

LE STATUT ONTOLOGIQUE DE L'IMAGE DANS LA DOCTRINE AVICENNIENNE DE LA PERCEPTION

MERYEM SEBTI

Dans ses traités consacrés à l'âme, Ibn Sīnā élabore une doctrine complexe de la perception dont l'analyse permet de dégager deux conceptions distinctes de l'image. L'une détermine l'image comme une doublure du réel, qui re-présente quelque chose, et tient lieu d'une chose absente. Cette caractérisation de l'image comme un double et une entité matérielle qui se forme dans les puissances-organes comme par réification s'inscrit dans la conception antique et médiévale de l'image. L'image, dans l'horizon épistémique de l'Antiquité et du Moyen Âge, n'est jamais conçue, en effet, que dans sa relation à ce qu'elle représente.¹ Le statut ontologique de cette image-reflet est celui d'un double: c'est un reflet que sa matérialité rend manifeste.

La seconde conception appréhende l'image comme un contenu intentionnel qui donne à connaître un mode d'être de la quiddité représentée. Cette thèse ne peut se comprendre qu'à la lumière des développements de la métaphysique avicennienne sur l'essence ou la nature commune.² Ibn Sīnā établit en effet une gradation entre divers degrés de perceptions (*idrākāt*), allant de la perception sensible à la perception intellectuelle, en passant par la perception de la puissance imaginative et

¹ Comme le montre, à propos de la conception antique de l'image, la belle étude de Gérard Simon, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité* (Paris, 1988).

² Pour la doctrine de la nature commune et celle de l'universel, cf. Michael E. Marmura, "Avicenna's chapter on universals in the *Isagoge*", dans A. T. Welch et P. Cachia (éds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Albany, New York, 1979), pp. 34–56, ainsi que *id.*, "Quiddity and universality in Avicenna", dans P. Morewedge (éd.), *Neoplatonism and Islamic Philosophy* (Albany, New York, 1992), pp. 77–87. Sur la même question, cf. également Alain de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge* (Paris, 1996), pp. 185–91, et l'intéressante mise au point sur la question du rapport entre la doctrine de la nature commune et celle des trois états de l'universel de Pasquale Porro, "Universaux et Esse essentialia: Avicenne, Henri de Gand et le 'Troisième Reich'", *Cahier de Philosophie de l'Université de Caen*, 38–39 (2002): 9–51.

celle de la puissance estimative. Le fondement de cette gradation est le principe qui pose que la forme (*al-ṣūra*) objet de ces différentes perceptions, reçoit des états (*aḥwāl*) et des conditions (*umūr*) qui ne lui appartiennent pas par essence en raison de sa relation avec la matière. Ainsi, au niveau de la perception sensible, chaque degré de perception opère une abstraction plus ou moins complète sur cette forme, la séparant des conséquents matériels qui lui sont adjoints en raison de sa relation avec la matière.³ La représentation intellectuelle, quant à elle, appréhende la nature commune en lui adjoignant l'universalité. Selon les principes de la métaphysique avicennienne, la nature d'une essence, par soi, n'est ni d'être une, ni d'être multiple. Ainsi, par soi, l'essence nue, la caballéité par exemple, n'est ni une ni plurielle.⁴ Par soi, cette essence est indifférente à l'unité et à la pluralité. Il s'agit là de la célèbre

³ Ce qu'on appelle "abstraction" progressive est en réalité une séparation car elle ne consiste pas pour l'intellect à dégager l'universel du sensible. Il convient à cet égard de distinguer l'abstraction, qui produit le concept, de la séparation comme le note P. Porro, "Universaux et *Esse essentialis*", pp. 34-5. Dans le cadre de la doctrine avicennienne de la connaissance, les formes intelligibles par lesquelles l'homme se représente l'universel ne sont pas abstraites des données sensibles, mais elles sont reçues de l'intellect agent par l'intellect de l'homme. Le travail d'abstraction ou plutôt de séparation, effectué par les puissances perceptives n'est cependant pas vain; c'est un processus propédeutique qui dispose l'homme à recevoir les formes intelligibles universelles de l'intellect agent. Pour Ibn Sīnā, les formes contenues dans l'intellect agent sont infusées dans l'intellect de l'homme. Certains hommes les reçoivent directement, instantanément, sans travail préparatoire. Il en est ainsi, parce qu'ils sont dotés d'une capacité nommée "intuition" (*ḥads*) qui permet de saisir le moyen terme du syllogisme recherché sans apprentissage et sans l'aide des puissances matérielles (*Traité de l'âme du Šifā'*, ci-après *T.A.S.*, V, 6, p. 219). Privilège de certains hommes, l'intuition est la capacité d'acquérir la science sans avoir recours aux images issues de la perception sensible. Pour la doctrine de l'intuition cf. D. Gutas, "Intuition and thinking: The evolving structure of Avicenna's epistemology", dans R. Wisnovsky (éd.), *Aspects of Avicenna* (Princeton, 2001), pp. 1-38, dans lequel il analyse les différentes étapes de l'évolution de cette doctrine à travers le corpus avicennien. Pour la doctrine avicennienne de l'abstraction, cf. Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on abstraction", dans *Aspects of Avicenna*, pp. 39-72, qui analyse les différents passages sur la question et met à jour les nombreuses difficultés que soulève toute tentative de donner une lecture univoque de cette doctrine.

⁴ *Al-Šifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, éd. G. C. Anawati et S. Zā'id (Le Caire, 1960), V, 1, p. 196; traduction française: Ibn Sīnā, *La métaphysique du Šifā'*, livres I à V, trad. et notes par G. C. Anawati (Paris, 1978), p. 234. Ces deux chapitres ainsi que la première moitié de V, 2, sont également traduits par M. Geoffroy en annexe de A. de Libera, *L'art des généralités* (Paris, 1999), pp. 645-79. Pour la doctrine de l'indifférence de l'essence, cf. de Libera, *La querelle des universaux*, pp. 185-91.

doctrine métaphysique de l'indifférence ontologique de l'essence.

Dans ce cadre conceptuel, l'élément commun des différentes représentations est l'essence nue, la quiddité telle qu'elle est en elle-même.⁵ Chaque perception lui adjoint une intention d'universalité ou de particularité. La doctrine de la nature commune fonde la correspondance entre ces différents degrés de perceptions, et autorise à les concevoir comme appartenant à un même ensemble. Le contenu intentionnel de chacune des différentes représentations manifeste un des modes d'être de la quiddité représentée. C'est la même quiddité qui est représentée par chacune des puissances perceptives, et l'intention (*ma'nā*) de particularité ou d'universalité lui est à chaque fois adjointe.

Puisque c'est la même entité qui est appréhendée selon des modalités distinctes, il ne s'agit plus de déterminer ces représentations en fonction de leur fidélité à une réalité qui leur est extérieure. Dans cette perspective, le contenu intentionnel de la représentation n'est pas un double, ni un reflet, et son statut ontologique n'est pas celui d'une quasi-chose. Cependant, cette conception de l'image en termes de contenu intentionnel indépendant d'une réalité extérieure qu'il faut re-présenter avec plus ou moins de fidélité semble déborder le cadre épistémologique dans lequel elle se meut. La théorie de la connaissance avicennienne, tout comme les principes qui fondent sa doctrine psychologique ne semblent pas offrir les outils conceptuels adéquats pour concevoir le statut ontologique de telles entités, comme nous tenterons de le montrer.

La distinction effectuée par Ibn Sīnā dans ses écrits psychologiques entre la forme (*al-ṣūra*) de la chose perçue et son intention (*al-ma'nā*)⁶ montre bien qu'il distingue clairement dans sa doctrine de la perception deux sortes d'images; l'une qui re-présente une réalité extérieure en son absence, et l'autre qui donne à connaître quelque chose de cette réalité. L'intention est ce qui donne à connaître quelque chose de non

⁵ Sur le statut ontologique de ces quiddités, cf. P. Porro qui, en reprenant les conclusions de de Libera, montre qu'elles n'existent pas selon la doctrine d'Avicenne indépendamment de l'être mental et de l'être réel, cf. "Universaux et *Esse essentialia*", pp. 44-7.

⁶ Pour l'évolution de la doctrine avicennienne sur ces deux notions, cf. *infra*, note 15.

sensible d'une réalité qui, elle, est sensible; telle l'hostilité du loup qui provoque la peur chez la brebis. Bien que l'hostilité ne soit pas une notion sensible, c'est un loup particulier qui suscite ce sentiment et non la notion de loup en général. Cette distinction importante n'a toutefois pas conduit le philosophe à élaborer une doctrine qui permette de penser le statut ontologique de ces intentions autrement que comme des entités matérielles.

Nous souhaitons, à travers l'analyse de différents passages consacrés par Ibn Sīnā à la perception, distinguer plus précisément la nature de ces deux sortes d'images. Nous opérerons dans un premier temps une classification des différents types d'images-reflets que recèle la doctrine avicennienne de la perception sensible, puis nous analyserons les modalités de construction de l'image comme contenu intentionnel. Enfin, nous nous attacherons à montrer que l'intuition qui a conduit le philosophe à distinguer deux sortes d'images – l'une qui re-présente une réalité comme son double et l'autre qui manifeste un des modes d'être d'une quiddité donnée – trouve sa limite dans le cadre d'une doctrine de la connaissance qui ne peut concevoir les images autrement que comme des entités matérielles.

I. LA CONCEPTION DE L'IMAGE COMME DOUBLE

1. *L'image-reflet comme vestige d'un épisode de perception sensorielle*

La perception sensible n'est pas conçue par Ibn Sīnā comme un simple choc sensoriel, ni comme la réception d'une forme préexistante, mais comme la production par l'âme d'une image par la médiation de laquelle un objet matériel présenté par les sens lui est donné à connaître. Ce n'est pas le corps qui affecte l'âme, c'est l'âme qui, à partir d'une image qu'elle produit, s'auto-affecte. La sensation est possible parce que l'âme forge des images des données sensibles afin de pouvoir les connaître. Dans l'horizon de la psychologie avicennienne, l'image est ce par quoi l'âme, nature spirituelle, a accès au monde matériel.

Ce traitement de la sensation – qui implique que ce n'est pas le composé âme-corps qui est le sujet d'inhérence substantielle de la sensation, mais l'âme – est la marque distinctive d'une

doctrine dualiste de l'homme pour laquelle la notion de médiation est fondamentale.⁷ Une telle doctrine se doit en effet de rendre raison du fait que l'âme, nature spirituelle, a accès au monde sensible à travers le corps matériel auquel elle est attachée.

Dans ce cadre conceptuel, la sensation apparaît comme la première étape d'un processus d'intériorisation des données sensibles par une série de cinq sens internes qui permettent à l'âme de les percevoir et d'agir sur elles. Ces cinq sens sont: (1) *al-ḥiss al-muštarak*, le sens commun, appelé aussi "fanṭāsiyā", (2) *al-ḥayāl*, l'imagination rétentive ou *al-quwwa al-muṣawwira*, la puissance formative; (3) *al-mutaḥayyila*, l'imagination composante en relation à l'âme animale et *al-mufakkira*, la cogitative, en relation à l'âme humaine; (4) *al-wahmiyya*, la puissance estimative qui saisit les intentions (*al-ma'ānī*); (5) *al-ḥāfiẓa al-dākira*, la puissance conservatrice et remémorative.

Ibn Sīnā reprend à Aristote la conception selon laquelle la perception sensible consiste à recevoir la forme (*al-ṣūra*) de ce qui est perçu sans sa matière (*De anima*, II, 12, 424 a 17). Cela signifie que ce qui reçoit cette forme n'est pas matériellement affecté par elle. Voir du rouge ce n'est pas devenir rouge. La perception sensible apparaît comme la capacité d'une puissance sensitive à recevoir une forme abstraite de la matière. La forme sentie conserve toutes les particularités de l'objet sensible – la couleur, l'odeur, etc. – qui ne peut être saisi que s'il est présent aux sens.⁸

⁷ G. Verbeke, dans un article consacré à la psychologie de Jean Philopon, a souligné l'importance de la notion de médiation non seulement chez Jean Philopon, mais aussi dans la perspective néoplatonicienne en général: "In the case of human beings, intellectual knowledge necessarily implies the presence of sensitive powers. The reason is not, as it is in Aristotle, that all intellectual knowledge originates from sensible experience: the real argument is that there could not be a gap or a break in the structure of man. The distance between body and mind has to be bridged by two intermediary powers, vegetative and sensitive. In a neoplatonic perspective the necessity of mediation has always been stressed, since some lower degrees could not directly proceed from the highest perfection by means of emanation" ("Levels of human thinking in Philoponus", dans C. Laya [éd.], *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday* [Louvain, 1986], pp. 451–70; p. 457).

⁸ T.A.S., II, 2, p. 51.

Ibn Sīnā distingue deux moments dans le processus de perception sensible, le premier étant un événement physique qui a lieu dans l'organe sensoriel, le second un événement psychique qui a lieu dans l'âme. Il élabore un modèle de la perception sensible dans lequel le corps apparaît comme un instrument au service de l'âme, lui ouvrant l'accès à ce qu'elle ne peut appréhender par elle-même, mais dont elle a néanmoins besoin pour disposer son intellect à exercer son activité propre. La sensation est considérée par Ibn Sīnā comme une des puissances de l'âme et non comme une puissance du composé âme-corps. Le corps n'est que l'instrument permettant à l'âme d'atteindre le sensible, car si la sensation passe par le corps, elle n'aboutit que dans l'âme:

La transmission des sensibles peut s'effectuer de l'extérieur vers le corps, puis du corps à l'âme, de sorte que l'âme est le sujet de la sensation, bien que le corps soit le moyen.⁹

La doctrine avicennienne de la perception sensible établit que nous ne percevons pas directement les qualités, mais les effets qu'elles exercent sur notre appareil sensoriel. Ibn Sīnā rompt ainsi avec le "réalisme direct" qui caractérise la doctrine aristotélicienne de la perception. Dans sa perspective, les réalités du monde extérieur ne sont pas réellement expérimentées, elles ne le sont que dans la mesure où elles affectent notre sensibilité par la médiation d'une image que forge l'âme.

Cette conséquence qui découle de la doctrine s'accorde avec les réquisits de l'épistémologie avicennienne. Pour Aristote, c'est le composé vivant qui perçoit et cette thèse le fonde à dire que les qualités sensibles sont directement perçues.¹⁰ Pour Ibn

⁹ *Tafsīr kitāb Utūlūgiyā min al-Inṣāf 'an al-Šayḥ al-Ra'īs Abī 'Alī bin Sīnā*, éd. 'A. Badawī, dans *Aristū 'inda al-'Arab* (Koweit, 1978), p. 78 (nous soulignons). La *Théologie* attribuée à Aristote développe la thèse selon laquelle c'est l'âme qui a accès au sensible grâce à la médiation du corps, instrumentalisé à cette fin: "le sujet de la sensation est spirituel et l'intermédiaire est matériel", *Utūlūgiyā Aristū'ālīs*, éd. 'A. Badawī dans *Aflūṭīn 'inda al-'Arab* (Koweit, 1977), p. 235.

¹⁰ Pour un théoricien moderne de la perception comme H. Putnam, seule la position d'Aristote, à savoir un réalisme direct, permet d'éviter l'illusion métaphysique qui consiste à établir qu'il faut que quelque chose perçoive, puisque le corps n'est qu'un réceptacle passif subissant le chaud, le froid, etc. Selon Putnam, "le point décisif de la théorie d'Aristote est certain: ce que nous percevons, c'est la chaleur et le froid externes, la forme externe, l'intelligence et l'animalité de la personne avec laquelle nous parlons, etc."; cf. "Sense, nonsense, and the senses; an inquiry into the power of the human mind", *The Journal of Philosophy*, 91 (1994): 445-517, p. 467, traduit par J. Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, t. 1: *La perception et le jugement* (Paris, 1995), pp. 20-1.

Sīnā, ce n'est ni le corps, ni le composé qui perçoit, *c'est l'âme*. Dès lors, la connaissance que nous avons du monde extérieur ne peut être un effet direct et immédiat de l'objet sensible sur l'organe sensoriel.

Le problème est alors de savoir comment l'âme immatérielle peut connaître quelque chose du monde matériel. Ibn Sīnā va s'attacher à élaborer une doctrine de la perception sensible qui la détermine comme un processus d'intériorisation progressive du donné sensible dans lequel la constitution d'une image joue un rôle primordial. La manière dont il pose le problème dans ses *Notes à la Pseudo-Théologie* est révélatrice de sa perspective doctrinale:

Étant donné que l'âme a besoin d'un corps en vue de son perfectionnement, un corps a été créé pour elle afin qu'elle s'y attache. Étant donné qu'elle atteint sa perfection intellectuelle par l'intermédiaire des perceptions sensibles, elle a besoin de puissances sensibles dont les unes procurent [les perceptions] à l'extérieur et les autres ont pour fonction de conserver et d'acheminer vers l'âme [les perceptions ainsi] obtenues.¹¹

L'intervention du premier des sens internes – le sens commun – est primordiale dans le processus de production de l'image et d'intériorisation du donné sensible. La perception sensorielle commence par une affection de l'organe sensible, mais elle n'est effective qu'après l'activité "dématérialisante" du sens commun. L'image qui s'y imprime est distincte de l'affection produite sur les organes sensoriels qui en est l'origine.

Le sens commun (*ḥiss muštarak*) appelé aussi "imagination" (*fantāsiyā*) effectue une première synthèse perceptive. Ibn Sīnā illustre le fonctionnement du sens commun en analysant le processus par lequel une goutte de pluie est perçue comme une ligne droite ou un bâton effectuant une rotation, comme un cercle.¹² Il ne peut être perçu comme tel que si on le regarde plusieurs fois. Or le sens externe ne peut saisir le bâton qu'à un point précis de sa rotation. Le sens commun en revanche est en mesure de saisir simultanément plusieurs positions du bâton, celle qui est imprimée en lui et celle qui s'imprime à l'instant où le sens de la vue la saisit, et c'est ainsi que l'on perçoit un cercle. Le sens commun opère une première synthèse perceptive des formes reçues des sens externes. C'est l'intervention du sens

¹¹ *Tafsīr kitāb Utūlūḡiyā*, p. 54; traduction française, G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur 'la Théologie d'Aristote'", *Revue Thomiste* (1951): 346-406, p. 377.

¹² *T.A.S.*, I, 5, p. 36.

commun sur les formes senties qui transforme la sensation en perception. Toute forme sentie est conduite au sens commun; c'est là seulement qu'elle est perçue, non selon la modalité selon laquelle elle affecte le sens particulier, mais selon la modalité selon laquelle l'appréhende le sens commun. La forme que se représente le sens commun est donc *une image qu'il constitue et qui ne se trouve pas dans la réalité sensible*. Cette première saisie du sensible est donc une première représentation par l'âme du monde extérieur.

Nous avons établi ailleurs que la fonction du sens commun n'était pas de saisir les sensibles communs, le mouvement, l'aspect, le nombre, etc., qui sont appréhendés par les sens particuliers. Ces derniers ne sont pas sentis par accident, mais par l'intermédiaire propre à chaque sens (*T.A.S.*, III, 8, p. 139).¹³ Ibn Sīnā assigne donc au sens commun non seulement

¹³ Sur cette question, cf. notre *Avicenne. L'âme humaine* (Paris, 2000), pp. 60–1. Pour Ibn Sīnā, le sens commun n'est pas la puissance qui permet aux sensibles communs d'être perçus: "Le sens commun, quant à lui, est en réalité autre que ce que pensent ceux qui croient que les choses sensibles communes ont un sens commun. Au contraire, le sens commun est la puissance à laquelle sont conduites toutes les choses sensibles. Ainsi, si nous n'avions pas une puissance que qui percevait le coloré et le touché, il ne nous serait pas donné de les distinguer et de dire: celui-ci n'est pas celui-là. Suppose que cette distinction soit due à l'intellect, il est alors nécessaire sans aucun doute que l'intellect les trouve ensemble de sorte qu'il puisse établir une distinction entre eux. Cela parce qu'en tant qu'ils sont sentis et qu'ils sont selon le mode de ce qui provient du sensible, ils ne sont pas perçus par l'intellect comme nous l'expliquerons plus tard. Or, nous établissons une distinction entre eux, il est donc nécessaire qu'ils soient réunis dans [une puissance] qui les distingue soit en elle-même, soit dans autre chose. Cela est impossible dans l'intellect, comme tu le sais, il est donc nécessaire que ce soit dans une autre puissance" (*T.A.S.*, IV, 1, p. 145). Voici l'une des définitions qu'il donne du sens commun dans le *T.A.S.*: "La puissance nommée "*banṭāsiyā*" est le sens commun; c'est une puissance qui est rangée dans la première cavité du cerveau (*fī al-taḡwīf al-awwal min al-dimāḡ*). Elle reçoit par elle-même (*bi-dātihā*) l'ensemble des formes qui sont imprimées dans les cinq sens et qui lui sont transmises" (*T.A.S.*, I, 5, pp. 35–6). Plotin nomme *phantasia* la puissance qu'il considère être le point terminal de la sensation: il n'y a pas de perception consciente avant que les formes perçues n'aient atteint cette puissance qui assure l'unité de la perception sensible et remplace le sens commun aristotélicien (*Enn.*, IV, 3. 29, 25; IV, 3. 30; IV, 4. 8). La *phantasia* plotinienne pourrait être considérée comme une source possible de la conception avicennienne du sens commun, cette question mériterait une étude plus approfondie. Qu'Ibn Sīnā dénomme cette puissance indifféremment "*fanṭāsiyā*" ou "sens commun" serait un indice supplémentaire en faveur du rapprochement avec la conception plotinienne. Dans les deux systèmes, cette puissance assume une fonction primordiale de médiation: elle réunit les données sensibles dans une image synthétique afin qu'elles soient accessibles à l'âme. Dans la *Théologie* attribuée à Aristote, il est question d'une puissance qui réunit l'ensemble des données sensorielles. Elle ne subit pas de division, parce qu'elle est spirituelle (*rūḥāniyya*) et n'est pas affectée par les

le rôle d'instance centralisatrice de l'activité sensorielle, mais aussi la tâche d'être le sens par lequel la sensation devient perception: les sens particuliers convergent tous vers lui et les formes sensibles ne sont perçues que lorsqu'elles s'impriment en lui. L'affection des organes sensoriels par une qualité sensible – qui est *une réception passive* – fait place grâce au sens commun *un processus mental actif*. Dans ce mécanisme, le rôle des sens particuliers semble être réduit à celui de simples passeurs. Ils se contentent de transmettre au sens commun ce qui les affecte. Mais ce dernier n'est pas affecté: il opère sur ces formes une transformation afin que l'âme – substance spirituelle ne pouvant être affecté par le corps – puisse les appréhender. En ce sens, la perception sensible est un processus dématérialisant, un processus d'abstraction, quoique incomplet. C'est l'âme qui transforme ces données et s'auto-affecte par le phantasme qu'elle constitue. La sensation est une première représentation forgée par l'âme.

Cette thèse a une implication importante: la représentation et la sensation requièrent un processus identique qui ne diffère que par le chemin suivi par l'image qui s'imprime dans le sens commun. Ainsi, une image forgée par l'imagination composante à partir des formes et des intentions conservées dans les deux mémoires dont dispose l'homme – dès lors qu'elle est imprimée dans le sens commun – a le même statut épistémologique qu'une image forgée par le sens commun à partir des données sensibles reçues des cinq sens; seul diffère le chemin suivi. Dans le cas de la sensation, l'origine de l'image est à l'extérieur et dans le cas de la représentation, la source est une

choses sensibles, comme le sont les sens externes. Cette puissance possède toutefois un lieu d'inhérence dans le corps (*Uṭlūḡiyā Aristātālīs*, éd. cit., p. 235). On y trouve un autre passage sur le sens commun, où celui-ci est caractérisé comme le sens dans lequel toutes les choses senties sont réunies, et l'auteur ajoute: "C'est une puissance qui ne se divise pas, parce qu'elle n'agit pas au moyen d'un organe en raison du fait qu'elle est spirituelle. Toutes les choses sensibles aboutissent en elle. Elle connaît les choses qui lui sont convoyées par les sens et elle les distingue les unes des autres sans pâtir et sans recevoir l'influence des choses sensibles. C'est la raison pour laquelle cette puissance connaît les choses sensibles et les distingue les unes des autres d'un coup" (p. 41). La *Théologie d'Aristote* assigne au sens commun une fonction médiatrice dans l'activité de la perception sensible dans la mesure où il effectue un travail d'épuration sur les formes reçues des cinq sens afin que l'âme immatérielle puisse les appréhender: "Le sens commun est un et multiple; un par son essence et multiple quant à ses instruments et à ses objets de perception. Il dépouille considérablement [les choses sensibles] de leurs enveloppes corporelles (*qušūr*)" (*ibid.*, p. 235).

ou plusieurs images conservées dans l'imagination rétentive et dans la puissance remémorative:

Les formes qui se trouvent dans la puissance représentative apparaissent dans le sens commun, elle sont alors vues (*fa-turā*) comme si elles existaient à l'extérieur,¹⁴ car l'impression (*al-aṭar*) perçue de ce qui provient de l'extérieur et de ce qui provient de l'intérieur c'est ce qui est représenté (*yatamaṭṭal*) dans le sens commun¹⁵ et cela ne diffère que par sa relation (*al-nisbā*). De plus, puisque ce qui est senti, en réalité c'est ce qui est représenté, alors, lorsqu'il est représenté son mode d'être (*ḥālahu*) est le même que celui de ce qui provient de l'extérieur.¹⁶

Le processus d'intériorisation progressive se poursuit ensuite. Le sens commun, en effet, ne conserve pas l'image qu'il a forgée à partir des formes reçues des cinq sens. C'est "l'imagination rétentive" ou "puissance formative" (*al-ḥayāl* ou *al-quwwa al-muṣawwira*) qui la préserve en l'absence des objets de la perception qui en sont à l'origine, de sorte que l'âme puisse y revenir dès qu'elle le souhaite.

Ibn Sīnā n'a pas toujours distingué le sens commun de l'imagination rétentive. Ce n'est que dans les ouvrages de maturité¹⁷ qu'il établit le principe selon lequel une même puissance ne peut être à la fois réceptive et rétentive:

¹⁴ La thèse avicennienne se distingue toutefois de celle d'al-Fārābī en ce que pour ce dernier, les formes imprimées dans le sens commun sont ensuite projetées dans l'espace extérieur et saisies ensuite en tant qu'existant à l'extérieur, cf. *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Dieterici, réimprimé dans *Islamic Philosophy*, vol. 14, Fuat Sezgin (éd.) (Francfort, 1999), pp. 51–3.

¹⁵ Nous avons retenu la leçon donnée dans l'apparat critique, *fīhi* au lieu de *fīhā* dans le texte.

¹⁶ *T.A.S.*, IV, 2, p. 154.

¹⁷ La classification des sens internes telle qu'on peut la lire dans le *T.A.S.* constitue le stade achevé de la réflexion d'Ibn Sīnā. Dans *Le Compendium sur l'âme*, son premier traité philosophique composé aux environs de 997–98, il dénombre seulement quatre sens internes, 1. le sens commun appelé aussi puissance formative (*al-ḥiss al-muṣṭarak aw al-mutaṣawwira*) 2. l'imagination composante ou cogitative (*al-mutaḥayyila, al-mufakkira*), 3. la puissance estimative et opinative (*al-mutawahhima, al-zānna*), 4. la puissance conservatrice et remémorative (*al-ḥāfiẓa, al-mutaḍakkira*). Il ne distingue pas la rétention de la réception, cf. *Mabḥaṭ 'an al-quwā al-nafsāniyya*, éd. F. al-Ahwānī dans *Fī aḥwāl al-nafs* (Le Caire, 1952), p. 178. Dans *La Somme philosophique pour al-'Arūḍī*, également un ouvrage de jeunesse, Ibn Sīnā ne dénombre là encore que quatre sens internes. La liste est quasiment identique à celle du *Compendium sur l'âme*, excepté en ce qui concerne la dénomination du sens commun, qui est également appelé *fanṭāsiyā*. Il faut également noter que ce n'est qu'à partir de *La Somme philosophique pour al-'Arūḍī* que le philosophe opère la distinction fondamentale entre la forme (*al-ṣūra*), saisie par les sens externes, et l'intention (*al-ma'nā*), saisie par la puissance estimative sans l'être tout d'abord par les sens externes et qui n'est pas assimilable à une qualité sensible, cf. *al-Ḥikma al-'Arūḍiyya*,

Sache que la [capacité] de réception appartient à une autre puissance qu'à la puissance qui conserve. Considère cela d'après [l'exemple] de l'eau. Elle a la faculté de recevoir le dessein et l'inscription, en bref, l'aspect, mais elle n'a pas la faculté de le conserver.¹⁸

En attribuant la capacité de percevoir les formes et la capacité de les conserver à deux puissances distinctes, Ibn Sīnā permet d'expliquer pourquoi toutes les formes perçues ne sont pas continuellement représentées en acte.¹⁹ Seules le sont les formes contenues dans le sens commun. L'imagination rétentive ou puissance formative est donc l'instance qui permet de conserver les images produites par le sens commun dont l'origine est la sensation. C'est une réserve d'images; Ibn Sīnā la qualifie de trésorier (*al-ḥāzin*).²⁰

Le terme utilisé par Ibn Sīnā pour évoquer l'impression des images dans l'imagination rétentive est un dérivé de la racine *rsm*,²¹ qui évoque l'idée de marque, d'empreinte et de trace laissées. Dans l'imagination rétentive, chaque impression constitue une image mentale singulière sur laquelle l'âme peut revenir. Le mode d'être de ces images dans l'imagination

manuscrit Uppsala, Universitetsbibliotek, 364, fol. 80^{r-v}. Pour la chronologie de ces ouvrages d'Ibn Sīnā, cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leyde, 1988), pp. 82, 88 et 145.

¹⁸ T.A.S., I, 5, p. 36. La distinction entre l'inscription dans la mémoire et l'onde qui transmet la représentation est d'origine stoïcienne, l'exemple de l'eau également. Chrysippe critique Cléanthe qui considère que le souffle psychique peut recevoir une impression semblable à celle du sceau dans la cire. Il lui objecte que même un corps comme l'eau, plus dense que le souffle, ne peut conserver la forme du sceau; cf. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 374. Cette question est évoquée par J. B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme* (Paris, 1996), p. 39.

¹⁹ Bahmanyār, disciple du maître, rend d'ailleurs raison de la distinction entre ces deux sens internes par le fait que si la puissance rétentive était identique à la puissance perceptive, cela aurait pour conséquence qu'il faudrait se représenter en permanence l'ensemble des formes perçues: "L'imagination rétentive (*al-muṣawwira*) est la puissance par laquelle l'âme conserve ce qui est réalisé dans le sens commun. Il n'est pas dans la nature de l'imagination rétentive que l'âme puisse, par son intermédiaire, percevoir quelque chose. Sinon, toutes les choses conservées dans la mémoire d'une personne seraient continuellement devant ses yeux de sorte qu'elle les percevrait constamment" (Bahmanyār ibn al-Marzūbān, *Kitāb al-Taḥṣīl*, *Le livre du Résultat* [Téhéran, 1996], p. 785).

²⁰ T.A.S., III, 7, p. 134.

²¹ Cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (Paris, 1938), p. 143, n° 275. Le terme désignant l'impression des formes intelligibles dans l'intellect est *ṭaba'a*. La racine *ṭb'* et ses dérivés expriment aussi l'idée d'empreinte, mais l'une de ses significations est celle de façonner quelque chose, de lui donner forme, de le mouler. L'intellect ne reçoit pas passivement les formes, mais se laisse façonner par elles, réagit à leur contact. La racine *rsm* recèle une idée de passivité qui ne se trouve pas dans celle de *ṭb'*.

rétentive est le suivant: ce sont des impressions qui laissent leur trace dans la puissance imaginative, comme autant de sceaux différents sur un bloc de cire;²² la puissance corporelle conserve cette trace. À chaque perception du sens commun, correspond une trace ou une empreinte laissée dans l'imagination rétentive. Ainsi les images conservées dans cette puissance ne sont rien d'autre que le décalque de certains épisodes de perception: pour chaque image I, il y a un état perceptuel P tel que I est un décalque de P. Dans son commentaire d'un passage du *De anima* d'Aristote où le philosophe grec souligne la dépendance de la représentation à l'égard des sens (III, 3, 428 b 2), Ibn Sīnā définit l'imagination rétentive de la manière suivante:

[Aristote] veut nous faire connaître l'imagination rétentive (*al-taḥayyul*) et nous [expliquer] le mode de fonctionnement (*kayfiyya*) de son acte et comment elle suit la sensation (*al-ḥiss*). Il dit que l'on pourrait affirmer à propos d'une certaine chose qui se meut que son mouvement est réalisé par²³ une autre chose qu'elle-même. C'est comme si l'acte de l'imagination rétentive était considéré comme un certain mouvement. C'est un mouvement qui n'a lieu qu'après un mouvement des sens. Cela signifie que si quelque chose est mû par un sensible et qu'il en a extrait la forme (*mitālahu*), alors l'imagination rétentive est mue par ce sensible, elle abstrait sa forme une seconde fois (*aḥḍan aḥar*) et la conserve. Tu sais que la sensation est suivie par un mouvement interne qui est l'imagination rétentive, qui "ressemble nécessairement à la sensation" (428 b 14) puisqu'elle la suit. [L'imagination] conserve [ce

²² L'image du bloc de cire est utilisée par Aristote dans le *De memoria*, où il explique que la mémoire est la capacité de recevoir l'impression de la chose sensible et de la conserver, comme la cire conserve l'empreinte du sceau (450 a 31–450 b 5). Il est intéressant de noter que dans son commentaire du *De anima*, Thémistius utilise l'image du bloc de cire pour décrire l'activité de l'imagination. Voici la traduction anglaise de ce passage, qui n'est pas conservé dans le manuscrit arabe auquel manque une grande part de la paraphrase de la troisième section du *De anima*: "It is the nature of imagination to retain in itself, and be stamped with, the imprints that sense perception hands over to it from the objects of perception, after it itself has received the imprint; and also its nature to be capable of preserving the traces from sense perception for some time, even though the objects of perception have gone away" (*On Aristotle on the Soul*, trad. R. B. Todd. [Londres, 1996] p. 115). Plotin développera également la thèse selon laquelle c'est l'imagination qui a la mémoire des choses sensibles, cf. *Enn.* IV, 3, 29.

²³ Nous lisons *min* (par) au lieu de *fī* (Badawī) en référence au parallèle latin de la traduction arabe du *De anima* d'Aristote par Ishāq ibn Ḥunayn également utilisée par Averroès dans le GC du *De an.* Cf. *Averrois Corbubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, éd. F. S. Crawford (Cambridge, Mass., 1953), II, T 160, l. 2–3: "[...] sed sicut aliquid movetur per motum alterius".

qui vient des sens] de telle manière que la réception [de ce qui vient] des sens ne pourrait avoir lieu sans elle, et qu'elle-même n'existe pas dans ce qui est privé de sensation.²⁴

L'imagination rétentive ne se distingue du sens commun – instance de perception – que par sa capacité de conserver l'image-vestige issue de la perception sensorielle. L'imagination rétentive et le sens commun sont comme les deux faces d'une même instance. L'une est tournée vers l'extérieur, l'autre vers l'intérieur; l'une produit les images, l'autre les conserve.²⁵

Nous pouvons distinguer là une première image – un premier phantasme issu de la représentation par l'âme des données sensibles présentées par les sens. Forcée par le sens commun dans une première synthèse perceptive, l'image est conservée par une seconde puissance – une imagination-mémoire. Mémoire, parce qu'elle conserve ces images; imagination, parce que ses objets sont les premières représentations de l'âme. Cette image se présente comme un redoublement du sensible. Elle est ce qui se substitue au sensible; elle est un équivalent spirituel du sensible que l'âme forme afin de pouvoir le connaître.

Cette image est une image-trace, une image-vestige. Elle renvoie à ce qu'elle n'est pas. Elle entretient avec l'objet une relation de similitude, quoique imparfaite. Elle est un reflet; Ibn Sīnā utilise le terme *šabah*²⁶ pour la qualifier. Elle ne se conçoit qu'en rapport à l'objet qui est sa source extramentale.

Cette image-vestige ou reflet est dotée d'une certaine matérialité: elle se forme dans la puissance-organe qu'est l'imagination rétentive comme par impression ou réification. Nous verrons plus loin qu'elle se caractérise par sa matérialité et sa spatialité.

2. *L'image-imitation*

L'analyse de la doctrine avicennienne de la perception permet de distinguer un second type d'images que l'on peut qualifier d'image-imitation. Hormis le sens commun, Ibn Sīnā distingue deux autres puissances de représentation. L'imagination composante – appelée imagination composante (*mutaḥayyila*) chez

²⁴ *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī kitāb al-naḥs li-Aristāṭālīs*, éd. Badawī dans *Aristū*, pp. 97–8.

²⁵ *T.A.S.*, IV, 2, p. 151.

²⁶ *T.A.S.*, IV, 3, p. 170.

l'animal et imagination cogitative (*mufakkira*) chez l'homme, et la puissance estimative (*al-quwwa al-wahmiyya*). L'estimative appréhende des intentions (*al-ma'ānī*) qui ne sont pas de l'ordre de la qualité sensible. Elle ne saisit pas la couleur, la forme, la position, à savoir des attributs de la seule matière, mais le bien et le mal, l'agréable et le désagréable: notions qui ne sont pas matérielles et qui ne sont présentes dans la matière qu'accidentellement. Si ces notions étaient en elles-mêmes matérielles, elles ne pourraient être conçues que comme des accidents d'un corps physique, explique Ibn Sīnā, or ce n'est pas le cas, et cela prouve qu'il ne s'agit pas d'entités matérielles.²⁷ C'est la saisie de telles notions qui expliquent des comportements comme la peur instinctive de certaines espèces pour d'autres ou l'amour inné qu'éprouve la femelle pour son petit. Une fois saisies, ces intentions sont conservées dans le cinquième sens interne, la puissance remémorative (*al-quwwa al-mutaḍakkira*).

L'imagination composante combine les images conservées dans les deux réserves de mémoire (*i.e.* l'imagination rétentive et la puissance remémorative) et les dissocie entre elles sans référence directe à leur source extramentale. L'estimative a également pour fonction de combiner et de dissocier entre elles les formes conservées dans l'imagination rétentive et les intentions conservées dans la puissance remémorative.²⁸

²⁷ T.A.S., IV, 2, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, II, 2, p. 52. Ibn Ruṣd dans *L'incohérence de l'incohérence (Tahāfut al-tahāfut)*, éd. M. Bouyges [Beyrouth, 1987], p. 547), tout en défendant Ibn Sīnā contre la critique qu'il juge injustifiée d'al-Ġazālī, entreprend de le critiquer sur un autre point. Il focalise sa critique sur le fait que l'imagination et l'estimative ont la même fonction. D. Black montre que la critique d'Ibn Ruṣd ne prend pas en compte l'importance de la fonction de la puissance estimative dans la théorie de la connaissance avicennienne. Elle établit que lorsque l'ensemble des activités de cette notion est appréhendé au sein du système avicennien, les critiques relatives à son utilité qui ont été soulevées chez al-Ġazālī ou Ibn Ruṣd se révèlent alors infondées. Elle a entrepris une analyse des différentes fonctions assignées par Ibn Sīnā à la puissance estimative. Elle montre qu'il fait appel à cette notion dans divers contextes: dans ses écrits logiques; dans les discussions sur la division des sciences; dans les discussions sur la prophétie; dans la question concernant l'aperception de soi des animaux; dans la formation des fictions et dans celle du statut épistémique des préceptes éthiques; cf. "Estimation (*wahm*) in Avicenna: The logical and psychological dimensions", *Dialogue*, XXXII (1993): 224-44. Quant à la critique d'al-Ġazālī dans *Tahāfut al-falāsifa (L'incohérence des philosophes)*, comme le souligne D. Black, elle ne vise pas principalement la notion de l'estimative, mais plutôt la démonstration avicennienne de la rationalité et de l'éternité de l'intellect. Al-Ġazālī considère que si l'estimative, tout en étant dans un substrat corporel (*i.e.* une cavité du cerveau), peut saisir des notions

À ce stade de l'analyse, il apparaît qu'Ibn Sīnā, distingue²⁹ l'image produite par le sens commun à partir de l'objet matériel présent au sens, image qui est conservée dans l'imagination rétentive, de l'image produite à partir des formes et des intentions conservées dans les deux réserves de mémoire, qui est l'objet de l'imagination composante et de l'estimative. Cela signifie que l'image-vestige est distincte d'un second type d'image, produite elle par l'imagination composante et l'estimative. La première image fait suite à un épisode de perception sensible. S'il s'agit bien d'une représentation, elle demeure dépendante de la perception des données sensibles. Le second type d'image est produit par les deux autres facultés de représentations dont est doté l'homme à partir des images conservées dans les deux réserves de mémoire. Elle est forgée sans référence directe à quelque source extramentale que ce soit. Ainsi, l'imagination composante peut former l'image d'un homme ailé effrayant, et ce à partir de l'image de l'aile et de

indivisibles et immatérielles comme l'inimitié, alors cela doit également être possible pour la puissance qui appréhende les formes intelligibles. Si une puissance corporelle peut appréhender ce qui est immatériel, alors la démonstration avicennienne de l'immatérialité de l'intellect, qui repose sur le fait que seule une puissance immatérielle peut appréhender ce qui est immatériel est invalidée. D. Black note que cette critique n'est fondée que sur les aspects métaphysiques et psychologiques qui sous-tendent la conception avicennienne de l'estimative, mais qu'elle ignore ses implications épistémologiques. De plus, Ibn Sīnā n'a pas caractérisé la puissance estimative en partant du fait que ses objets, les intentions, sont immatériels comme le pense al-Ġazālī. Il a établi que, puisque les intentions sont différentes des formes sensibles et que seules les formes sensibles peuvent être saisies directement par les sens et l'imagination, alors une autre puissance devait être requise pour saisir ces intentions. La signification véritable du raisonnement avicennien a échappé à al-Ġazālī. Dès lors, sa critique perd sa pertinence.

²⁹ Dans ses *Notes au De anima* (III, 3, 428 b 10-15), Ibn Sīnā souligne la difficulté de circonscrire la véritable fonction de l'imagination dans l'ouvrage d'Aristote: "La chose dotée du mouvement de l'imagination, qui suit la sensation (*al-ḥiss*), accomplit (*yaf'al*) divers actes au moyen de ces mouvements et en pâtit [aussi]. Ses actes et ses passions sont vrais ou faux. Par action, [Aristote] entend la composition (*al-tarkīb*) et la séparation (*al-tafṣīl*) qu'accomplit l'imagination en fonction du fait qu'elle agit seule ou en association avec la sensation, lorsque la sensation apporte quelque chose et que l'imagination lui fait correspondre autre chose. Et par "passions", il entend l'impression de ces compositions et de ces séparations dans [l'imagination]. Ce qu'il a réuni ici sous le nom "d'imagination" se divise en diverses puissances actives, comme l'estimative (*al-wahm*), la cogitative (*al-fikr*) et la puissance conservatrice (*al-ḥāfiẓa*), [ou encore] comme la rétentive (*al-muṣawwira*) et la remémorative (*al-muḍakkira*)" (p. 98). On pourrait penser qu'Avicenne a été conduit à distinguer la fonction rétentive de la fonction composante pour atténuer en partie l'imprécision de la doctrine aristotélicienne de l'imagination.

l'image de l'homme, conservées dans l'imagination rétentive, et de la notion de frayeur conservée dans la puissance remémorative.

L'imagination composante contrairement à l'estimative, comme nous allons le voir, n'est pas une instance de jugement. Bien que souvent soumise dans son exercice habituel aux sens et à l'intellect,³⁰ elle peut s'affranchir de leur tutelle et composer et dissocier les formes et les intentions au gré de mouvements dont les causes sont si nombreuses qu'elles sont impossibles à détailler:

Il appartient à cette puissance imaginative d'être constamment penchée vers les deux réserves, à savoir la [puissance] formative et la [puissance] remémorative; de toujours manifester les formes, en commençant par une forme sentie ou remémorée, *passant de celle-ci à une forme qui lui est contraire ou semblable, ou encore à [une forme] qui puisse lui être rapportée par un lien causal*. Telle est sa nature. Quant à ce qui détermine son passage d'une chose à son contraire et non à ce qui lui est semblable, ou l'inverse, ce sont des causes particulières en nombre infini.³¹

L'image objet de l'imagination se distingue de l'image qui est l'objet de la représentation du sens commun en ce qu'elle n'est pas dépendante de la présence des données sensibles. L'âme, grâce aux images forgées par l'imagination, est affranchie de la présence assujettissante du sensible et peut ainsi revenir sur elle-même.

Ibn Sīnā assigne une autre fonction à l'image dans sa théorie de la connaissance.³² L'image a également pour lui une fonction mimétique et allégorique:

³⁰ Cf. *T.A.S.*, IV, 2, p. 153.

³¹ *T.A.S.*, IV, 2, p. 155.

³² Il convient d'évoquer, sans pouvoir nous y attarder dans le cadre de cette étude, le rôle assigné par Ibn Sīnā à l'imagination dans l'élaboration du raisonnement logique. Dans la partie de la *Logique* de la *Nağāt* (éd. M. T. Dānešpağū [Téhéran, 1945], pp. 112–15) correspondant aux *Seconds Analytiques* d'Aristote, il distingue huit types de prémisses: les prémisses issues de l'expérience (*al-muğarrabāt*), les prémisses transmises par une tradition (*mutawātirāt*), les prémisses reçues (*maqbulāt*), les prémisses issues de la puissance estimative (*al-wahmiyyāt*), les prémisses réputées ou notoires (*al-dā'i'āt*), les prémisses d'opinion (*al-maznūnāt*), les prémisses inductrices d'une représentation imaginative (*al-mutaḥayyilāt*), les prémisses rationnelles ou premières (*al-awwalīyyāt*). Voici ce qu'il écrit des prémisses de la représentation imaginative: "Les représentations imaginatives (*al-mutaḥayyilāt*) sont des prémisses qui ne sont pas énoncées afin d'être tenues pour vraies, mais afin que quelque chose soit représenté comme étant autre chose, *et selon le mode de l'imitation* (*al-muḥākāt*). Dans la plupart des cas, [cette chose] est suivie par le

Le rêve vient de ce que la faculté de l'imagination reste seule, qu'elle se libère de l'influence de l'action des sens; que l'âme se détourne des sens et qu'elle est libérée de l'action des sens. [...] Quand l'imagination est au repos, le rêve est exactement ce qui est vu; or, si l'union de l'âme au monde supérieur est faible, l'imagination prend le dessus, transforme l'état de la chose vue et remplace toute chose par une autre. De même si tu te représentes une chose telle qu'elle est, l'imagination ne peut la transformer par son action. Donc, si tu t'abandonnes, l'imagination prend le dessus et t'entraîne loin de la voie de la réflexion, la forme de la pensée ne se maintient pas, la puissance appartient à l'imagination et tu oublies ta propre pensée.³³

Cette fonction mimétique de l'image prend toute sa signification dans la doctrine des rêves et dans celle de la prophétie. Il faut avoir en mémoire certains développements de la métaphysique et de la cosmologie avicenniennes pour comprendre comment rendre raison des visions véridiques et des visions prophétiques.

Dieu connaît toute chose d'une connaissance intellectuelle: ce qui est, a été et adviendra. Les intellects séparés du cosmos détiennent aussi cette connaissance. Quant aux âmes des sphères célestes, elles sont liées aux corps des sphères et douées d'imagination en raison de leur attachement à un corps. Grâce à leur imagination, elles ont des représentations des choses particulières (*tašawwur li-al-ğuz'ıyyāt*) et inclinent vers elles (*Şifā'*, *Métaph.*, IX, 3, p. 135). Il existe une correspondance entre les formes intelligibles contenues dans l'intellect divin et dans les intellects séparés et les images présentes dans les âmes célestes.³⁴

rejet ou par l'attraction de l'âme envers une chose, ou en bref, par une sensation de crispation (*qabḍ*) ou de contentement (*baṣṭ*). Comme par exemple lorsque nous comparons le miel avec la bile de sorte que la disposition naturelle (*al-ṭab'*) se détourne de lui. Comme aussi lorsque nous comparons l'irresponsabilité avec le courage, ou la lâcheté avec la prudence de sorte que la disposition naturelle soit attirée par eux" (p. 121). Pour une analyse du syllogisme imaginatif, et pour l'importante question de l'intégration par les philosophes de la tradition arabo-musulmane de la *Rhétorique* et de la *Poétique* dans l'*Organon*, cf. D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leyde / New York, 1990).

³³ *Le Livre de Science*, trad. française M. Agha et H. Massé (Paris, 1986), pp. 82-3.

³⁴ Dans le *T.A.S.* (IV, 2), la prophétie liée à l'imagination comme les rêves prémonitoires sont considérés comme le résultat d'une émanation de formes provenant sans intermédiaire des âmes célestes vers l'imagination de l'homme, qu'il soit endormi ou éveillé. Dans les *Mubāḥatāt*, en revanche, le philosophe professe que l'émanation provient de l'intellect agent, d'abord vers l'intellect de l'homme, ensuite vers l'imagination, laquelle imprime les images dans le sens

Les idées (*ma'ānī*) de toutes les choses qui se produisent dans le monde, passées, présentes et celles qu'Il veut faire advenir existent dans la Science du Créateur (*al-bārī*) et dans [celle] des Anges intellectuels d'une certaine façon; elles sont aussi présentes dans celle des âmes des anges célestes d'une autre façon [...]. Les âmes humaines ont une affinité plus grande avec ces substances angéliques qu'avec les corps sensibles. Là, il n'existe ni occultation (*iḥtiḡāb*) ni avarice (*buhl*). Le voile n'est dû qu'aux récepteurs en raison soit de leur immersion dans les corps, soit à cause du fait qu'ils sont obscurcis par les choses qui les attirent vers la direction inférieure.³⁵

Les âmes humaines reçoivent ainsi les images provenant des âmes des sphères célestes par l'intermédiaire de leur imagination. Cette réception survient pendant le sommeil, particulièrement à l'aube, lorsque l'âme est reposée (*T.A.S.*, IV, 2, p. 160). Ainsi s'expliquent les visions véridiques:

[...] Toutes les pensées passagères (*al-ḥawāṭir*) sont apaisées à ce moment-là et les mouvements dus aux apparitions se sont déjà calmés. Si l'imagination composante est à l'état de sommeil à ce moment-là et qu'elle n'est pas occupée avec le corps, que sa relation avec [la puissance] rétentive et formative n'est pas interrompue, mais qu'elle l'utilise, alors à plus forte raison son service au profit de l'âme sera meilleur. Car l'âme a besoin que ce qui lui est transmis *s'imprime* de façon fidèle dans cette puissance. Ce qui s'imprime, c'est soit l'image elle-même, soit ce qu'elle imite (*muḥākayātuhā*).

L'imagination du prophète, quant à elle, reproduit avec une parfaite fidélité les images reçues des sphères célestes. L'image produite par son imagination permet au prophète de forger l'allégorie et le symbole nécessaire à son discours. La parole prophétique est fondée dans l'activité de l'imagination du prophète:

Il arrive que l'imagination composante de certaines personnes soit créée extrêmement puissante et dominante de sorte que les sens ne puissent la soumettre et que la puissance formative ne se détourne pas de son service. De même leur âme est si puissante que le fait d'être présente aux sens ne l'empêche pas de regarder vers l'intellect et ce qui est au-delà. Il advient à ceux-là ce qu'il advient aux autres à l'état de sommeil, concernant cet état dont nous parlerons plus tard et qui est l'état de la perception par le dormeur de choses cachées qu'il expérimente telles qu'elles sont en elles-mêmes ou par leurs symboles. [Pour ce qui est des prophètes], la même chose leur advient à l'état de veille. Tantôt au cours

commun, afin qu'elles puissent être perçues, n° 858, éd. M. Bīdārfar (Qom, 1992), p. 306. Ce même passage se trouve dans les *Ta'liqāt*, éd. 'A. Badawī (Le Caire, 1973), p. 83. Ibn Sīnā retrouve ici la thèse farabienne, cf. *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḡila*, éd. cit., p. 52.

³⁵ *T.A.S.*, IV, 2, p. 158.

de cet état, ils cessent finalement de [percevoir] les sensibles et ils sont saisis par une sorte d'évanouissement, et tantôt ce n'est pas le cas. Parfois, ils voient un symbole de la chose pour la même cause que celle pour laquelle le dormeur se représente le symbole de ce qu'il rêve, chose que nous expliquerons plus tard et parfois il se représente *la chose telle qu'elle est (bi-ḥālihi)*. Quelquefois encore, il leur apparaît un reflet (*ṣabaḥ*) et ils s'imaginent que ce qu'ils perçoivent est un discours provenant de ce reflet et consistant en des paroles audibles qui peuvent être mémorisées, puis récitées. Il s'agit là de la prophétie propre à l'imagination compositrice.³⁶

En transcrivant sa vision à l'aide de mots, le prophète donne à entendre sa loi, qui est le fondement de l'ordre et de la cohésion sociale.³⁷ Fonction didactique et valeur symbolique, l'image véhiculée par la parole prophétique peut préparer à la spéculation philosophique, seule voie pour atteindre une science certaine:

Il ne convient pas [au législateur] de montrer qu'il conserve par devers lui une vérité qu'il cèle au peuple, il faut même qu'il ne tolère pas qu'une telle chose puisse arriver. Qu'il leur fasse au contraire connaître la majesté de Dieu et sa grandeur au moyen de symboles et d'images (*rumūz wa-amṭila*) qui sont dérivées des choses qu'ils considèrent comme majestueuses et grandioses [...]. Il n'y a pas de mal à ce que son discours contienne des symboles et des signes (*rumūz wa-iṣārāt*) qui puissent inviter à la recherche philosophique ceux qui sont naturellement disposés à la spéculation.³⁸

L'image produite dans le rêve et la vision prophétique n'est ni vraie ni fausse. Elle renvoie à autre chose, elle est *une représentation allégorique et mimétique* de ce qui a été saisi par les sens ou par l'intellect. Cette détermination de l'image comme doublure mimétique a une incidence forte sur le statut ontologique de l'image. Elle est appréhendée comme ce qui tient lieu de quelque chose, le re-présente et l'imité.

Comme l'image-vestige qui fait nécessairement suite à un épisode de perception sensible et tient lieu de ce qui est absent, l'image-imitation n'a de signification que par rapport à un modèle, qu'il soit sensible ou intelligible. Son statut ontologique est donc aussi celui d'un double qui ne peut être appréhendé que par rapport à ce qu'il imite avec plus ou moins de fidélité, et elle est aussi dotée d'une certaine matérialité en ce

³⁶ T.A.S., IV, 2, p. 154.

³⁷ *Al-Šifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, pp. 441-2; *Kitāb al-Hidāya*, éd. M. 'Abduh (Le Caire, 1974), pp. 298-9.

³⁸ *Al-Šifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, p. 443.

qu'elle s'imprime dans les puissances-organes. Ces deux sortes d'images qui ne se laissent concevoir que dans la relation à ce qu'elle représentent s'inscrivent bien dans la conception antique et médiévale de l'image comme double.

II. LA CONCEPTION DE L'IMAGE COMME CONTENU INTENTIONNEL

1. *Représentation et abstraction*

L'image n'a pas pour seule fonction de re-présenter ou d'imiter ce qui est absent dans le cadre de la doctrine avicennienne de la perception sensible. Elle est dotée d'une fonction cognitive importante dans le processus d'abstraction qui s'effectue sur les images transmises par les cinq sens pour les dépouiller progressivement des conséquents matériels qui y sont attachés, et ce, afin de disposer l'âme à recevoir les formes intelligibles de l'intellect agent. La thèse métaphysique de la nature commune sous-tend chez Ibn Sīnā une théorie riche et complexe de l'abstraction.³⁹ Le fait qu'en définitive les formes intelligibles émanent d'un principe transcendant ne signifie pas que ce processus soit inutile. Comme l'a montré D. N. Hasse,⁴⁰ la théorie de l'abstraction joue un rôle central dans le cadre de l'épistémologie avicennienne.

L'image produite par le sens commun et conservée dans l'imagination rétentive permet à l'âme de se soustraire à l'assujettissante présence du sensible. Elle constitue une première forme d'abstraction comme il l'explique dans la *Nağāt*, et dans le *T.A.S.*:

Quant à l'imagination rétentive (*al-ḥayāl wa-taḥayyul*) elle libère la forme abstraite de la matière plus intensément [que ne le font les sens], puisqu'elle la prend de la matière d'une manière telle qu'elle n'a pas besoin pour que la forme soit en elle de la présence de la matière [de cette forme]. Car même si la matière n'est plus présente aux sens (*al-ḥiss*) ou disparaît, la forme demeure dans l'imagination rétentive (*al-ḥayāl*). Son mode d'abstraction est tel qu'il rompt complètement la relation qui existe entre la chose conservée dans l'imagination et la matière, si ce n'est que l'imagination rétentive ne l'a pas abstraite des

³⁹ D. N. Hasse dans son article "Avicenna on abstraction" (p. 49) note que les deux doctrines ont été élaborées à la même période par Ibn Sīnā. Elles appartiennent à la période que l'auteur qualifie de "middle period", à savoir celle de la rédaction du *Traité de l'âme*, de la *Métaphysique* et de la *Logique* du *Šifā'* et aussi de la *Nağāt*, des *Mašriqiyyūn*.

⁴⁰ *Ibid.*

conséquents matériels. Les sens ni ne l'abstraient complètement de la matière, ni ne l'abstraient des conséquents matériels, alors que l'imagination rétentive (*al-ḥayāl*) l'a abstraite complètement de la matière, mais nullement des conséquents matériels. Car la forme qui est dans l'imagination rétentive est selon la même modalité que la forme sentie; [elle est appréhendée] selon une certaine quantité, une certaine qualité et une certaine position. Il n'est pas possible de s'imaginer une forme qui soit telle qu'elle puisse réunir l'ensemble des membres d'une même espèce.⁴¹

Chaque sens interne se distingue par un acte propre d'abstraction. L'imagination rétentive dont il est question ici ne nécessite pas la présence de l'objet imaginé, ce qui constitue un premier degré d'abstraction par rapport aux sens.

Quant au sens commun, il forge une première image qui abstrait l'objet perçu de la matière. On a vu dans l'exemple du mouvement du bâton que celui-ci n'est pas perçu dans le lieu (*al-ayn*) et selon la position (*al-waḍ'*) qui sont les siens dans la réalité sensible. Or, le lieu et la position sont des accidents liés à la matérialité.⁴² Le sens commun effectue une première distinction de l'essentiel et de l'accidentel au niveau de la perception sensible.

L'imagination composante, quant à elle, accomplit un travail d'association et de dissociation de ses représentations à partir de leur ressemblance commune. La capacité d'associer et de dissocier le contenu intentionnel des images à partir de leur ressemblance constitue une étape importante dans le processus d'abstraction. Cette activité cognitive permet de reconnaître une même nature commune représentée à travers diverses images distinctes. Cela permet d'appréhender que la nature commune "humanité" n'est pas liée à telle position, lieu, temps ou grandeur, puisque cette nature est la même dans toutes les images distinctes représentant tel homme ou tel autre dans un lieu donné et une position donnée; l'image représentant toujours un individu.⁴³

Le rôle de la puissance estimative est complexe. Contrairement à l'imagination composante, qui agit sans but précis, au hasard d'associations fortuites, la puissance estimative est une

⁴¹ T.A.S., II, 2, pp. 51-2.

⁴² T.A.S., p. 51.

⁴³ *Ibid.*, p. 52.

puissance judiciaire qui a la capacité de contrôler les représentations qu'elle produit.⁴⁴ Elle exerce ce que l'on pourrait appeler des variations éidétiques: elle se représente un être existant et opère sur l'image ou l'intention qu'elle en a forgée un travail de séparation ou de variation. Lorsqu'elle parvient à

⁴⁴ L'estimative est une puissance judiciaire. Comme telle, elle intervient dans tous les jugements relatifs au sensible. C'est elle qui intervient dans les jugements mettant en cause des émotions comme la colère, la peine, le désir, etc. C'est d'elle que procède la plupart des activités animales (*T.A.S.*, IV, 1, p. 148). Le jugement (*ḥukm*) porté sur le sensible ne peut être identifié ni à l'affection sensorielle, ni au jugement intellectuel (*al-taṣḍīq*), qui porte sur les intelligibles. Ainsi, en ce qui concerne les réalités sensibles, l'activité judiciaire de l'âme est assignée à l'estimative, qui gouverne toutes les puissances perceptives (*T.A.S.*, IV, 3, p. 162). La puissance estimative formule des jugements qui dans certains cas peuvent être utiles à l'intellect, mais qui parfois se trouvent être en conflit avec lui. Parmi les jugements issus de l'estimative, certains sont vrais et d'autres faux. Comme exemple de jugement faux, Ibn Sīnā donne: "Le monde se termine dans le vide" (*Naḡāt*, p. 116). En ce qui concerne les jugements vrais de l'estimative, c'est par exemple le fait que cette puissance ne peut se représenter deux corps dans un même lieu, l'intellect juge alors qu'un même corps ne peut être en même temps dans deux lieux différents. La force des jugements issus de l'estimative est telle qu'ils restent valides pour l'estimative, alors même qu'ils sont infirmés par l'intellect: "Ces jugements sont extrêmement puissants pour la pensée discursive. Seul l'intellect détruit certains de ces jugements qui, bien qu'ils soient détruits, demeurent dans l'estimative. C'est la raison pour laquelle ils ne se distinguent pas au commencement des prémisses rationnelles. Leur ressemblance est due au fait que la disposition naturelle (*al-fiṭra*) les certifie de la même manière qu'elle certifie les prémisses rationnelles. Pour avoir une idée de ce qu'est la disposition naturelle (*fiṭra*), que l'on s'imagine soi-même comme se produisant dans le monde d'un coup, en étant mature et raisonnable, mais n'ayant eu connaissance d'aucun point de vue, n'ayant adhéré à aucune doctrine, n'ayant fréquenté aucune communauté, n'étant entré en contact avec aucun ordre politique, mais ayant observé les objets sensibles, et en ayant dégagé les représentations imaginatives. Puis, [ayant imaginé tout cela], que l'on présente à sa pensée discursive (*dihn*) une chose [quelconque], et que l'on exerce le doute à son égard. Si le doute est possible, alors la disposition naturelle ne certifie pas [cette chose]. Si le doute n'est pas possible, la disposition naturelle la certifie" (*ibid.* p. 117; pour une partie de cette citation, nous avons repris la traduction qu'en a faite A. Hasnawi dans "La conscience de soi chez Avicenne et Descartes", dans J. Biard et R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Âge* [Paris, 1997], pp. 283-91, p. 288). Il existe une disposition naturelle liée à l'intellect, qui conduit toujours au vrai, et une autre liée à l'estimative par laquelle on obtient parfois le vrai et parfois le faux. Tant que son jugement porte sur le sensible, la puissance estimative est fiable, mais dès qu'elle outrepassse ce domaine, alors elle se trompe. Ainsi, l'estimative est utile à l'intellect jusqu'au point où celui-ci établit des vérités qui outrepassent les limites de l'estimative; alors le lien de collaboration, où l'estimative joue le rôle d'instrument, s'inverse: l'estimative résiste aux vérités qu'elle a aidé à établir. En se fondant sur sa propre disposition naturelle et sur les prémisses rationnelles, le jugement intellectuel peut accepter ou refuser le jugement de la puissance estimative. Les dispositions de l'estimative conduisent parfois au vrai et parfois au faux alors que celles de l'intellect conduisent toujours au vrai.

séparer cette image de tous les conséquents matériels qui y sont attachés, cela signifie que l'être individuel représenté par cette notion n'est qu'accidentellement réalisé dans la matière, comme c'est le cas du carré. Si ce travail de dépouillement échoue, cela indique que l'être individuel représenté ne se réalise que dans la matérialité:

Les existants qui n'ont d'existence qu'en tant qu'il est possible qu'ils soient mêlés au mouvement⁴⁵ se divisent en deux: soit ils sont tels qu'il ne serait pas valide les concernant de les séparer de la matière, ni selon la subsistance (*qiwām*), ni selon l'acte de l'estimative (*wahm*) [...]; soit tels que cela est valide selon l'acte de l'estimative, mais pas selon la subsistance.⁴⁶

Cette activité de séparation de l'estimative joue un rôle central dans le cadre de l'épistémologie avicennienne.⁴⁷ Ainsi, dans le

⁴⁵ Dans ce qui précède immédiatement, Avicenne a donné comme exemple de formes "qui n'ont pas d'existence sinon en tant qu'il est possible qu'elles soient mêlées au mouvement" l'"humanité ou la quadrature".

⁴⁶ *Al-Šifā', al-Mantiq, al-Madḥal (Isagoge)*, éd. G. Anawati, M. al-Khadir, F. al-Ahwani (Le Caire, 1952), pp. 12–13. Cette division correspond à celle entre formes corporelles et mathématiques. Ce passage est cité par D. Black, "Estimation (*wahm*) in Avicenna", p. 235.

⁴⁷ Dans ses traités sur l'âme, Ibn Sīnā utilise un argument célèbre connu sous le nom de l'argument de "l'homme volant" pour établir la substantialité de l'âme humaine. L'argument repose sur la capacité dont est dotée l'estimative de dépouiller une image donnée de tous ses conséquents matériels afin de distinguer l'accidentel de l'essentiel. Au terme de ce processus, les organes externes, les organes internes et jusqu'à l'organe principal qu'est le cœur sont tous progressivement séparés par l'estimative de la notion "homme". Il apparaît donc que tous ces attributs ne sont que des conséquents adjoints à la quiddité homme par la matérialité. Voici cet argument tel qu'il est développé dans la *Risāla al-Aḥwāyia fī al-ma'ād (L'Épître sur le Retour)*: "S'il semble bon à l'homme d'examiner attentivement la chose en vertu de laquelle on dit de lui: "lui" et qu'il dit de lui-même: "moi", il s'imagine (*yuhayyal lahu*) qu'il s'agit de son corps (*badanuhu wa-ḡasaduhu*). Puis, s'il réfléchit et médite, il saura que même si sa main, son pied, ses côtes et le reste de ses membres externes ne faisaient pas partie de lui comme quelque chose de son corps, cette intention (*ma'nā*) qu'il désigne [en disant "je"] ne disparaîtrait pas. Dès lors, il saura que ces parties de son corps ne font pas partie de cette intention de lui-même. [Il peut poursuivre cet effort] jusqu'à ce qu'il parvienne aux organes principaux, comme le cerveau, le cœur, le foie et [les organes] semblables. Pour une grande part d'entre eux, lorsqu'ils sont séparés [par l'imagination], cela n'entraîne pas la disparition immédiate de cette réalité qui est la sienne, mais cela advient peut-être après un temps plus ou moins long; mais le cœur et le cerveau subsistent. Quant au cerveau, on peut supposer qu'une partie en soit séparée et que cette intention [que l'homme a] de lui-même subsiste. Quant au cœur, cela n'est pas possible le concernant dans la réalité (*fī al-wuḡūd*), mais cela est possible par l'imagination (*fī al-tawahhum*). Car l'homme sait que son être individuel (*anniyya*) ([celui] dont nous parlons) est, alors qu'il lui est possible de ne pas savoir dans le même temps qu'il a un cœur, ni comment est ce cœur, ni ce qu'il est ni où il se situe"

Livre de Science (*Danešnameh 'alā'ī*), alors qu'il réfléchit à la nature du concept intelligible, le philosophe est conduit à fonder son unité et son indivisibilité et il assigne cette tâche à l'estimative. Après avoir distingué les concepts (*al-ma'ānī*) en deux sortes: le concept simple comme celui d'être ou d'unité, qui n'a pas de parties, et le concept qui a des parties, comme celui d'homme qui vient du concept de rationalité et de celui d'animalité; cette composition ne signifiant pas que ce concept n'est pas doté d'unité, Ibn Sīnā ajoute: "homme en tant qu'homme est un concept un, étant donné que ni raisonnable à soi seul, ni animal à soi seul ne sont homme, mais que, au contraire, c'est l'ensemble des deux qui est une unité une. Maison, en tant que maison, est un concept un, bien qu'il comporte des parties; [de même], homme est intelligible en tant qu'une unité".⁴⁸ Puis, il ajoute que si l'estimative ne peut diviser un concept donné dans la représentation qu'elle en fait, cela signifie que ce concept est indivisible et constitue une unité élémentaire:

Les intelligibles simples et les intelligibles composés sous leur aspect d'unité *ne sont pas divisibles par imagination*; donc en tant qu'[ils sont une] unité, ils ne subsistent pas dans un corps ou dans une chose diffuse en un corps. Par conséquent, leur réceptacle est une substance qui se

(*al-Risāla al-Aḥwāyīya fī amr al-ma'ād*, pp. 94-5). Il existe deux autres versions de cet argument dans le *T.A.S.*, l'une au livre I, 1, p. 13 où le philosophe cherche à établir à l'aide de cet argument la substantialité de l'âme humaine; et l'autre au livre V, 7, p. 225 où le même argument permet d'établir que sans rien connaître de son corps, l'homme a connaissance de l'unité de son être. Pour l'analyse de ces arguments, cf. Hasnawi, "La conscience de soi chez Avicenne et Descartes", dans Biard et Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Âge*, pp. 283-91, et notre *Avicenne. L'âme humaine*, pp. 108-9.

À propos du terme "anniyya" qui apparaît dans le passage traduit. Dans l'article qu'elle consacre à ce terme M.-T. d'Alverny note que c'est dans les traductions des textes grecs et dans les ouvrages des premiers philosophes de langue arabe qu'il faut chercher l'origine des sens divers que recouvre l'*anniyya*. M.-T. d'Alverny parvient à la constatation suivante: "le terme *anniyya* est employé avec un sens d'affirmation existentielle, qui peut correspondre à, verbe, ou à, quod" ("Anniyya-Anitas", dans *Mélanges offerts à Etienne Gilson* [Toronto / Paris, 1959], pp. 59-91, p. 73). Cf. aussi S. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leyde, 1964), p. 94-7. Voir surtout G. Endress et D. Gutas (éds.), *A Greek and Arabic Lexicon*, fasc. 4 (Leyde / New York / Cologne, 1997), pp. 428-36, qui analyse systématiquement les occurrences du terme dans les traductions gréco-arabes, et G. Serra, "Due studi arabo-latine, I. Note in margine a 'anniyya-anitas'", *Medievo*, 19 (1993): 27-66.

⁴⁸ *Le Livre de Science*, trad. Achena et Massé, p. 72.

refuse à être susceptible *de division par imagination* et de mélange à un corps.⁴⁹

L'estimative peut forger des intentions non seulement des êtres individuels, mais aussi des concepts. Ainsi, toute réalité, qu'elle soit sensible ou intelligible, peut être représentée dans l'estimative par le biais d'une image ou notion sur laquelle elle va pouvoir opérer son travail de séparation. Cette image donne à connaître un des modes d'être de la quiddité ainsi représentée, et ce travail de l'estimative permet de surcroît de distinguer l'ordre sensible de l'ordre intelligible.

Or, dans le cadre de la théorie de la connaissance avicennienne, il est primordial de pouvoir distinguer la forme sensible de la forme intelligible. La seconde n'est pas le résultat d'une abstraction à partir de l'image issue de la perception sensible, elle relève d'un autre ordre, et le statut ontologique de ces deux entités diffère radicalement, comme nous le verrons.

L'ordre de l'intelligibilité est autonome. L'intellect séparé possède son objet propre de même que la représentation sensible possède son objet propre. L'intellect de l'homme ne se tourne pas vers le sensible pour y chercher l'universel, celui-ci ne s'y trouve pas. L'universel ne se laisse pas tirer du sensible.

La question qui se pose alors est celle de la relation qu'entretiennent entre eux ces deux ordres. Il ne s'agit pas d'un rapport de participation, le sensible n'étant pas conçu comme l'image de l'intelligible, puisque, dans le cadre de la métaphysique avicennienne, il faut distinguer l'universel au sens large qui désigne la nature commune de l'universel au sens strict qui inclut la prédicabilité à l'égard de tout individu:

Donc lorsque nous disons que la nature universelle est existante dans les singuliers, nous n'entendons pas cette nature en tant qu'elle serait universelle selon ce [dernier] aspect de l'universalité [*i.e.* l'universel de l'universel défini précédemment], mais nous voulons dire que c'est la nature en tant que l'universalité lui arrive accidentellement qui est existante dans les singuliers: en tant qu'elle est une nature c'est une chose, et en tant qu'elle est susceptible de donner lieu à l'intellection d'une forme universelle, c'est une autre chose.⁵⁰

C'est la doctrine de la nature commune qui permet d'assurer la correspondance entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73. Il s'agit bien ici de l'estimative. Le terme persan est également *wahm*; édition du texte persan, *Dānešnāme-ye 'Alā'ī, Ṭabī'īyyāt II*, éd. M. Mu'īn (Téhéran 1951-1952), p. 116.

⁵⁰ *Šifā', Métaph.*, V, 2, p. 211 lignes 9-11; trad. Geoffroy, p. 678.

L'homme senti, l'homme imaginé ou l'homme suspendu dans le vide représenté par l'estimative, ou encore l'homme conçu comme un genre dont la définition comprend tous les individus de l'espèce: toutes ces représentations ont un point commun, la nature de l'homme prise en elle-même. La doctrine métaphysique de l'indifférence ontologique de l'essence apparaît comme l'arrière-plan dans lequel se dessine la doctrine de la représentation avicennienne. À deux reprises, dans des passages consacrés à la représentation, Ibn Sīnā évoque l'existence d'une correspondance entre les images et les formes intelligibles dans des passages.

Dans le *Livre des Discussions*, où il est interrogé sur la relation qu'entretient l'intellect avec les formes imaginées. La réponse, quelque peu énigmatique, laisse entendre que seule la "correspondance" qui existe entre ces deux formes rend possible le fait pour l'intellect d'avoir accès aux formes imaginées. Que peut-être cette correspondance sinon la nature commune?

Question: Comment l'intellect peut-il consulter les formes imaginées alors qu'elles ont des positions dans des corps dotés de positions ou de puissances corporelles, alors que celui-là est séparé?⁵¹

Réponse: Cela poserait un problème si [l'intellect] les prenait [de l'imagination] sous cette forme phantasmatique sous laquelle elles se présentent. Mais s'il y a entre [ces formes imaginées] et l'intellect qui appartient à nos âmes *une certaine correspondance* grâce à laquelle nos âmes vont subir une certaine impression afin de les préparer à recevoir une impression [de la part de l'intellect] d'en haut, alors cela n'a rien d'étonnant. En effet, il y a entre nos âmes et nos corps un certain lien grâce auquel l'une subit une action de la part de l'autre.⁵²

Dans le *T.A.S.*, il est aussi question de "correspondance" entre les formes issues de la représentation sensible et les formes intelligibles:

Lorsqu'advient à l'âme rationnelle, par la médiation de l'illumination (*išrāq*) de l'intellect agent, une certaine relation à cette forme, alors commence d'être (*ḥadaṭa*) en elle – provenant de lui –, quelque chose (*šay'*) qui est du même genre [que cette forme] d'un certain point de vue et qui ne l'est pas d'un autre. De même, que lorsque la lumière (*al-ḍaw'*) tombe sur les choses colorées, cela produit dans la vision une impression (*aṭar*) venant d'elles qui n'est pas de tout point de vue semblable à [la

⁵¹ Nous avons retenu la leçon donnée dans l'apparat critique: *wa-ḍalika mufāriq* et non *wa-tilka hiya mufāriqa* comme dans le texte.

⁵² *Livre des Discussions, Kitāb al-Mubāḥaṭāt*, éd. M. Bīdārfar (Qom, 1992), p. 90, n° 164-165.

lumière].⁵³ Ainsi les choses imaginées qui sont des intelligibles en puissance (*ma'qūlāt bi-al-quwwa*) deviennent des intelligibles en acte – non elles-mêmes, mais ce qui est recueilli d'elles; ou encore comme si l'impression qui est obtenue par l'intermédiaire de la lumière à partir des formes sensibles n'est pas elle-même ces formes mêmes, *mais qu'il s'agit plutôt d'une autre chose qui leur correspond* (*munāsib lahā*) et qui prend naissance grâce à la médiation de la lumière dans le réceptacle (*al-qābil*) qui [leur] fait face (*al-muqābil*). De la même manière, lorsque l'âme rationnelle consulte ces formes imaginées et que la clarté de l'intellect agent entre en jonction (*ittaṣala*) avec elle selon un certain mode de jonction, elle est disposée à ce que commencent d'être en elle – grâce à la lumière de l'intellect agent – les abstractions de ces formes [débarrassées] de leurs impuretés.⁵⁴

La matière de toute représentation est la nature commune prise dans son indétermination naturelle sur laquelle l'intellect n'a pas besoin d'opérer d'abstraction d'abord afin de pouvoir l'universaliser ensuite. L'intellect humain adjoint à la nature commune l'universalité, et la représentation sensible la conçoit avec une différence individuante qui a pour conséquence de la singulariser. Lorsque l'intellect appréhende une forme intelligible universalisée, comme l'humanité, il s'agit d'une quiddité accompagnée de l'intention de l'universalité. Cette opération n'est pas une abstraction au sens strict, on l'a vu. L'intellect ne trouve pas directement l'universel dans le réel. Il ne s'agit pas ici de dépouiller l'image pour dégager l'universel qui y est contenu. La quiddité en elle-même n'est pas singulière, il n'est pas nécessaire de la dépouiller de sa singularité. L'intellect apparaît comme la seule puissance capable d'appréhender l'universel, mais cet universel n'est pas tiré du sensible.⁵⁵ La

⁵³ Pour la traduction de cette phrase, nous avons suivi la version latine qui donne un sens satisfaisant alors que l'arabe semble corrompu à cet endroit, cf. *Avicenna Latinus, Liber de anima IV–V*, éd. S. Van Riet (Louvain / Leyde, 1968), p. 128. Ce passage a également été traduit par D. N. Hasse ("Avicenna on abstraction", p. 54), mais nous ne retenons pas sa compréhension de l'arabe pour cette phrase.

⁵⁴ V, 5, pp. 208–9.

⁵⁵ L'universel est l'objet de l'intellect humain par une forme intelligible qui le représente. L'intellect est une puissance capable de composer et de diviser l'universel par le jugement et de le lier par le syllogisme. Comme tel, il se distingue de la sensibilité et il possède un objet distinct de celui des sens. Cependant ce n'est pas l'intellect de l'homme qui produit cet objet; ce n'est pas son objet propre. Dans l'intellect humain la forme n'est qu'en tant qu'elle est intelligée en acte. Ibn Sīnā refuse l'existence d'une mémoire intellectuelle (*T.A.S.*, V, 6, p. 215), et pour lui, l'intellect n'intelligé la forme que lorsqu'il est en jonction avec l'intellect agent. Les formes intelligibles permettent à l'homme de réaliser sa perfection propre, mais il ne les produit pas. Il peut seulement se

doctrine de la représentation, interprétée comme nous venons de le faire à la lumière de la doctrine métaphysique de la nature commune confère aux images issues de la représentation sensible un statut singulier; elles peuvent difficilement être assimilées à des doublures du réel, puisque leur fonction n'est pas de donner à connaître en le redoublant quelque chose de la réalité extérieure. Ces images ne sont pas des doubles, elles ne re-présentent pas un modèle sensible ou intelligible. Elles n'ont pas pour fonction de dupliquer un modèle afin de procurer un ersatz de celui-ci en son absence. Les images-vestiges se forment dans les puissances-organes comme par réification et ont le statut de quasi-chose, comme nous l'avons vu. On peut donc se demander quel est le statut ontologique des différentes images – sensible, imaginée, objet de l'estimative – par lesquelles différents modes d'être de la même quiddité nous sont donnés à connaître.

2. *L'image comme entité matérielle*

Une analyse des textes consacrés par Ibn Sīnā à la question laisse apparaître que le philosophe ne conçoit pas l'image autrement que comme une entité matérielle. On a vu que cette caractérisation de l'image dépend de sa détermination comme image-vestige ou image-imitation, bref comme doublure. Il semblerait donc que la nature particulière de l'image comme représentation d'un des modes d'être d'une quiddité donnée ne soit pas prise en compte par Ibn Sīnā. Nous reviendrons sur les raisons de cette lacune du système avicennien plus loin.

Ainsi, dans un long passage du *T.A.S.*⁵⁶ dont nous ne traduisons ici qu'une partie, Ibn Sīnā établit que l'image quelle qu'elle soit se distingue de la forme intelligible en ce qu'elle se caractérise par sa matérialité. Pour mener à bien sa démonstration, il prend l'exemple de trois carrés:

[Prenons] la forme d'un carré *abcd*, qui a une quantité, une position et une qualité définies, ainsi que des angles distincts numériquement. Supposons qu'il y ait deux autres carrés [*aefg* et *bklm*] exactement

disposer à les recevoir et se tourner vers l'intellect séparé duquel elles procèdent. Ces formes sont dotées d'une unité en soi et par soi dans les intellects séparés où elles ne sont représentées qu'en acte. Le paradoxe de cette doctrine est que les puissances sensitives ont un objet propre, alors que l'intellect, puissance noble par excellence, non seulement ne produit pas son objet, mais ne reçoit la forme intelligible que temporairement et ne la conserve pas.

⁵⁶ *T.A.S.*, IV, 3, pp. 167–71.

identiques l'un à l'autre et adjacents à ses deux angles *a* et *b*. Bien que chacun de ces carrés ait un côté déterminé, ils sont identiques quant à la forme. La totalité [de cet assemblage] – à savoir la forme d'une figure dotée de côtés, singulière et une numériquement – s'imprime fermement dans l'imagination. Le carré *eafg* est différent numériquement du carré *bkln* et il est situé à sa droite dans l'imagination, distinct de lui par une position représentée et désignée dans l'imagination. La différence des deux carrés est nécessairement due soit à la forme de la quadrature elle-même, soit à un accident propre à la quadrature et distinct de la forme même de la quadrature ou encore à la matière dans laquelle cette forme s'imprime.⁵⁷

Ibn Sīnā cherche à établir que l'image est nécessairement matérielle. S'il est possible de percevoir que l'un des carrés est à gauche du carré central et l'autre à droite, c'est pour la raison unique que dans la matière qui constitue l'imagination-organe, l'un est *réellement* imprimé à droite et l'autre à gauche. C'est donc la dernière solution de l'alternative citée plus haut qui est retenue après un long raisonnement.

La forme imaginée est spatiale, elle s'apparente au sensible, c'est une entité singulière dotée de qualités singulières par lesquelles elle se distingue radicalement de toutes les autres formes imaginées. Cependant, elle n'a pas d'unité interne; l'unité lui est conférée par la matière dans laquelle elle inhère et sa divisibilité dépend aussi de son lieu d'inhérence. Cette caractéristique la distingue radicalement de la forme intelligible qui, comme le montre le philosophe dans une démonstration complexe (*T.A.S.*, V, 2, p. 187), porte en soi son principe d'unité et d'identité, et ne peut en conséquence inhérer dans la matière divisible. L'image peut être comparée à un reflet (*šabah*); son lieu d'inhérence est matériel. Sa singularité est le résultat de son inhérence dans une puissance corporelle. La forme intelligible, quant à elle, est unique et indivisible par soi.⁵⁸ Elle constitue un tout par soi et non par réunion. Elle n'est divisible ni en puissance ni en acte; c'est la raison pour laquelle elle ne peut inhérer dans une matière. L'intellect se distingue par sa capacité à accueillir de telles formes, à les synthétiser afin de produire une représentation et un jugement intellectuels.⁵⁹ Les

⁵⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁸ *T.A.S.*, V, 2, p. 187. Nous résumons ici l'essentiel de la longue argumentation (pp. 187–92) que développe Ibn Sīnā au chapitre 2 du livre V du *T.A.S.*, afin de prouver qu'une forme intelligible ne peut inhérer dans une matière et ne peut donc de ce fait être appréhendée par une puissance corporelle.

⁵⁹ Ibn Sīnā montre qu'il est possible de se représenter par l'intellect le même carré une fois à gauche et une fois à droite, alors que le carré imaginé est

objets que l'esprit conçoit et considère ne sont pas les objets issus de l'expérience sensible ni ceux de l'imagination. Ils relèvent d'un ordre à part.

L'image est déterminée comme une entité matérielle, spatiale, qui se constitue par impression dans une puissance-organe. Or, l'image conçue comme représentation intentionnelle indépendante d'un modèle qu'elle re-doublerait ne se laisse pas aisément caractériser comme entité matérielle dans la mesure où il ne s'agit pas d'une image au sens d'un *eidolon*,⁶⁰ à savoir un double qui a le statut d'une quasi-chose et qui ne se laisse appréhender que dans la relation à ce qu'il représente. Mais il semblerait que l'intuition du philosophe par laquelle il appréhende le contenu de la représentation autrement que comme une simple doublure déborde le cadre conceptuel général qui structure sa théorie de la connaissance.

La conception qui détermine l'image comme double s'inscrit dans un horizon épistémique dans lequel l'image n'est pas dotée du statut d'une entité physique qu'il faut prendre pour objet d'étude, mais comme un reflet qui ne peut être conçu qu'en relation avec ce qu'il reflète.⁶¹ La réalité, qu'elle soit sensible ou intelligible, est ce qui doit être connu, et la vérité de ce qui la représente se juge à l'aune de la conformité ou de la non conformité à son égard. L'image vraie est celle qui donne à connaître, sans trop la déformer, la réalité qui lui sert de

nécessairement ou à gauche ou à droite. De la même manière, l'intellect peut concevoir une chose à la fois blanche et noire, alors même qu'il juge que la même chose ne peut être à la fois blanche et noire. Imaginer ne permet pas de s'abstraire des conditions matérielles de la perception sensible. Alors que par l'intellection, il est possible de concevoir ce qui en aucun cas n'est donné à voir, le cube complet pour reprendre l'exemple des théoriciens modernes de la perception, qui ne peut, dans le cadre de la théorie de la connaissance avicennienne, être représenté par l'imagination ou l'estimative: "[. . .] L'intellect intellige la noirceur et la blancheur ensemble et en même temps du point de vue de la représentation. Mais du point de vue du jugement (*al-taṣḍīq*), il est impossible que leur lieu d'inhérence soit unique [*i.e.* il est impossible de juger que la même chose est blanche et noire]. Quant à l'imagination, elle ne les représente pas ensemble ni du point de vue de la représentation ni de celui du jugement. Car son acte est uniquement selon la modalité de la représentation et pas autre chose. Lorsque tu sais cela concernant l'imagination, tu le sais à propos de l'estimative, qui ne perçoit les choses qu'attachées à une forme singulière imprimée comme nous l'avons montré" (*T.A.S.*, IV, 3, p. 171).

⁶⁰ Pour cette notion, cf. l'article "Eidolon, Eikon, Bild", dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sous la direction de J. Ritter (Darmstadt, 1972-), t. II, pp. 330-2.

⁶¹ Cf. Simon, *Le regard, l'être et l'apparence* (cité n. 1).

modèle; l'image fautive, celle qui la distord de sorte qu'elle ne soit plus reconnaissable. Or, le statut de l'image tel que semble l'esquisser la doctrine avicennienne de l'abstraction successive interprétée dans le cadre de la doctrine de la nature commune est difficilement compatible avec la conception de l'image comme double. Dans un cas, l'image représente un mode d'être singulier de la quiddité; dans l'autre, elle re-présente une réalité donnée, qu'elle duplique avec plus ou moins de fidélité.

À cette difficulté s'ajoute la distinction qu'effectue Ibn Sīnā entre puissance qui appréhende par soi et puissance qui appréhende au moyen d'organes. Seul l'intellect intellige par soi, sans l'aide de quelque organe que ce soit. On a vu que cette thèse conduit le philosophe à penser que seule la forme intelligible est indivisible par soi, dotée d'une unité par soi. L'image, elle, n'a pas d'unité élémentaire, c'est une agrégation d'impressions distinctes issues de la perception sensible. Cette analyse repose sur une doctrine psychologique fondée sur le dualisme de l'âme et du corps. Ce dualisme psychologique amortit l'incidence que la doctrine métaphysique de l'indifférence ontologique de l'essence aurait pu avoir sur la théorie de la connaissance avicennienne. Alors que la quiddité est en elle-même indifférence au fait d'être matérielle, ou pas, universelle ou pas, l'un des principes clefs de cette théorie de la connaissance est la distinction opérée entre les puissances susceptibles d'appréhender l'universel et celles qui ne peuvent saisir que le particulier. Comment harmoniser dans un même système la doctrine de la nature commune avec une doctrine psychologique qui caractérise les puissances de l'âme en fonction de la relation plus ou moins étroite qu'elles entretiennent avec la matière?

La doctrine psychologique repose sur le postulat d'une similitude entre l'agent et le patient; seul ce qui est matériel peut saisir ce qui est matériel et seul ce qui est immatériel peut saisir ce qui est immatériel.⁶² L'adoption de ce postulat est une caractéristique de la science antique⁶³ repris par Ibn Sīnā. Intégré dans le système avicennien, ce réquisit limite la portée de l'une des intuitions majeures du philosophe. Alors que la théorie de la nature commune ou de l'indifférence ontologique de l'essence renouvelle la question du statut ontologique de

⁶² Ce principe est énoncé par Ibn Sīnā en *T.A.S.*, V, 2, p. 187.

⁶³ Ainsi que le montre G. Simon à propos de l'optique, *Le regard, l'être et l'apparence*, pp. 32 sq.

l'universel et permet d'appréhender l'universalité sans relation avec l'existence, rompant par là même le lien entre l'universel et la matière – l'universel ne se définissant pas prioritairement comme ce qui n'est pas matériel, mais comme ce qui peut être intentionnellement prédiqué de plusieurs –, le postulat en question repose en revanche sur une conception de l'universel où ce dernier est défini par son absence de relation avec la matière.

Cette double orientation de la théorie de la connaissance avicennienne retentit sur le statut ontologique de l'image. Alors que la thèse de l'indifférence de la nature commune autorise à dégager l'image de son statut de doublure, d'ersatz plus ou moins fidèle d'une réalité concrète, sa caractérisation comme apparition matérielle de quelque chose qu'elle représente, l'inscrit dans le cadre de la conception antique de l'*eidolon*, doublure plus ou moins précise d'un modèle, entité inaccessible au sens, mais douée d'une certaine matérialité par laquelle elle se manifeste.

Nous avons mis au jour deux orientations distinctes dans la doctrine avicennienne de la représentation. Dans l'une, Ibn Sīnā réaffirme l'union intime qui lie l'image aux données sensibles ainsi que l'enseigne Aristote dans le *De anima* (428 b 10–15), et il y conçoit l'image comme un double dont la fonction est de re-présenter un modèle qui lui préexiste conformément à la conception aristotélicienne. Dans l'autre, il dissocie l'image de la sensation, et une vive intuition, nourrie par sa doctrine métaphysique de l'indifférence ontologique de l'essence, le conduit à concevoir l'image comme un contenu intentionnel qui représente un mode d'être de la quiddité appréhendée. Même si les principes de l'épistémologie d'Ibn Sīnā ne l'autorisent pas à reconsidérer le statut ontologique de l'image, le traitement qu'il fait de cette notion illustre de manière exemplaire sa position vis-à-vis de la tradition aristotélicienne. Ses intuitions fondamentales marquent une rupture à son égard et inaugurent des perspectives philosophiques nouvelles.