

ÉTUDES

χώρα • REAM, 2/2004, pp. 5-20

L'«AUGUSTINISME AVICENNISANT» AU XII^e SIÈCLE:
UN EFFET DE MIRAGE

Jean Jolivet

L'objet de cette étude est d'examiner le bien-fondé d'une notion historique introduite par Étienne Gilson il y a trois quarts de siècle. Je voudrais en examiner la pertinence et les limites exactes, examiner, en ce qui concerne spécifiquement le XII^e siècle, les exemples qui en ont été présentés par l'éminent médiéviste; voir, à l'occasion d'un débat qui a précocement résulté, si l'on ne peut inverser la formule et parler plus vaguement mais – ce qui est paradoxal – plus exactement, d'un *avicennisme augustinisant*. Il s'agira donc d'historiographie et d'histoire. Le lieu initial de la recherche se situe dans la seconde moitié du XII^e siècle (période avant laquelle on ne pourrait parler d'avicennisme dans le monde chrétien, l'Occident); et, dans une certaine mesure, dans le début du treizième. Est-il utile de préciser que je n'ai aucunement l'intention de minimiser, s'agirait-il d'un point spécial et limité, le travail d'Étienne Gilson? Ce sera bien plutôt une manière de recueillir son exemple que d'analyser quelques textes pour se demander s'il faut s'en tenir, à leur sujet, à la caractérisation qu'il en a imaginée; ou s'il ne faut pas plutôt rectifier la perception qu'il en a pu avoir. Nous commencerons par une chronologie historiographique qui constituera une première partie; ensuite nous passerons à quelques textes-clés désignés par Gilson lui-même.

La formule «augustinisme avicennisant» apparaît pour la première fois dans un texte mémorable, l'article liminaire du premier volume des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*; il est écrit par Étienne Gilson et intitulé «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin»

(pp. 5-127)¹. D'emblée son auteur insiste sur l'importance historique de ce sujet: «on s'accorde généralement», écrit-il, «à considérer la substitution d'une nouvelle synthèse doctrinale à celle de saint Augustin comme l'événement philosophique le plus important qui se soit produit au cours du XIII^e siècle»; et il désigne aussitôt ce qui est à son avis le point critique où s'effectue la dissociation entre «l'ancienne scolastique» et la nouvelle: c'est la «théorie de la connaissance» (p. 5). Le syntagme «augustinisme avicennisant» donne son titre à la 3^e section de la partie III de l'article, laquelle est intitulée «L'avicennisme» (p. 80; la 4^e section s'intitule «La critique thomiste de l'augustinisme avicennisant»). Je ne résumerai pas cet article dans son ensemble et me bornerai, pour l'instant, à en présenter très brièvement ce qui est nécessaire à la suite de mon analyse. Je relève d'abord que l'attention de Gilson avait été éveillée par un point particulier de la critique thomasiennne de l'avicennisme: celle qui est dirigée contre Guillaume d'Auvergne (évêque de Paris en 1228, mort en 1249). L'essentiel en est que Guillaume, en niant que l'âme humaine dispose d'un intellect agent propre, se conforme à ce sujet à la doctrine d'Avicenne; mais qu'il s'en sépare aussi en ce qui concerne le dispensateur de l'illumination: ce n'est pas selon lui l'Intellect agent, l'intelligence de la dernière sphère céleste, qui nous confère les intelligibles, c'est Dieu – et ici il se range du côté d'Augustin. Poursuivant son enquête, Gilson, dans cette troisième section de la troisième partie, examine les doctrines de plusieurs théologiens postérieurs à Guillaume sur le point précis que l'on vient de dire. Ainsi Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure représenteraient plus ou moins nettement un «augustinisme aristotélisant». D'autre part – et même en admettant qu'il est «fort difficile de trouver un philosophe qui ait enseigné, sans réserve et expressément, la doctrine de Dieu intellect agent» (p. 104) – Gilson attribue cette thèse, sous cette clause, à Roger Bacon, lequel se range explicitement aux côtés de Guillaume d'Auvergne, de Robert Grosseteste, d'Adam de Marsh. Selon l'avant-dernier cité les anges relaient Dieu pour la création et l'illumination des âmes; Jean Peckham est difficile à situer. Mais de Roger Bacon, Gilson cite (p. 105, n. 1) des formules très claires: «l'illumination des

1. Le titre de cet article est provocant; l'un de ses enjeux est de souligner les différences de fond entre les synthèses scolastiques élaborées au cours du XIII^e siècle et les stratégies *philosophiques* qu'elles impliquent, indépendamment de leur révérence commune pour s. Augustin. L'arrivée dans le monde latin de l'ensemble du corpus d'Aristote et de ses deux grands exégètes «arabes» avait remis en cause l'ensemble des références des théologiens du siècle précédent, dont les principales étaient un Platon très mal connu, et Augustin; il incombait donc aux historiens d'analyser les effets de cette redistribution. Étienne Gilson a joué, on le sait, un rôle capital dans ce travail essentiel de mise au point.

philosophes en sa totalité vient de Dieu»; «l'intellect agent, c'est Dieu à titre principal et, secondairement, les anges qui nous éclairent» (*a Deo est tota philosophorum illustratio; intellectus agens est Deus principaliter, et secundo Angeli qui illuminant nos*). Il reproduit aussi un éloge d'Avicenne par Roger Bacon qui le donne comme «celui qui a le mieux exposé la doctrine d'Aristote, et le plus grand de ses épigones» (*Avicenna... praecipuus Aristotelis expositor et maximus imitator* p. 105, n. 1). La dernière section de la quatrième partie de l'article (pp. 111-127) analyse, on l'a dit, «la critique thomiste de l'augustinisme avicennisant» et en infère la raison profonde pour laquelle Thomas d'Aquin s'oppose à Augustin: les métaphysiques de Platon et d'Aristote étant «rigoureusement antinomiques, on ne peut être avec l'une sans être contre tous ceux qui sont avec l'autre, et c'est pourquoi saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon» (p. 126). L'existence d'un «augustinisme avicennisant» l'aurait averti d'une collusion possible entre la doctrine d'Augustin et celle d'Avicenne: car, pour reprendre les termes de Gilson au début même de son étude (p. 7), «on ne voit... guère de raison pour que l'augustinisme dût être jamais mis en échec, à l'intérieur du christianisme même, à moins que son sort ne se soit trouvé lié par les circonstances à celui d'une philosophie non chrétienne, qui l'ait entraîné dans sa propre condamnation»².

Le quatrième volume des *Archives...*, daté de 1930, commence par un article d'Étienne Gilson intitulé «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» (pp. 5-107)³: ainsi cette notion historiographique y est à nouveau présente, et puisqu'il est question de *sources*, doit en être consolidée historiquement. L'origine de ce texte est une remarque d'ordre paléographique qu'avait faite son auteur: certains manuscrits médiévaux latins groupent des traités *de intellectu* composés par différents auteurs: les ouvrages, à ce sujet, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alkindi, d'Alfarabi, le *De anima* d'Avicenne, semblent s'appeler les uns les autres et se compléter mutuellement (p. 5)⁴. L'étude se répartit en cinq chapitres: «Alexandre d'Aphrodise» (pp. 7-22); «Les prédécesseurs d'Avicenne: Alkindi, Alfarabi» (pp. 22-38); «Avicenne» (pp. 38-74); «Première conjonction

2. L'enjeu théologique était en l'occurrence la place, ou non, dans la créature, des causes autres que l'activité divine; l'article analyse dans ses deux premières parties les critiques dirigées par s. Thomas contre les théologiens musulmans et contre Ibn Gabirol.

3. L'article proprement dit est suivi de deux appendices: «Le texte latin médiéval du *De intellectu* d'Alfarabi» (pp. 108-141) et «Jean Scot Erigène source du Pseudo-Avicenne» (pp. 142-149); et encore, de «Notes sur le texte original arabe du *De intellectu* d'Al Farabi», par Louis Massignon (pp. 151-158).

4. La note 1 renvoie sur ce fait à G. Théry, *Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de la noétique*, Kain, 1926 (et non 1226!), pp. 69-74.

de la pensée arabe et de la tradition chrétienne: Algazel et Gundissalinus» (pp. 74-92); «La synthèse d'Avicenne et du néoplatonisme chrétien» (pp. 92-102); vient enfin une «Conclusion» (pp. 102-107). Ce sont les deux derniers chapitres qui nous retiendront et, dans le quatrième, ce qui concerne le *De anima* de Dominicus Gundissalinus, considéré traditionnellement comme étant à la fois le traducteur du *De anima* d'Avicenne, à Tolède, dans la seconde moitié du XII^e siècle, et l'auteur de plusieurs ouvrages originaux (pp. 79-92). Dans son propre traité «de l'âme», dit Gilson – qui n'y voit qu'une «médiocre compilation» –, Gundissalinus s'efforce de constituer, à la suite d'Algazel qu'il avait également traduit, «une synthèse... dont le point culminant, au lieu d'être une doctrine de la prophétie par union de l'âme avec l'intellect agent, serait une doctrine mystique de l'extase par union de l'âme avec Dieu» (p. 79). On le voit ainsi prouver l'existence de l'âme en suivant Avicenne; en donner une définition qui joint au modèle avicennien des aspects venus de Platon et d'Aristote; dans les chapitres qui traitent de l'immortalité de l'âme et de ses facultés, Avicenne toujours. Gundissalinus reprend à son compte la doctrine avicennienne de la connaissance en son entier, y compris le rôle de l'Intellect agent qui irradie sa lumière sur l'intellect humain en puissance. Mais par une subtile analyse Gilson montre qu'en ce point Gundissalinus est «brusquement sorti d'Avicenne» et revenu à la tradition augustinienne. Ce passage s'opère moyennant la distinction commune entre d'une part la science, *scientia*, où opèrent l'imagination et l'intellect, et d'autre part la sagesse, *sapientia*, où l'intelligence «comprend» l'âme, les intelligibles et Dieu. C'est «l'ambiguïté du terme *intelligentia*, qui a un sens chez Avicenne et un autre chez Augustin», qui permet l'opération par laquelle Dieu est substitué à l'Intellect agent: ce qui caractérise précisément l'augustinisme avicennisant (p. 86). À partir de là Gundissalinus pourra donc, accordant les doctrines, passer à une description d'un «moment mystique» où il reprend, semble-t-il, des expressions venues du *De diligendo Deo* de saint Bernard (p. 90). Ainsi Gundissalinus s'intègre-t-il à ce courant dont le nom figure dans le titre même de l'article. Il faudrait lire de la même façon un *Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis* publié à Venise en 1508. En effet, dit Gilson, l'auteur inconnu de ce pseudépigraphe «manifeste le souci constant de se mettre en règle avec le dogme chrétien» (p. 92); «dès le début du traité nous sommes en plein néoplatonisme arabe» (il s'agit des émanations à partir de l'Un), «bien que l'auteur interprète en chrétien les doctrines qu'il utilise» (p. 93). Je ne suivrai pas dans son détail l'analyse complète de ce *Liber*, qui occupe dix pages de l'article (pp. 93-102), car nous aurons l'occasion de revenir sur certains points. Je passerai également sur la conclusion de l'article (pp. 102-107), consacrée à une défense de

la formule «augustinisme avicennisant» contre une critique de M. de Wulf, et à des questions d'historiographie qui ne nous concernent plus guère. Je n'y relèverai que la référence faite par Gilson à son article sur «Avicenne et le point de départ de Duns Scot»⁵: l'influence d'Avicenne sur la scolastique est une donnée historique et théorique de première importance et qui est, elle, bien établie.

* * *

Étienne Gilson avait donc construit la notion d'augustinisme avicennisant en deux forts articles (120 et 100 pages respectivement) parus quatre ans d'intervalle⁶. Quatre ans après le second paraît chez le même éditeur que les *Archives* un livre intitulé *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, par le Père R. de Vaux, O.P. (Paris, Librairie philosophique Joseph Vrin, 1934). Le titre en est provocant, la doctrine d'Avicenne n'y apparaît pas, comme chez Gilson, sous la forme d'un adjectif accolé à un nom qui réfère à une tradition vénérable: elle accède à la dignité du substantif qui laisse pressentir l'existence d'un corps étranger, non chrétien, apparu dans la «pré-scolastique». L'avant-propos, très bref (pp. 5-6), est modéré, fait surtout de questions et de suggestions programmatiques. Questions: à côté de l'augustinisme avicennisant détecté par Gilson n'y eut-il pas «un autre courant moins visible, qui en serait comme une déviation?» Certes «les théologiens avicennisants empruntaient au philosophe arabe ce qu'ils pouvaient légitimement assimiler à leur christianisme», mais «n'y en eut-il pas aussi qui le suivaient là-même où il était en opposition avec le dogme?» Le Père de Vaux en décèle des «indices»: certaines attaques que Guillaume d'Auvergne dirige contre Avicenne; «d'autres sondages» ont, dit-il, «fourni de nouveaux textes» et «confirmé ce soupçon», «aggravé... par l'étude du petit traité pseudo-avicennien *De causis primis et secundis*». Mais ici, poursuit-il, on ne peut offrir encore que «un croquis provisoire»; viennent alors quelques suggestions: chercher si des auteurs de la première moitié du XIII^e siècle ne critiquent pas des collègues qui seraient des avicenniens (comme Roger Bacon le fera plus tard, voir Gilson); fouiller les bibliothèques... On aura noté au passage le défi implicitement lancé à Étienne Gilson: le *Liber* dont

5. *AHDLMA* 2 (1927), pp. 89-149.

6. Je laisse de côté deux articles qui ne concernent pas directement notre thème car ils ont pour sujets des théologiens du XIII^e siècle: «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», *AHDLMA* 2 (1927); et «Roger Marston: un cas d'augustinisme avicennisant», *AHDLMA* 8 (1933).

il avait fait un témoin de l'«augustinisme avicennisant» est devenu, sous un titre légèrement différent, un témoin de l'«avicennisme latin».

L'ouvrage lui-même se compose de la façon que le titre indiquait: les «Notes», ce sont sept chapitres; les «Textes» sont deux. Il n'est pas nécessaire de résumer les chapitres; on constate cependant que le premier (pp. 9-15) enfonce le clou engagé par l'avant-propos. Il s'intitule: «Y a-t-il eu un *avicennisme latin*?» L'auteur y relève les raisons doctrinales pour lesquelles Avicenne devait être «sympathique» aux chrétiens; il montre comment un courant issu de ce philosophe pouvait paraître englober, comme «un essai d'explication totale», les trois courants traditionnels qu'étaient l'augustinien, le dionysien, l'aristotélien, qui pouvaient se partager les esprits. De Vaux en déduit que la compétition inévitable entre Augustin et Avicenne pouvait logiquement se régler soit comme Gilson l'avait dit, soit à l'inverse: diminuer au profit d'Avicenne l'écart entre les deux doctrines. Le *Liber* serait un témoin de ce parti – lequel d'ailleurs disparaîtrait vite, absorbé par le courant averroïste dès le milieu du XIII^e siècle. Les chapitres suivants présentent et analysent des textes témoignant qu'un avicennisme latin a bien existé «aux confins des XII^e et XIII^e siècles»: il y en a des traces chez Guillaume d'Auvergne, qui lui-même, dit de Vaux, n'était pas un avicennien (ch. II); on en trouve des témoignages dans les décrets parisiens de 1210 et 1215 (ch. III), chez Guillaume d'Auvergne (ch. IV), chez Albert le Grand (ch. V); «le cas de Roger Bacon» (ch. VI), sur lequel Gilson et de Vaux sont d'accord, clôt cette revue des témoignages.

Le chapitre VII fait la jonction entre les *notes* et les *textes*; il a pour titre «La date, les sources et la doctrine du *Liber de causis primis et secundis*» (pp. 63-80). De Vaux date cet ouvrage des dernières années du XII^e siècle ou du premier quart du XIII^e. De l'analyse relativement longue qu'il en donne je retiens quelques points seulement. Cet ouvrage, dit de Vaux, «s'inspire principalement d'Avicenne» et puise abondamment, aussi, à d'autres sources – ainsi, à Jean Scot Erigène, mais en démarquant tout ce qui y est mention de la Trinité: chaque nom d'une personne divine est supprimé, ou remplacé par un équivalent philosophique: *Filius*, ou *Verbum*, par *sapientia*, *principium*, *forma sapientialis*. Une citation importante d'Augustin est amputée de sa partie spécifiquement chrétienne (p. 70; le texte est à la p. 132). Sur beaucoup de points certes l'auteur anonyme est infidèle à Avicenne, et de Vaux le signale, mais il conclut le chapitre de façon fort nette: ce *Liber*, «M. Gilson l'a interprété comme un cas limite de 'l'augustinisme avicennisant'. Nous sommes contraints d'y voir un 'avicennisme' caractérisé... Les passages les plus osés d'Avicenne sont reproduits sans retouche; par contre on a vu comment il dépouillait Erigène et Augustin de leur signification doctrinale...

Oui, les textes d'Erigène et les rappels de Denys semblent réintégrer le cosmisme avicennien dans une synthèse chrétienne. Apparence plutôt que réalité. Vraiment, l'esprit est tout autre, et si dans le monde que conçoit le pseudo-Avicenne, il y a bien place pour les Intelligences séparées, on peut se demander s'il en reste pour les Hiérarchies célestes» (p. 79). De la même façon «notre incapacité à connaître Dieu», reconnue à la conclusion de l'ouvrage, n'a rien à voir avec ce qu'en ont dit Denys et saint Augustin, car l'auteur «s'en satisfait» et se contente de ce que lui enseigne la raison humaine. En un mot, «il y eut vraiment aux confins des XII^e-XIII^e siècles ce que l'on peut bien appeler un 'avicennisme latin'» (pp. 79-80).

Le second des textes publiés dans l'ouvrage du Père de Vaux n'est autre que l'un de ceux que citait Gilson à titre de témoignage pour un augustinisme avicennisant: le *De anima* de Gundissalinus; plus précisément, son dernier chapitre, «De virtutibus quae proprie sunt hominis». Cette édition clôt le livre, précédée d'une courte «Introduction» consacrée principalement à la datation du traité et aux problèmes qu'elle posait alors: cette question ne nous concerne plus, car la date de l'activité de Gundissalinus (bien qu'on y rencontre encore des problèmes d'attribution complexes) a été reconsidérée et retardée, par rapport à ce que l'on supposait, à la seconde moitié du XII^e siècle; et les rapprochements que suggère de Vaux sans oser les soutenir en sont, de fait, étayés. Seule la dernière page de cette introduction exprime un jugement doctrinal: le *De anima* de Gundissalinus est «un bel exemple de collusion entre le système d'Avicenne et la doctrine chrétienne», dont, de ce fait, il dévie (moins toutefois que ne fait le *Liber*). De Vaux cite deux passages qu'il juge significatifs: Gundissalinus accorde aux Anges, qui sont les Intelligences d'Avicenne, un rôle dans la création des âmes; et il professe une théorie radicale sur la perte, après la mort, des dispositions acquises par l'âme au cours de la vie; or saint Thomas condamne ces deux thèses, qu'il attribue à Avicenne⁷.

* * *

Donc, le Père de Vaux avait en 1934 édité et analysé, notamment, le dernier chapitre du *De anima* de Gundissalinus; en 1940 ce même traité est édité en son entier, et à partir de cinq manuscrits (de Vaux n'en avait eu qu'un seul), par le Père J.T. Muckle, C.S.B., aux pages 23 à 103 du volume II des *Mediaeval Studies* de l'Institut de Toronto, avec une introduction en

7. On ne voit pas sur quoi est fondée l'imputation de la seconde thèse à Avicenne; voir sa *Philosophia Prima*, éd. Van Riet, pp. 518-521, où le contraire est très clairement professé.

anglais par Étienne Gilson (pp. 23-27). Celui-ci y examine d'abord diverses interprétations de l'ouvrage: celle d'A. Loewenthal (1891), qui construit à son propos un roman compliqué, n'aboutissant qu'au quatrième épisode à la rédaction de Gundissalinus; celle de C. Bauemker (1898), qui affirme qu'il y a bien pour auteur le traducteur tolédan procédant à la manière accoutumée, la compilation; celle de J. Teicher (1934), qui nie que la doctrine de ce traité relève de l'augustinisme avicennisant et rattache à la doctrine de Plotin, transmise à travers des intermédiaires islamiques, l'élément mystique qui en marquerait la conclusion. La dernière interprétation examinée est celle du Père de Vaux; la critique que Gilson lui consacre est plus longue qu'aucune de celles des trois autres (mais elle vaut aussi bien contre la précédente). Son argumentation porte d'ailleurs sur les deux textes publiés par de Vaux; elle se concentre en quatre phrases (pp. 25-26) dont la suite développera le fond, et donc voici la traduction: «L'auteur du *Liber de Causis Primis et Secundis* n'est pas l'un d'eux» (*i.e.*, l'un des chrétiens qui auraient soutenu la thèse de l'illumination par l'Intellect agent avicennien). «Selon sa conception, Dieu nous illumine à travers les Intelligences, mais le texte des *Soliloques* qu'il cite atteste que son Dieu est bien, sans aucun doute, celui de saint Augustin. Une doctrine dans laquelle Avicenne est combiné, non seulement avec Erigène mais avec Augustin même, peut-elle être qualifiée d'*avicennisme* pur et simple? Quant à Gundissalinus et son *De anima*, ils présentent un problème analogue.»

C'est donc sur un passage précis du *Liber de causis primis et secundis* que pivote l'ensemble de l'analyse, par Gilson, à la fois de l'esprit de cet ouvrage et de celui du *Liber de anima* de Gundissalinus. Voyons donc sur pièces comment s'articule ce texte décisif.

Liber, de Vaux, 124, 1-7:

Intelligentia enim inter creata est lumini primo similis, et propter hoc tria invenimus in ea: quod est, quod fulget, quod illuminat...

Unde illa disciplinalia sive in disciplinis tradita, quae verissime esse nulla dubitatione concedis, non possunt intelligi nisi ab alio, hoc est ab intelligentia, quasi suo sole illustrentur.

Soliloquia, I viii 15:

Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur.

La lecture de ces deux colonnes doit se faire en deux temps. En premier lieu, il apparaît de ces deux couples de textes, tels qu'on peut les lire ici, que l'auteur du *Liber* avait en les composant les *Soliloques* d'Augustin à portée de main. Toutefois leur disposition en un exact parallélisme est artificielle et destinée à rendre ce fait plus facilement perceptible; leur ordre dans leurs contextes respectifs est conservé en ce qui concerne le *Liber*, inverse pour l'ouvrage d'Augustin, de sorte qu'une présentation fidèle à ce dernier les eût présentés en chiasme. Cela n'est pas indifférent, les économies des deux développements sont en effet fort dissemblables. D'un côté, celui d'Augustin, la raison veut enseigner comment Dieu est en quelque façon intelligible et c'est ici le mouvement d'une pédagogie spirituelle; de l'autre c'est un exposé synthétique des dispensations venues des réalités supérieures, et ce mouvement théorique peut se dispenser de remonter à Dieu. Le seul nom qui figure dans ce texte est celui de l'Intelligence – en rupture évidente avec celui d'Augustin: divergence de fond qui substitue à Dieu une entité de la métaphysique avicennienne dans la fonction de Soleil des esprits. Qu'a donc fait en cette page l'auteur du *Liber*, sinon détourner l'intention d'un texte d'Augustin tout exprès bouleversé, «expurgé» même, pour le mettre au service d'Avicenne?

Gilson passe ensuite à Gundissalinus pour montrer qu'il participe bien, lui aussi, de l'augustinisme avicennisant; il cite quatre passages du *De anima* inégalement probants, nous les reprenons dans l'ordre où il les donne et qui n'est pas tout à fait celui du texte d'origine.

– Le premier se lit à la page 153 de l'édition de Vaux; on y trouve effectivement un emprunt certain aux *Soliloques*, I vi 12. Augustin fait dire à la Raison: *Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis aspectus*; et plus bas (*ibid.*, 13): *Aspectus animae, ratio est*. En écho, Gundissalinus: *Hoc est menti ratio quod est aspectus oculo. Ratio enim est mentis aspectus*. Soit. Mais ces mots sont précédés par un passage assez long dont on peut extraire plusieurs expressions assez caractéristiques. L'auteur y parle de «l'intellect en puissance» et de «l'intellect en acte»; d'«intelligence en acte»; il cite à la lettre une formule tirée du *Liber de anima* d'Avicenne: l'intellect (Muckle), ou l'intelligence (de Vaux) «donne la forme intelligible qui est à nos âmes ce que le soleil est à nos visions» (*cujus comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros*; éd. Van Riet, 126). Aucune mention dans cette page du Dieu illuminateur d'Augustin, il est remplacé par des entités avicenniennes.

– Le deuxième passage en revanche paraît bien aller en sens inverse de celui que l'on vient de citer: il y est question des «deux faces de l'âme», l'une

qui regarde vers le bas, l'autre vers le haut; c'est une conception avicennienne connue. Gundissalinus termine une phrase en ces termes: *et alia* (scil. *facies anime rationalis*) *que respicit sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus*. Les trois mots sont ajoutés par Gundissalinus à une phrase du *Liber de anima* d'Avicenne, I 5 (Van Riet, 94). Cet ajout à une citation littérale spécifie que l'âme n'a pas entre elle et Dieu la hiérarchie des Intellects, ni même le seul Intellect agent; il s'interprète donc tout naturellement comme un rappel à la foi chrétienne – à l'augustinisme donc, on peut le dire dans la mesure où cette doctrine était à cette époque la référence théologique principale.

– Le troisième texte évoqué par Gilson est formellement semblable au précédent: il consiste en trois mots ajoutés à une phrase d'Avicenne; mais sa valeur probante est tout autre. Voici le passage: *Hoc autem quod forma est nuda vel ideo est nuda quia intellectus eam denudat, ut est humanitas, vel quia ipsa forma in se nuda est a materia, ut angelica essentia* (Van Riet, 154-155; mots en gras ajoutés). Les trois mots à retenir sont évidemment les derniers. Gilson y voit «une glose chrétienne qui met un ange à la place du *Dator formarum*». On voit mal ce que le «Donateur des formes», l'Intellect agent avicennien, vient faire dans un contexte où il est question seulement des deux façons dont l'âme peut percevoir ce qui n'est pas matériel, sans que le processus de la connaissance soit évoqué; peut-être que ce thème s'est présenté spontanément à Gilson comme un rappel implicite de son grand article de 1927. Mais ce qui importe est de savoir si l'évocation de «l'essence angélique» constitue bien «une glose chrétienne». Cela n'est nullement certain, la preuve en est que le mot *angelus* apparaît dans la *Métaphysique* latine d'Avicenne comme équivalent à *intelligentia*. Ainsi en X 1, à propos de l'émanation progressive des Intellects à partir du Premier: *...primus gradus est angelorum spiritalium qui vocantur intelligentiae. Post haec est ordo angelorum spiritalium qui vocantur animae, et hi sunt angeli administratores* (Van Riet, 522). Et des anges apparaissent à des humains, prophètes ou autres, chez Avicenne comme dans le Coran, le Tora, l'Évangile (voir *ibid.*, 533, 538, 540).

– Le dernier texte cité par Gilson (de Vaux, 172) comporte lui aussi un ajout à un passage, remanié, du *Liber de anima* d'Avicenne (Van Riet, 150); le voici: *Ideo sola intelligentia deus gustari dicitur quia ex omnibus viribus anime ea sola in presenti et in futuro nullo mediante tangitur*. Dans ce texte qui figure à la dernière page de son propre *Liber de anima* Gundissalinus est dans la droite ligne de la mystique chrétienne. D'ailleurs le contexte offre plusieurs citations de textes sacrés, de Vaux et Gilson y ont relevé des affinités avec des passages d'Isaac de l'Étoile, d'Alcher de Clairvaux, de saint Bernard. Ajoutons que toute la fin de l'ouvrage (de Vaux, 171-178) traite de la *vita beata*, qui

consiste à «acquérir la connaissance de la divinité, aussi bien ici que dans le futur», à grand renfort de citations du Nouveau Testament et de spirituels chrétiens.

Les quatre passages allégués par Gilson vont donc dans deux sens différents. Dans les uns, Gundissalinus est fidèle à l'«augustinisme», Augustin étant le grand initiateur de la mystique chrétienne d'Occident; dans tel autre il ampute une page de ce père de son côté philosophique, et lui fait illustrer ainsi un point de philosophie arabe, ou encore il lui emprunte quelques mots à teneur philosophique pour les ajouter à un passage purement inspiré d'Avicenne: il procède alors en *avicennien augustinisant*. Les déplacements s'équilibrent: supprimant le nom de Dieu dans une phrase d'Augustin il l'ajoute ailleurs à une phrase d'Avicenne; il mentionne l'ange là où Avicenne ne le fait pas, mais ce philosophe en parle largement ailleurs. Tout se passe, semble-t-il, comme si Gundissalinus voulait remplacer partout où il le peut la théologie des saints par une théologie de philosophe préférée pour des raisons techniques – restant libre d'ailleurs de s'en démarquer à l'occasion. Elle lui fournirait dans son ensemble les grands cadres conceptuels où viendraient se placer les documents apportés par les Écritures, les Pères, les mystiques. Mais quand il s'agit de contemplation et de béatitude il reprend leur langage. Ce serait certes beaucoup pour un «compilateur médiocre», comme l'appelle Gilson; personnellement je pense que Gundissalinus est plus que cela. Quoi qu'il en soit, il a deux visages et cela explique les divergences entre Gilson et de Vaux. Par ses traductions⁸ il a transmis aux latins de grands morceaux d'un corpus philosophique qui, dans ses grandes lignes, est compatible avec le côté platonisant de la tradition chrétienne; dans les œuvres personnelles il s'en fait le libre adaptateur et continuateur. Le *Liber de anima*, nous l'avons vu, suit largement Avicenne en intégrant à son texte des matériaux de choix empruntés notamment à Augustin, quitte à en modifier les détails, voire à en retrancher plusieurs lignes trop spécifiquement chrétiennes – mais en citant aussi quand le sujet y porte des auteurs sacrés et des mystiques et spirituels contemporains. Le *De divisione philosophiae* (éd. M. Baur) reprend la répartition classique entre philosophie théorique et philosophie pratique: la première comprend la physique, la mathématique et la théologie; la seconde, «la science de gouverner la cité», celle de «mettre en ordre sa propre maison et sa famille», celle «par laquelle l'homme sait

8. S'il est vrai que, comme on l'a pensé généralement jusqu'à présent, l'auteur et le traducteur sont un seul et même personnage; cela est maintenant contesté. Sans pouvoir prendre position sur le fond on s'en tient ici à l'opinion traditionnelle, cela est sans conséquence pour la recherche présente.

régler sa propre conduite». Et il ajoute (éd. citée, p. 17): «En ces six sciences est contenu tout ce qui peut être su et doit être fait; c'est pourquoi l'on a dit que le but de la philosophie (*intencio philosophiae*) est d'embrasser tout ce qui existe, autant que c'est possible». Aucune allusion religieuse là-dedans; mais le prologue du *De divisione mundi* (éd. G. Bülow), dès son début cite successivement Paul (*Rom.* 1, 20) et à deux reprises le *Livre de la Sagesse* (13, 5 et 6, 17); mais cet ouvrage ne contient qu'une seule référence à Augustin. Il est difficile de doser cet alliage; rappelons simplement les premières lignes de la préface du *Liber de anima*; Gundissalinus y oppose le grand nombre, ceux qui savent par la foi ce qu'est l'âme, et le peu de gens qui le savent rationnellement: *plerique fide tenent, sed paucissimi ratione convincunt* (Muckle, 31). Quoi qu'il en soit, la position de Gundissalinus est trop incertaine pour que l'on puisse en inférer, ou non, l'existence au XII^e siècle d'un augustinisme avicennisant.

Nous avons déjà rencontré plusieurs fois l'anonyme *Liber de causis primis et secundis*, soit par des allusions peu développées, soit par l'analyse d'un texte assez maladroitement allégué par Gilson comme preuve de son christianisme foncier. Il importe d'en prendre une vue directe car ce texte, fort peu banal, a de quoi faire avancer grandement notre analyse. Le titre complet en est *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*. Il comprend dix chapitres; les chapitres 1 à 3 traitent du sommet de la hiérarchie des êtres: l'Être premier comme cause (ch. 1), de la Sagesse première et des causes primordiales (ch. 2 et 3); les chapitres 4 à 6 traitent de l'émanation: le premier causé est une Intelligence (ch. 4), le ch. 5 s'interroge sur le mode selon lequel la matière sort (*exitus*) de l'Intelligence, le ch. 6 dit selon quel mode la Cause première connaît les formes. Le statut de l'Intelligence est étudié au ch. 7: son unité, et au ch. 8: son éternité. Les chapitres 9 et 10 concluent sur les rapports qui structurent l'ensemble de la hiérarchie: la Cause première et la Vie première donnent l'être et la vie à chacune des choses, l'Intelligence leur donne la science (ch. 9); le chapitre 10 est consacré à la transcendance de la Cause première. Ce *Liber* est fait de longues citations et de leurs commentaires; ce n'est pas un centon, ce n'est pas non plus un ouvrage original, c'est une compilation très intelligente. Les auteurs les plus sollicités sont, outre Avicenne, Jean Scot dans les chapitres 1 à 5, le *De causis* au chapitre 1 mais surtout aux chapitres 6 à 9. L'ensemble réunit donc deux platonismes assez différents, celui d'Avicenne et celui de Proclus, qui ont en commun le schème hiérarchique – communauté assez abstraite d'ailleurs. Quant à celui de Jean Scot, il est déséquilibré car l'auteur anonyme laisse de côté le mouvement de retour à l'origine. Ajoutons que Denys est cité trois fois; mais, remarque de Vaux, deux de ces citations sont en fait

des textes de Jean Scot; dire avec Gilson («Les sources gréco-arabes...», p. 96) que les Intelligences du *Liber* sont «les anges de Denys» est donc sans fondement.

Et Augustin dans tout cela? L'auteur du *Liber* cite deux passages du *De Trinitate* relatifs au fait psychologique de la vision (de Vaux, 136-138). Nous avons examiné plus haut la citation des *Soliloques* évoquée par Gilson dans son introduction au *De anima* de Gundissalinus, comme il l'avait fait déjà en 1930 dans «Les sources gréco-arabes...» (p. 101). Or ce même article produit (p. 100) une autre citation de l'ouvrage d'Augustin, qui témoignerait de son influence sur l'anonyme et donc de l'appartenance de celui-ci au courant de l'«augustinisme avicennisant»; il convient donc de considérer ce passage. Dans ses notes à son édition le Père de Vaux signale une lacune à l'intérieur du texte augustinien, précisément à l'endroit qui donne à la citation d'Augustin sa teneur spécifiquement chrétienne. Nous mettons ci-dessous les deux passages en parallèle; dans celui d'Augustin le fragment qui manque dans le *Liber* apparaît en caractères gras.

Liber, 132, 10-20:

Aspectus anime ratio est, sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur. Est virtus recta vel perfecta visio. Hec autem est vere perfecta virtus ratio perveniens ad finem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio est intellectus ille qui in anima est, qui cum fit ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet nichil videri potest. Hec sunt verba Augustini.

Soliloquia, I vi 13:

Aspectus animae ratio est, sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur. Est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat; et haec est vere perfecta virtus ratio perveniens ad finem suum, quem beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet nichil videri potest.

La mention que l'auteur du *Liber* fait d'Augustin, à la fin de l'extrait ci-dessus: *hec sunt verba Augustini*, «c'est ce que dit Augustin, à la lettre» (et non seulement quant au sens), pourrait passer pour un trait d'humour. Il a éliminé du texte de l'ouvrage qu'il recopie ici tout ce qui lui donne un sens religieux en faisant dépendre la vision de Dieu de la présence en l'âme des vertus théologiques (comment cela a-t-il pu échapper à Gilson, si bon connaisseur de l'œuvre du Père?). Il n'en a conservé – littéralement, cela est vrai – que la partie profane, celle où est décrit un mouvement de l'âme vers le haut, vers l'Intellect agent peut-être; en tout cas Dieu n'y est pas évoqué. Et, puisque ce mouvement doit faire accéder à la «vie bienheureuse», cela ne peut passer pour une adhésion à la spiritualité augustinienne; cela évoque bien plutôt, par avance, la *fiducia philosophorum* des averroïstes⁹. Il est donc impossible d'admettre que le *Liber de causis primis et secundis* soit un témoin de quelque «augustinisme avicennisant». Le présenter, comme dit aussi Gilson («Les sources...», p. 92), comme «la synthèse d'Avicenne et du néoplatonisme chrétien» est moins éloigné de la vérité, à condition de remplacer «néoplatonisme chrétien» par «érigénisme». Encore cela n'est-il pas entièrement exact car, on l'a dit, l'*exitus* décrit par Jean Scot y est certes largement évoqué, mais non le *reditus* qui l'équilibre. En définitive le mieux sans doute serait de parler d'un essai de synthèse entre Avicenne et la tradition proclusienne christianisée.

Nous touchons ici un point secondaire de cette enquête, mais qu'il faut cependant noter. Nous venons de voir le Père de Vaux ranger sous l'avicennisme un auteur qui puise largement dans l'œuvre de Jean Scot. Gilson, qui parlait d'augustinisme (avicennisant en l'espèce) y range des auteurs qui ajoutent à la référence augustinienne celles de Boèce, de s. Bernard. En fait «augustinisme» est pris sous sa plume par métonymie pour signifier le côté spirituel et théologique du christianisme, tel qu'il était perceptible au XII^e siècle: Gilson a donc en vue ce qui serait un premier état de la scolastique (ce que, dans une perspective historique orientée, on a appelé la «préscolastique»). De Vaux, disant «avicennisme», voulait signifier une doctrine issue d'Avicenne qui se subordonne Augustin, un philosophe théologien: il avait en vue une philosophie telle qu'elle peut s'élaborer dans une culture où des documents religieux, ou d'inspiration religieuse, peuvent être utilisés comme matière philosophique. Jean Scot en est précisément un exemple à l'extrême fin de la

9. Détacher de son contexte augustinien la notion d'une telle béatitude c'est, de fait, avancer d'un pas vers la doctrine aristotélicienne de la vie théorique (*Éthique à Nicomaque*, X, 7), telle qu'elle sera reprise par Averroès; voir notamment son *Grand Commentaire sur la Métaphysique*, XII, c. 38 *in fine*: «Aristote estimait que le bonheur, pour les hommes en tant qu'ils sont hommes, réside dans leur union avec l'intellect» (trad. A. Martin, *Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 233-234).

philosophie antique; et, comme le note de Vaux, «le courant avicenniste disparut très vite, ou mieux, il perdit très tôt son indépendance: dès le milieu du XIII^e siècle, il fut absorbé par le courant averroïste» (p. 15). Mais ici il flotte: le «courant» dont il parle est en réalité le fait que les théologiens ont préféré lire Aristote à travers Averroès qu'à travers Avicenne; l'averroïsme est autre chose. En fait pour retrouver un pendant à Jean Scot il faut sauter par-dessus l'âge scolastique et se retrouver dans celui de la Renaissance, avec par exemple Marsile Ficin; voire, aller jusqu'à Malebranche.

* * *

Averroès n'est pas traduit en latin avant le début du XIII^e siècle et il faut encore quelque temps pour que son influence s'installe décisivement chez les latins. Il serait instructif d'analyser précisément les doctrines des auteurs qui ont vécu pendant cette période, tels John Blund (mort en 1248, mais qui a enseigné les arts à Oxford dans la première décennie du siècle), Guillaume d'Auvergne. La tâche serait malaisée dans la mesure où l'on observe quelque confusion dans ce qu'on peut en lire; en tout cas, pour nous en tenir au point qui nous a retenus jusqu'ici, quant à la question noétique et aux «autorités» mises en œuvre à son propos. Les trois références principales du *De anima* de John Blund sont Aristote, Avicenne, Augustin. Dans son analyse de la connaissance intellectuelle il cherche à concilier les influences d'Aristote lu à travers Avicenne, et d'Avicenne lui-même: l'«intellect formel» et «la similitude de la chose extérieure», une *impressio* apparue dans l'âme quand elle s'est «tournée vers les images»; elle y est «imprimée par la médiation du premier donateur des formes» – ou bien, selon «bon nombre d'auteurs» (*plures auctores*), «par une Intelligence dont c'est la fonction, et par le premier donateur des formes, de sa propre autorité; et beaucoup disent que cette Intelligence est un ange chargé de l'âme de l'homme» (Callus-Hunt, pp. 93-94). Il y a là-dedans de l'Augustin et de l'Avicenne se confondant l'un avec l'autre dans une figure aux traits mal distincts; d'autant que John Blund discerne aussi un état eschatologique où l'âme séparée et purifiée «participe de l'illumination qui procède de la vérité pure». Pour Guillaume d'Auvergne, Dieu est «le miroir des premiers intelligibles» (ce qui n'est pas sans rappeler Avicenne et son Intellect agent) et où les intellects humains peuvent lire «les principes et les règles» (ce qui est spécifiquement augustinien). D'autre part Guillaume reprend la notion avicennienne des deux faces de l'âme, et il insiste comme Avicenne sur tout le travail de l'âme préliminaire à la connaissance: usages des sens, abstraction; il désigne un *habitus* de saisie des moyens termes. Il pourrait donc être considéré à juste titre comme un cas authentique d'augustinisme avicennisant comme le dit

son traducteur J.B. Brenet¹⁰, un précurseur de Roger Bacon. Mais nous sommes maintenant au XIII^e siècle; en quelques décennies l'accroissement du nombre des sources philosophiques, l'évolution des pratiques magistrales, ont modifié les méthodes des théologiens par une manière de mouvement kaléidoscopique. Les doctrines exposées, ou plutôt esquissées, au XII^e siècle, et où Gilson pensait voir un premier état de ce nouveau complexe, ne sont pas superposables, ni même homogènes, à celles que l'on vient d'évoquer très sommairement; ne serait-ce pas par simple rétrospection que le grand médiéviste leur a imposé une même dénomination?

Car il reste à se demander comment, avec son immense science et son habituelle pénétration, il a pu lire des textes du XII^e siècle – le *Liber de causis primis et secundis* surtout, mais aussi le *De anima* de Gundissalinus – d'un œil si prévenu. Comment, à la différence du Père de Vaux, il a reçu comme témoignages d'orthodoxie chrétienne, de soumission de la philosophie à la spiritualité, la présence en ces textes de citations d'Augustin dont les auteurs avaient fait disparaître ce qui en constituait le fond (car en somme, ce qu'ils retiennent d'Augustin traité comme ils le font, c'est l'appui *philosophique* qu'il apporte à Avicenne). Peut-être s'était-il placé dans une situation herméneutique telle que tout texte médiéval qui n'était pas ouvertement distancié de la sphère chrétienne devait lui apparaître plus ou moins participant de cet «esprit de la philosophie médiévale» qui a donné son titre à son livre de 1932 (on se rappelle que l'article intitulé «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin» a paru en 1926-1927). Dans ce livre s. Thomas est nommé plus de deux cents fois, s. Anselme une trentaine, Guillaume d'Ockham quatre. Autant dire que pour Étienne Gilson la vérité de la «philosophie médiévale» ne se manifeste pleinement que dans la scolastique classique, cette structure théorique où la révélation chrétienne prend à son service des instruments conceptuels choisis dans les corpus des philosophies antique et arabo-islamique, comme il arrive chez les théologiens du XIII^e siècle qu'il énumère dans ses grands articles. Cette vision des choses suppose un certain regard historique, historien, qui se donne un paysage organisé en deux plans superposés selon les valeurs respectives des figures qui le peuplent: la religion au faite, la philosophie à une place plus humble. Il n'est pas surprenant qu'à un regard ainsi habitué d'autres perspectives ou réalisations intellectuelles apparaissent inversées – qu'un «augustinisme avicennisant» se substitue illusoirement à ce qui est au vrai un *avicennisme augustinisant*: moins (peut-être) qu'un mouvement, mais du moins une tendance proprement philosophique.

10. Voir Guillaume d'Auvergne, *De l'âme* (VII, 1-9), introduction, traduction et notes par J.B. Brenet, Paris, Vrin, 1998, p. 125, n. 2.