

« L'homme volant » d'Avicenne et le « Cogito » de Descartes

*La doctrine d'un penseur est précisément
« ce qui n'est pas dit dans ce qu'il dit ».*

HEIDEGGER.

La pensée quelque peu énigmatique que l'on vient de lire et que nous devons au célèbre philosophe allemand pourrait peut-être apporter une justification valable à l'étude que nous allons entreprendre; nous serions même enclins à penser qu'elle est de nature à nous inspirer la méthode qui convient à la présente recherche.

Il ne nous paraît pas superflu, en effet, d'expliquer le pourquoi d'une pareille enquête. La comparaison entre la fiction de « l'homme volant » avicennien et le Cogito cartésien a déjà tenté plusieurs spécialistes dont la compétence philosophique ou linguistique semblerait devoir décourager à l'avance une nouvelle tentative de renouveler la question. (1)

Cependant, en dépit des graves raisons qui nous invitent à ne pas dépasser les conclusions auxquelles ces auteurs ont cru bon de s'arrêter, l'espoir de pouvoir exploiter à fond la méthode originale préconisée par Heidegger nous invite à tenter notre chance et à reprendre à notre tour l'étude comparative des deux philosophes.

(1) Entre autres : FURLANI : « *Avicenna e il Cogito ergo sum di Cartesio* », *Islamica*, 3 (1927), pp. 53-72; et du même, « *Avicenna, Barhebreo, Cartesio* » in « *Rivista degli Studi Orientali* », t. XIV (1933), pp. 21-30. Voir aussi TEICHER : « *Spunti Cartesiani nella filosofia arabo giudaica* », in « *Giornale critico della Filosofia italiana* ». Anno XVI, 2a série, vol. III., fasc. 2 (1936). L'allégorie de « l'homme volant » a été citée par nombre d'auteurs du Moyen-Age. On trouvera une bibliographie complète sur la question dans E. GILSON : « *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* », in *Arch. d'hist. et doct. du M-A*, t. III, p. 41, en note.

L'essentiel de notre propos se résume dans la question suivante : la comparaison entre « l'homme volant » d'Avicenne et le « Cogito » de Descartes, telle que l'ont instituée les auteurs précités, respecte-t-elle, autant qu'il le faudrait, le cadre général de pensée dans lequel se mouvent ces deux philosophes ? Une analyse attentive nous oblige à conclure par la négative.

On se défend mal contre l'impression que les auteurs dont nous parlons ont attaché une importance démesurée à la similitude des vocables. Nous ne prétendons pas, assurément, qu'ils se soient basés sur une si frêle argumentation pour étayer leur thèse. Leur sens philosophique est trop accusé pour leur laisser commettre une erreur aussi grossière. Ils se sont appesantis, au contraire, sur une certaine analogie de pensée qui reste, nous l'avouons volontiers, assez troublante.

L'attention une fois captivée par une aussi curieuse rencontre, il est difficile de ne pas céder à la tentation de conclure à une identité parfaite de points de vue. Identité miraculeuse en quelque sorte entre deux esprits si différents et situés à de telles distances ! L'hypothèse est séduisante, mais elle est malheureusement des plus fragiles.

Une pareille méprise s'explique avant tout, croyons-nous, par un vice de méthode. L'interprétation de textes de cette nature a, en effet, des exigences redoutables, trop souvent soupçonnées. « Ce qui est décisif, dit J. Piepper (et très difficile), dans l'interprétation d'un texte et surtout lorsque ce texte appartient à une civilisation ou à une époque étrangère, c'est justement ceci : saisir les évidences fondamentales qui, sans être exprimées, traversent la texture de ce qui est dit explicitement ». (2)

Un auteur qui ne répond pas à cette exigence fondamentale ne peut se flatter d'avoir franchi le seuil du vrai problème et sa conclusion reste sujette à caution : « Si une interprétation n'atteint pas le fond non exprimé sous-jacent aux mots d'un texte, elle reste nécessairement inexacte pour le sens pro-

(2) J. PIEPPER : « *De l'élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* », in *Dieu vivant*, n° 20, p. 35.

fond, si sagement que la lettre du texte puisse être commentée d'autre part (ce qui d'ailleurs aggraverait plutôt les choses). » (3)

On le voit bien, l'interprétation correcte d'un auteur ou d'un texte repose essentiellement sur le fond de vérité non exprimé et sous-entendu.

Or, ce principe nous paraît trouver une application privilégiée dans le cas qui nous occupe ici. Il n'est pas douteux à en rester à la lettre, qu'on retrouve presque mot pour mot la fiction de « l'homme volant » d'Avicenne dans le doute cartésien (4). Trompeuse apparence. Pour peu que l'on ait un contact intime avec Avicenne, l'évidence s'impose : ce littéralisme verbal reste à la superficie des choses. Une conception philosophique originale est à la base de la fameuse fiction de l'homme volant.

Cette dernière ne s'explique que par elle et lui emprunte sa force et sa portée. On ne peut l'en séparer sans sombrer dans l'artifice, sans la mutiler, car elle lui est attachée comme une greffe qui s'intègre à la substance même de l'arbre. Nous verrons plus loin que la fiction avicennienne a sa source véritable dans une vision cosmique émanentiste et dans une conception anthropomorphique. On pressent par là, sans qu'il soit besoin d'autre explication, combien l'identité verbale peut être fallacieuse. Qu'y a-t-il de commun entre cette doctrine d'Avicenne et celle d'un Descartes qui fait positivement abstraction de toute vérité, voire même de tout cadre de pensée antérieur au Cogito ? Il suffit de se rendre compte du sort si différent que les deux philosophes réservent à leurs fictions, au cœur de leur doctrine, ou de celui que l'histoire de la philosophie leur a réservé, pour en être convaincu.

Ces remarques préalables permettent au lecteur, espérons-nous, de comprendre les raisons de la recherche que nous entreprenons ici. Il nous reste maintenant à entrer dans le vif de la question.

Notre étude comportera une sorte d'exégèse doctrinale des

(3) *Ibidem.*

(4) Cf. DESCARTES, III^e Méditation.

textes d'Avicenne et de Descartes qui se rapportent au point précis qui nous intéresse ici (5). Après les avoir replacés dans le contexte général des philosophies en présence, nous instituerons une comparaison dont les conclusions se dégageront d'elles-mêmes. (6)

« L'HOMME VOLANT » D'AVICENNE

Nous empruntons le texte de base que nous allons analyser au livre du *Chifa'* (I, 1, 6).

Nous soumettrons d'abord à nos lecteurs sa traduction :

« Nous dirons donc qu'il faudrait imaginer l'un de nous comme créé d'un coup, et créé parfait, mais dont la vue serait privée de la contemplation des objets extérieurs. Il serait créé planant dans l'air, ou le vide, là où ne l'atteindrait pas d'une manière obligatoirement sensible la pression atmosphérique. Ses membres seraient écartés, de telle sorte qu'ils ne se rejoignent, ni ne se touchent. Dès lors, on se demande s'il affirmerait son existence; eh bien, il n'y a pas de doute qu'il affirmerait l'existence de son essence, mais au delà de cela, il n'affirmerait pas une parcelle de ses membres, ni ses organes intérieurs, ni le cœur, ni le cerveau, ni rien des objets extérieurs. Au contraire, il affirmerait son essence sans en affirmer sa longueur, ni sa largeur et son épaisseur; et s'il lui eût été possible dans cet état d'imaginer une main ou un autre membre, il ne l'aurait pas imaginé comme une partie de son essence, ni comme une condition de son essence; et tu sais que ce qui est affirmé est différent de ce qui ne l'est pas, comme ce qui est proche est différent de ce qui est lointain. Et donc, pour l'essence dont l'existence est affirmée, il lui appartient, cela va de soi, d'être différente de son corps, et de ses membres qui ne sont pas affirmés; et donc aussi, celui qui affirme cela a le moyen d'affirmer l'existence de l'âme, comme quelque chose qui non seulement n'est pas le corps, mais qui n'est pas corps... ».

La lecture attentive de ce texte nous permet déjà, sans

(5) En ce qui concerne la pensée de DESCARTES, nous renvoyons le lecteur à J. DE FINANCE : « *Cogito cartésien et réflexion thomiste* », in Arch. Philos., 16 Cah., 2 (Paris 1946). Nous avons eu largement recours à cette étude.

(6) Le problème particulier du rapport historique entre les deux auteurs ne sera pas abordé. Les preuves qui ont été avancées à ce propos nous paraissent peu consistantes et n'ont qu'un très faible droit d'asile dans le royaume des possibles.

trahir la pensée de l'auteur, de résumer en quatre points de vue son contenu doctrinal :

On remarquera d'abord le caractère fictif de « l'homme volant ». Le verbe utilisé par Avicenne, « supposer, s'imaginer » (7) indique bien le caractère fictif, gratuit, purement conventionnel de « l'homme volant ». L'auteur se plaît, en effet, à décrire tous les aspects purement conventionnels de la fiction adoptée par lui. Créé subitement (8) et créé parfait (9), privé cependant de tous ses sens et de toute espèce de sensation (10), planant dans le vide (11) afin d'échapper à l'atteinte de l'air. A l'évidence, il s'agit donc d'un homme privé de toute activité psychique.

On notera, en second lieu, que cet homme étrange qui a été créé et qui évolue dans des conditions si particulières, qui est dépouillé par surcroît de toute activité physique, n'en affirme pas moins sa propre existence, c'est-à-dire la réalité de son être, de sa personnalité, nous dirions volontiers de son âme: (12)

Ainsi donc, la conclusion s'impose à notre esprit : si radical que soit le dépouillement auquel l'homme peut être soumis, son « moi » subsiste. Au delà du vide artificiellement créé s'affirme la conscience, ou pour être plus précis, « l'auto-conscience ».

On ne peut pas mieux affirmer l'identification parfaite entre l'âme et l'homme et laisser entendre que l'essentiel de l'homme, c'est l'âme. Ce n'est pas assez dire : le corps n'étant qu'un accident, l'âme constitue la vraie personnalité de l'homme. (13)

Une telle découverte appelle une troisième remarque dont l'importance n'échappera pas au lecteur. Un homme que l'on

(7) *Yatawab'hamu*.

(8) *Daf'atam*.

(9) *Kāmīlan*.

(10) ...*an muchâhadabi l-Kharifâb*.

(11) *Khalâ'*.

(12) *Yuthbitu wujoûda dhâbihi*.

(13) *Al-ichârât wa l-tanbihât*. Traduction, indications et notes de Mlle GOICHON. Beyrouth-Paris, J. Vrin, (1955), p. 310.

a imaginé dépouillé de la sorte, supposons qu'on vienne à lui parler de son corps, qu'arriverait-il ? Il n'affirmerait l'existence d'aucun de ses membres, ni rien des choses intérieures, ni rien des choses extérieures au corps. Avicenne va même plus loin dans ses conclusions : à supposer même qu'il lui fût possible dans cet état d'imaginer la main ou un autre membre, il ne l'affirmerait pas comme une partie de lui-même ni comme une condition nécessaire à son essence. (14)

Qu'allons-nous en conclure ? Cette chose capitale : que *l'âme est spirituelle*, totalement distincte par conséquent de son corps et de tout ce qui est matériel.

Et c'est bien là, nous n'en doutons pas, la conception de base qui explique le mieux la curieuse hypothèse à laquelle Avicenne a attaché son nom. Si l'on veut comprendre où gît la différence fondamentale entre la fiction avicennienne et le Cogito, il faut bien se garder, en effet, d'oublier le but que se proposait Avicenne. Prouver avant tout la nature spirituelle de l'homme, affirmer en conséquence la distinction essentielle de celle-ci avec le corps, tel est l'objectif premier de notre philosophe. Dans une telle perspective, la fiction à laquelle il a eu recours, sans rien perdre de son originalité et de sa saveur, apparaît comme un argument très fort en faveur de la spiritualité de l'âme. L'imagination doit céder la place ici à la raison. C'est le philosophe qui affirme sa maîtrise, non le poète.

La nature intime de la célèbre fiction, une fois mise en relation avec la noble fin que poursuit Avicenne, apparaît en pleine lumière. Furlani a certes prétendu que la fiction aurait été engendrée dans l'esprit d'Avicenne par un doute réel portant sur l'existence du monde extérieur, sur l'existence même du corps et de son activité (15). Tout prouve au contraire que toute sa philosophie repose sur le postulat de l'existence du monde extérieur, en général, de l'existence des corps en particulier. Il adhère visiblement à cette vérité comme à une acquisition rationnelle, fondée en philosophie, basée sur un raisonnement qui emprunte sa certitude à la fois au sens commun et à la science. On suivrait une fausse piste en croyant

(14) *...Juz'an min dhâtibi, wa lâ churt'an fi dhâtîhi.*

(15) FURLANI, *art. cit.*, pp. 69-70. Nous faisons remarquer que nous

que la fiction imaginée par lui a sa source dans un doute réel concernant l'existence du monde ou du corps. Celle-ci n'est, en réalité, qu'un argument de plus pour assurer une vérité que toute sa philosophie met en lumière ou présuppose.

A en rester aux apparences, nous le concédons volontiers, on pourrait certes déduire de la fiction une interprétation favorable à un doute réel et universel. On peut même imaginer que si Descartes avait eu l'heur de rencontrer le texte avicennien, il se serait empressé de le transcrire pour confirmer ses thèses. Mais la parenté entre les deux doctrines est supposition gratuite. Avicenne ne cherche nullement à bâtir son système philosophique sur le primat du doute. L'hypothèse de « l'homme volant » loin d'être un point de départ est une conclusion très logique de sa philosophie spiritualiste.

PLACE DE L'HOMME DANS LE COSMOS AVICENNIEN

Pour le mieux saisir, qu'on se reporte à sa conception du Cosmos. (16)

Concomitant à l'essence divine, nécessaire comme elle, il est régi par un déterminisme émanentiste dont il surgit d'une façon ordonnée et hiérarchisée (17); chaque chose y occupe la place qui lui revient selon son rang dans l'échelle des êtres (18). Cette hiérarchie de degrés de perfection ne constitue pas cependant un obstacle pas plus qu'elle n'arrête le courant profond, intime, de sympathie ontologique qui traverse tous les êtres.

nous sommes également séparés de cet auteur dans la traduction du texte sur « l'homme volant » et, une fois au moins, sur un point assez important.

(16) Nous nous bornons ici à un aperçu sommaire sur le Cosmos et la place de l'homme dans l'ensemble cosmique. Pour un complément d'information, cf. GALINDO-AGUILAR : « *La antropologia de Avicena a la luz de su cosmogonia emanantista* ». Texte pro manuscripto, in Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1956.

(17) Voir *Gloses ou notes sur la Théologie d'Avicenne*, Revue thomiste, n° 2 (1951), pp. 366 et 390. Voir aussi « *La métaphysique du Chifa* », p. 271 : traduction faite sur le texte arabe de la lithographie de Téhéran de 1303 H. par M. M. ANAWATI. Pour la pagination, nous suivons toujours celle du R. P. ANAWATI. On pourra voir aussi : *Nachât'*, Métaph. t. I. c. 2, n° 1.

(18) *Chifa'*, 327.

Rappelons toutefois que pour Avicenne, les êtres ne paraissent à l'existence qu'en vertu d'un processus purement intellectuel, en sorte que tout le mouvement émanentiste se résume dans un passage continu de l'ordre idéal à l'ordre réel. (19)

Cependant, dans ce tourbillon émanentiste, Avicenne distingue soigneusement deux ordres différents qui constituent deux mondes : le monde sublunaire et le monde céleste. Le premier est le monde de la matière. Il est hiérarchiquement constitué et il reçoit de l'intellect agent les formes plus ou moins parfaites qui déterminent la matière (20). L'homme y a la place de l'être le plus noble :

« Le dernier degré qui s'y trouve, c'est la matière, puis les composés minéraux, puis les plantes, puis les animaux. Le plus noble des animaux, c'est l'homme ». (*Kitâb al-Chifa'*, 327).

Le second est le royaume des intelligences. Celles-ci procèdent hiérarchiquement, à partir de la première intelligence séparée, au moyen d'une vigoureuse dialectique de la pensée (21). Or, c'est dans cet ensemble cosmique qu'Avicenne voit et étudie l'homme. Ce dernier n'est autre que la créature-sœur du Cosmos et son histoire ontologique est inscrite au sein même de l'histoire du Cosmos. Remarquons-le bien, l'homme est substantiellement pénétré par les lois de celui-ci, construit avec les matériaux que lui offre la cosmogonie, telle que l'entend Avicenne. Il en résulte que l'homme n'est pas un être indépendant qui jouirait d'un privilège ou statut ontologique à part. Il a sa place bien précise dans le flux émanateur.

« Considère la sagesse de l'Artisan. Il commença par créer les fondements (c'est-à-dire les quatre éléments). De ceux-ci, il créa les mixtes distincts les uns des autres, et prépara chaque mixte pour une espèce. Il se mit à faire provenir les espèces de la perfection; et il disposa les mixtes les plus proches de (tout) l'équilibre possible pour être le mixte de l'homme afin d'en faire un nid à son âme raisonnable » (22).

(19) *Glos.*, 370. Cf. QUADRI : « *La filosofia degli arabi nel suo fiore* », p. 143.

(20) *Chifa'*, 305-7.

(21) *Chifa'*, 300-301; 303. *Glos.* 370.

(22) *Al-ichârât wa l-tanbihât*. Traduction, indications et notes de Mlle GOICHON, Beyrouth-Paris. J. Vrin (1955), p. 302.

Dans cette description, que nous retrouvons par ailleurs dans le *Kitâb al-Chifa'* (23); l'homme nous est présenté comme un citoyen de deux mondes qui emprunte et participe largement à l'un et à l'autre. Par son âme raisonnable, fruit mûr du monde céleste qui sort des entrailles mêmes de l'Intellect Agent, il est relié au monde d'en-haut (24). Par son corps, vrai chef-d'œuvre, sommet de l'équilibre et de la perfection de la matière, il appartient au monde terrestre. (25)

Pour son union avec le corps, son âme est préparée comme l'oiseau dans son nid (26), comme un vêtement s'adapte au corps (27), comme un instrument dont on se sert. (28)

Le rappel de cette doctrine était indispensable pour l'intelligence de l'ingénieuse hypothèse avicennienne de « l'homme volant ». Nous voyons maintenant clairement qu'à la fiction d'Avicenne, une triple conception préside :

1° La doctrine de l'âme spirituelle, véritable cadeau de l'Intellect Agent.

2° L'idée du corps matériel, artistement travaillé pour la réception de l'âme raisonnable, « comme dans un nid ».

3° L'idée des deux mondes dont l'union accidentelle de l'âme et du corps apparaît comme une vivante reproduction.

Voilà le contexte doctrinal d'ensemble qu'il faut avoir dans l'esprit, si l'on veut en donner une interprétation valable. Nous nous croyons dès lors autorisés à considérer la fiction avicennienne comme une fiction que nous qualifierons de « *purement méthodique* », portant sur un objet *très particulier*, nullement universel. En effet, l'auteur n'entend, en aucune façon, faire abstraction, fût-ce fictivement, de l'existence de sa propre âme. Tout concourt à prouver *la fin essentiellement pragmatique* et très particularisée de la fiction : mettre en vedette la spiritualité de l'âme et sa distinction du corps.

(23) *Chifa'*, 327.

(24) *Chifa'*, 307.

(25) *Ichârât*, 302.

(26) *Ibid.*

(27) *De Anima*, partie de la métaphysique du Nachât' I, 2, chap. 6. Edit, pro manuscripto, ronéotypée par Saint-Louis University, réalisée par P.G.L. KLUBERTANZ S.J., 1949.

(28) *Ibid.* 120, 24, v.b.

On nous épargnera la peine de discuter ici de la valeur ou même de la possibilité d'une telle hypothèse. Cela nous entraînerait trop loin et nous obligerait à justifier la conception que nous nous faisons du composé humain. Pour qui admet l'union substantielle du corps et de l'âme, il va de soi que celle-ci ne saurait, en aucune manière, tant qu'elle informe le corps, se soustraire à son empire et à son influence. Elle ne pourrait même pas être imaginée, dans la ligne d'une telle conception comme un élément éthéré soustrait par sa nature aux lois corporelles. Par contre, si l'on tient que l'âme n'est pas la forme du corps, au sens aristotélicien du mot, si elle se sert du corps comme d'un simple instrument, si elle n'a pas plus d'adhérence au corps que celle d'un simple vêtement, rien n'empêche de prendre au sérieux une telle fiction. Et cela même nous fait comprendre que cette dernière n'est imaginable et concevable que dans le cadre de la conception générale qui la soutient et dont elle n'est qu'un reflet.

Cela est si vrai que l'on pourrait biffer d'un trait la fiction dont nous parlons, sans faire la moindre entaille à la structure de la pensée philosophique d'Avicenne. Elle n'est, en fait, qu'un hors-d'œuvre, un pur jeu d'imagination, une manifestation de la liberté d'esprit d'Avicenne. Descartes l'aurait prise au sérieux, l'aurait créée en précisant les moindres termes. Avicenne aurait pu, sans le moindre appauvrissement, se dispenser d'y avoir recours. On en doutera d'autant moins que l'on se gardera de chercher dans la fiction une trace d'expérience vécue. Elle est étrangère à Avicenne pour qui elle n'est au fond qu'un jeu pour son imagination. On verra plus loin que le Cogito cartésien a de tout autres attaches avec son personnage. Pour Descartes, le Cogito est « moins l'exposé d'un système que l'histoire d'un esprit ». (29)

Bref, le Cogito est *son* Cogito. Là est toute la différence.

Sur le plan de la logique, nous devons faire remarquer ici que les conclusions qui découleront de l'hypothèse avicennienne ne seront que l'application rationnelle du principe que Descartes lui-même adoptera plus tard (30), à savoir que tout

(29) E. GILSON : « *Discours de la Méthode* ». Introduction, p. 27.

(30) Cf. *Méthode*, 4^e partie.

ce qui est affirmé est différent de ce qui ne l'est pas. En conséquence, à la lumière de ce principe et en raison de sa conception anthropologique dualiste, Avicenne arrive à son but par le moyen de la fiction qu'il a imaginée et qui est née de l'intention précise de prouver la spiritualité de l'âme. Notons bien que sa fiction est fondée sur une conception dualiste de l'homme particulier et qu'elle est réalisée, en fait, à la lumière d'un principe également particulier.

CARACTERISTIQUES ESSENTIELLES DE LA FICTION DE « L'HOMME VOLANT »

Au terme de notre analyse, nous sommes en mesure de résumer les caractéristiques essentielles de la fiction avicennienne :

1° La fiction de « l'homme volant » n'est pas née dans l'esprit d'Avicenne d'un doute réel. On doit respecter son caractère artificiel et y voir simplement la recherche réfléchie d'un argument en faveur d'une vérité déjà admise par ailleurs.

2° Dans la pensée d'Avicenne, la fiction doit être considérée comme un « moment » de sa philosophie, « moment » qui a sa valeur pratique et particulière. Aucune donnée du système avicennien n'est basée sur elle.

3° Loin d'être une vérité première, la fiction de « l'homme volant » vient en conclusion de tout son système. C'est bien grâce à ce dernier qu'elle garde une apparente vraisemblance.

4° Il ne faut pas chercher là un argument apte à libérer du doute, pour la simple raison que celui-ci n'a jamais existé chez Avicenne.

5° Il convient moins encore d'y chercher le fondement du dualisme humain. L'hypothèse envisagée n'a pas d'autre dessein, sur la base d'une démarche plus réfléchie et plus vivante, que de mettre en pleine lumière cette vérité que le moi, le vrai moi qui régit le corps, c'est l'âme.

6° « L'homme volant », une fois mis à l'épreuve d'un dépouillement total ne se replie pas sur lui-même pour y puiser son énergie et sa vitalité. Il fait preuve au contraire d'une ouverture à toute perfection, laquelle ne peut lui venir que de l'extérieur, principalement de l'Intellect Agent unique.

7° La fiction ne porte en elle-même aucun germe d'erreur. Si erreur il y a, il faut la chercher dans la vision cosmique d'Avicenne et dans sa conception spécifique de l'homme. La raison en est que la fiction n'est, en réalité, qu'une conclusion, non une prémisse.

LE COGITO CARTESIEN

Il ne saurait être question ici de donner un aperçu tant soi peu exhaustif de la pensée cartésienne. Nous renvoyons nos lecteurs aux spécialistes de sa philosophie. Il suffira à notre propos de nous arrêter aux conclusions fondamentales qui nous intéressent pour la comparaison que nous voulons établir entre Avicenne et Descartes, dans le cadre précis de notre recherche.

Le « Discours sur la Méthode » en sa quatrième partie (31), nous présente un Descartes en pleine crise de doute, tâtonnant comme un voyageur égaré en pleines ténèbres. Epris de certitude, il cherche dans la nuit de l'esprit un fondement rationnel dont la solidité et l'invulnérabilité soient de nature à donner à sa science philosophique l'unité souhaitée et la rigueur mathématique qu'il se plaît à y chercher. Et voilà que soudain, il est comme terrassé par une lumière fulgurante qui jette un éclair de joie dans son esprit troublé. Il vient de découvrir le fondement qui lui donne la sécurité qu'il cherchait avec angoisse. On sait que ce fondement n'est autre chose que le « Cogito, ergo sum ». « Cogito » lumineux, qui pourfend les doutes et les dépasse. Perplexes et hésitants sur tout et à propos de tout, nous pensons pourtant. Et par le fait, nous nous connaissons comme existants dans l'acte même de penser.

Après avoir prétendu mettre toutes choses à l'épreuve du doute, Descartes se voit contraint de reconnaître que le moi

(31) Cf. aussi II Méditation, 4.

qui pensait était quelque chose dont on ne saurait douter. Ce « Cogito, ergo sum » est une lumière si limpide, si distincte et si sûre, qu'il n'hésite plus à l'adopter comme le principe premier de sa philosophie. En soumettant ce « Cogito » à une analyse minutieuse, il va en extraire avec une *logique mathématique* tous les éléments de son système

CARACTERISTIQUES DU COGITO

Il nous faut maintenant essayer de découvrir la nature profonde du Cogito et de dégager ses caractéristiques.

On ne peut en douter, cette géniale découverte a son origine dans *un doute*, qui est vraiment le fruit d'une immense perplexité d'esprit. Laissons les auteurs discuter à loisir de la nature de ce doute et contentons-nous de rappeler une chose bien connue : ce doute est un doute *methodique* et entretenu à dessein en vue de découvrir une vérité indubitable. Précisons qu'il s'agit bien pourtant d'un doute *réel* et non artificiel. Par surcroît, il a *intentionnellement* une portée *universelle*. Aucune vérité, en effet, ni même aucune espèce de formulation rationnelle ne doit s'interposer pour mettre une entrave à cet examen dubitatif.

Si nous analysons maintenant le fondement du Cogito, nous sommes amenés à constater qu'il faut aller le chercher dans l'acte même de l'intellection et dans la conscience qu'on en a. On sait, en effet, que dans l'acte même du doute universel, il s'agit déjà d'une prise de conscience du sujet pensant. La pensée qui se révèle à lui comme une unité immanente et par conséquent indépendante de l'objet, Descartes la voit jouir d'une consistance suffisante pour appuyer valablement et solidement l'édifice de ses spéculations scientifiques. On n'aura nulle difficulté à s'en convaincre si l'on se rappelle que toute la philosophie cartésienne, en son originalité foncière, repose sur *cette coïncidence de la pensée avec le sujet lui-même*. Ceci explique d'ailleurs, sans pour autant les justifier, les interprétations divergentes qui ont été données du Cogito, au cours de l'histoire.

En conséquence, le Cogito est le fruit d'un doute réel et universel. Descartes trouve son fondement dans une conscience très vive de lui-même, conscience par laquelle il se sent existant dans l'acte même du doute, conscience qui s'appréhende elle-même dans son propre exercice en même temps qu'elle appréhende l'être lui-même.

En somme, on peut dire, que, par le Cogito, on atteint l'être, c'est-à-dire l'existence du sujet substantiel, lequel à son tour est un présupposé, une condition de la pensée.

Mais il faut noter en même temps qu'il n'est pas un être qui doive son existence à la pensée ni au fait même de la pensée, en quelque manière que ce soit.

Ainsi donc, contrairement à ce que nous avons constaté pour la fiction avicennienne, le contenu du Cogito n'est pas l'âme spirituelle, mais seulement la chose pensante comme telle, en d'autres termes, le moi pensant qui, pour Descartes, est la source de toute certitude. Ce moi n'a d'autre nature que la pensée : « La pensée constitue la nature de la substance pensante » (Descartes. Principe I^{er}).

Une remarque importante doit être faite ici. Si le Cogito à lui seul est impuissant à nous révéler notre nature d'homme essentiellement mixte, c'est en raison même de cette identification substantielle (32). Bien plus, il est radicalement incapable, en ce qui regarde l'âme elle-même, de nous faire appréhender son immatérialité et son immortalité. Rien de ce que l'âme peut avoir en elle-même n'est révélé par lui. Il ne nous donne qu'une perception indissolublement existentielle et nous dirions volontiers quidditative.

Le terme du Cogito est donc le sujet pensant. Avec cette réserve cependant, qu'on ne peut savoir par là s'il a une étendue ou non. La pensée, pour pouvoir exister, n'a pas besoin d'un objet extérieur au sujet pensant. En d'autres termes, en raison de l'identification substantielle que Descartes affirme, la pensée, c'est l'objet pensant. Par surcroît, l'acte d'intellection qui constitue le Cogito n'étant pas une ré-

flexion (33), mais une intuition (l'esprit voit, sent), on est obligé de conclure que l'acte de penser n'a pas comme objet une quiddité abstraite, mais la perception de la réalité singulière.

Remarquons-le toutefois, ce que l'esprit voit, sent..., ce n'est pas seulement la réalité concrète et singulière de l'âme. Ce qu'il voit, c'est bien plutôt *le lien actuel* et absolument nécessaire *entre son existence et la pensée*.

Notre conclusion sera celle-ci : si le contenu du Cogito, matériellement parlant, est bien l'objet existant, il n'est cependant pas à considérer formellement comme la perception de la vérité abstraite. Il n'est pas davantage l'appréhension de l'intelligible existant, mais la vision intime et profonde d'une certaine relation concrète, — autrement dit, du lien de cette pensée actuelle avec son existence.

On ne devra certes pas en déduire que pour Descartes l'existence ne s'étend pas au delà de la pensée. Il reste acquis pour lui que la pensée s'appréhende comme être, qu'elle trouve l'objectivité non pas en échappant à son immanence, mais en sortant résolument du cercle de sa subjectivité.

Nous touchons maintenant le nœud du vrai problème : échapper à la subjectivité, concilier l'immanence avec la transcendance, tout le drame du Cogito se trouve là ramassé.

L'ensemble de notre analyse nous permet donc d'affirmer que le Cogito est le fruit d'un doute réel, universel dans ses prétentions. Il consiste dans l'acte de la pensée intime par laquelle on atteint l'existence substantielle du sujet, dans son identité avec la pensée elle-même. En conséquence, le terme du Cogito n'est autre que le sujet pensant. Toutefois, de la nature de celui-ci, de son union avec le corps, de la quiddité abstraite ni de la réalité concrète de l'âme, rien, absolument rien, ne nous est révélé. Seul se dégage clairement le lien actuel, absolument nécessaire, de son existence avec la pensée. Descartes atteint formellement l'être de la pensée dans la pensée.

(32) Réponses aux septièmes objections, sur II, 3 et sur II, 7.

(33) Réponses aux Deuxièmes Objections, sur II, 7 et sur V, 13-14. Réponses aux Cinquièmes Objections, sur II, 4.

Ce principe indubitable une fois établi, notre philosophe a trouvé la vérité première, source limpide de toute certitude valable, scientifiquement démontrée. Enfin libéré du doute, il va pouvoir continuer sa recherche avec sécurité sur la base d'un critère nouveau de vérité. L'arbre planté par lui au prix d'un effort épuisant va pouvoir s'épanouir et jeter ses racines dans un terrain d'élection. Toute sa philosophie va découler logiquement de ce principe inédit et en particulier la spiritualité de l'âme, sa distinction radicale d'avec le corps, l'existence de Dieu, ses attributs, dont la véracité qui le libère de toute intervention de l'esprit malin, l'existence du monde extérieur et sa réduction à l'extension.

COMPARAISON ENTRE « L'HOMME VOLANT » ET LE COGITO

Il nous reste en conclusion à établir une comparaison entre la fiction avicennienne et le Cogito cartésien

Au vrai, nous ne voyons guère à signaler que des dissemblances :

1° Le simple rappel des buts que se sont proposés les deux philosophes prouve qu'ils sont loin de correspondre. Avicenne n'a eu qu'un seul but : prouver la spiritualité de l'âme et sa différence radicale avec le corps. — Descartes, au contraire, a cherché, à travers son doute, un fondement rationnel solide et sûr pour l'élaboration de sa philosophie.

2° L'attitude d'esprit est diamétralement opposée. « L'homme volant » n'est que pure fiction. Il ne faut pas chercher en celle-ci la trace d'un doute réel, sérieux, sur l'existence du monde externe, du corps, ou de l'âme. Il faut dire davantage : cette existence étant admise et supposée, est redécouverte par voie réflexive. — Le Cogito au contraire, est précédé d'un doute méthodique, mais réel. D'autre part, dans l'intention de Descartes, il est universel. On peut dire que, ce doute écarté, le Cogito perdrait toute sa portée et même sa raison d'être.

3° Le contenu est radicalement différent. La fiction avicennienne n'affirme qu'une chose : la spiritualité de l'âme. Elle n'est qu'un argument original utilisé pour ce but particulier. — Le Cogito par contre, est comme une synthèse de

toute la métaphysique, laquelle n'est autre pour Descartes qu'une invention et une explicitation des principes innés de l'esprit.

4° « L'homme volant » fait montre d'un esprit d'accueil à toute perfection et enrichissement qui ne peut lui venir que de l'extérieur. — Le Cogito, au contraire, est un repli sur soi, une tentative pour trouver en soi toute sa raison de vivre.

5° Chez Avicenne, l'âme ne s'identifie d'aucune façon avec la pensée. La pensée et la même expérience psychologique la manifestent comme spirituelle. — Pour Descartes, l'âme s'identifie avec la pensée; l'être de l'âme, c'est la pensée.

6° Dans la fiction qui ne comporte aucun doute concernant l'existence de l'âme et du corps, sont affirmées, par surcroît, et la nature spirituelle de l'âme et sa réelle différence avec le corps. — Le Cogito ne révèle d'une façon immédiate ni l'une ni l'autre.

7° La fiction avicennienne, en tant que telle, ne prête pas le flanc à une possibilité d'erreur quelconque. Si erreur il y a, il faut la chercher dans la vision cosmique et dans les principes métaphysiques d'Avicenne. — Le Cogito, au contraire, a prêté à des théories multiples où l'histoire de la philosophie a décelé maintes erreurs.

8° Pour Avicenne, l'âme est le « moi » qui dirige et gouverne le corps. Il prouve et présuppose à la fois la dualité la plus complète de l'homme. — Descartes qui identifie la pensée et l'âme n'arrive pas à distinguer l'âme du corps.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, le lecteur pourra se rendre compte du caractère fragile et fallacieux des similitudes que l'on a cru pouvoir découvrir entre les doctrines d'Avicenne et de Descartes. Comme il arrive si souvent, on s'est laissé séduire par les apparences, oubliant qu'elles sont trompeuses.

L'histoire de la philosophie, par le sort qu'elle a réservé à la fiction avicennienne et au Cogito cartésien confirme largement les différences fondamentales que notre analyse vient d'essayer de mettre en lumière.

E. GALINDO-AGUILAR.