On est alors normalement conduit à s'interroger sur l'organe psychique par lequel peut être perçue cette réalité imaginaire, et par lequel la méditation peut apprécier toutes les figures d'Imâm comme exemplifiant un même et éternel Imâm. Cela ne « se passe » pas sur le plan de la perception sensible des événements physiques de l'histoire. Lorsque le shaykhisme enseigne que dès aujourd'hui, il faut voir l'Imâm « en Héraklyès », il nous réfère à un monde intermédiaire qui, chez Avicenne, se situe entre le cosmos physique et le monde des pure intelligences archangéliques, et qui, chez Suhrawardi, est désigné comme « l'Orient intermédiaire ». C'est le monde où, avec et par la métamorphose de l'âme, s'opère la transmutation de toutes choses en symboles; c'est donc le monde du symbole à la fois en son autonomie, puisqu'il lui faut une subsistance propre afin de réfléchir à ce qu'il symbolise, — et en sa transcendance, puisqu'en subsistant ainsi, il réfère, trans-fère, au-delà de lui-même, sans que cet « au-delà » puisse être exprimé autrement que par lui. Ce monde intermédiaire dont l'imagination métaphysique active est l'organe, n'est donc ni une « fantaisie », ni l'univers de la fantaisie (au sens que justifierait la nature du troisième des compagnons dénommés par Hayy ibn Yaqqân !). Loin de là, c'est cet « Orient » que nous avons appris à connaître comme le monde des Animax coelestes. Finalement, ces quelques réflexions sur la figure de l'Imâm comme le plus haut symbole de la Quête du Sage, nous rapprochent de ce qui a été la préoccupation centrale du présent livre : la symbolique des Récits visionnaires.

Symbolisme et Présence.

En nous attachant aux problèmes posés aussi bien par l'écllosion que par la perception de ces symboles, notre propos, tel que nous l'énoncions au début de ce livre, tendait en somme à rechercher ce que peut être pour nous au présent la leçon d'Avicenne. Peut-être, de notre point d'arrivée, quelque haleur nouvelle rejaillit-elle 416. cf. notre étude sur « Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes », 2e partie, (Ernst-Jahrbuch xxvi, Zürich 1954).
de données toutes faites ; il se projette vers une vision qui n’est configurable qu’en un symbole. Le symbolisme avicennien, son écllosion et sa mise en œuvre, telles que les Récits nous en font les témoins, frayent la voie difficile menant à cette pure Présence ; en ce sens, cette symbolique peut être pour nous la leçon d’Avicenne.

Cette leçon nous rend témoins d’un effort suprême de libération qui conditionne la « sortie » hors de ce monde, et opère comme une transmutation du cosmos physique qui réalise celui-ci en un univers de symboles ; cette transmutation nécessite un changement si radical dans le mode de perception, qu’il deviendra impossible de rester d’accord avec les évidences et les lois de la conscience commune (témoin l’humour des lignes finales du Récit de l’Oiseau). Et c’est là précisément, entre autres, la raison de cette infériorité que nous avons eu à déplore pour la majeure partie des commentaires donnés aux récits mystiques d’Avicenne comme à ceux de Suhrawardi, une perpétuelle rechute à un niveau d’être et d’évidence désormais dépassé par le symbole. Nous voudrions insister encore, pour clôturer ces pages, sur un double caractère qui s’attache à l’événement constituif de nos Récits, dans le seul souci de les préparer à leur rôle de « témoins » pour la phénoménologie générale des symboles. C’est d’une part la réalité plénitude et autonome, qui présente le monde intermédiaire de l’imagination symbolique ; c’est d’autre part la spontanéité avec laquelle ce monde fait écllosion. Le changement advenu dans l’âme, que ce monde exprime en même temps qu’il l’opère, annonce l’atteinte de celle-ci à son symbole vraiment personnel, et la grandeur de l’événement est là.

En parlant de cette réalité plénière et autonome, nous pourrions aussi bien parler de l’objectivité du monde des symboles, à la seule condition de ne pas entendre ce mot au sens où l’on pose l’objet comme extérieur à la conscience naturelle du monde sensible et physique. A l’encontre des interprétations naturalistes ou inspirées de la psychanalyse freudienne, lesquelles tendent à « expliquer » mythes et symboles en les réduisant à des sublimations de contenus biologiques, l’écllosion spontanée des symboles doit nous apparaître comme correspondant à une structure psychique fondamentale, et par là même comme nous dévoilant non pas des formes arbitraires et « fantaisistes », mais des contenus fondés et permanents, qui correspondent à cette structure permanente. Ce ne sont pas de simples projections accomplies au gré « subjectif » de l’esprit ; ils découvrent à l’esprit une région non moins « objective » que le monde sensible. Leur spontanéité est si loin d’être arbitraire qu’elle présente des récurrences frappantes dans des cultures si bien séparées par le temps ou l’espace, qu’aucune filiation par causalité historique ne pourrait les expliquer. Les symboles avicenniens nous ont été l’occasion de signaler plusieurs de ces récurrences ; ils ont motivé par là également quelques références aux recherches psychologiques de C.G. Jung.

Cependant il ne suffirait pas de dire que l’écllosion des symboles répond à un effort pour « dégager » la signification intelligible cachée « derrière » chaque réalité purement sensible. En schématisant ainsi le processus, on manquerait à coup sûr de ce qui fait la réalité propre et l’autonomie de l’univers des symboles ; le symbole est médiateur parce qu’il est silence, il dit et ne dit pas ; et ainsi précisément il énonce ce qu’il est seul à pouvoir dire. Si l’on prétend en accomplir le sens une fois pour toutes, pour prendre pied dans la signification intelligible qu’on lui substitue, toute la dramaturgie mentale des Récits avicenniens et suhrawardiens s’évanouit ; il ne subsiste plus que de pâles allégories, et tout notre effort au cours de ce livre a tendu vers une fidélité aux intentions avicenniennes qui préserve nos Récits de déchoir à cette platitude, laquelle rend vain et stérile toute création mentale. Il ne s’agit pas de dégager, d’« abstraire » (aussi bien toute la doctrine avicennno-suhrawardienne ensembige que l’intellect humain n’accomplit pas d’abstraction, mais reçoit l’illumination de l’Ange). Il s’agit pour l’âme de subir à la fois et d’accomplir une transmutation.

Quant au lieu et à la garantie de celle-ci, nous avons insisté (§7) sur l’importance décisive que prend l’avicennisme, du fait qu’il reconnaît et affirme la seconde hiérarchie angélique, celle des Ames célestes. Car, ce n’est pas la « fantaisie » humaine qualifiée de subjective, c’est le pléôme des Ames célestes, possédant l’imagination pure, libre des sens, qui est à la fois le lieu et la garantie de ce que l’on peut appeler l’objectivité du monde des symboles, tout cet univers de l’imaginable qui sera typifiée toponymiquement chez les Ishraqiyân et les Shakhîhîs, comme le monde de « Hárqalây »7, C’est « en Hárqalây » que se passent nos Récits visionnaires, c’est-à-dire dans le monde des Anges-Ames célestes qui conservent les archétypes des 417. cf. étude citée dans la note précédente.
visions prophétiques et des visions mystiques. Peut-être l'événement de l'avènement de profit de l'oréorisme en Occident, nous fait-il pressentir comment et pourquoi le ta'wil, l'exégèse symbolique tout court, a posé de part et d'autre des problèmes comparables, tout en provoquant des solutions et attentes toutes différentes. Voir les événements « en Hārāqalya », c'est tout autre chose que de les voir sur le plan sensible et historique. Les fixer sur celui-ci, en lui donnant une précéence telle que toute réalité d'événement en dépende, c'est rendre impossible cette intégration, c'est-à-dire cette signification intérieure et personnelle « au présent », à laquelle nous avons fait allusion ; corollairement nos Récits ne seront plus que d'aimables fictions de contes orientaux.

Sans doute le ta'wil biblique en Occident a-t-il cherché dans la typologie un compromis capable de sauver l'histoire, c'est-à-dire en conférant à l'événement perçu sur le plan sensible et historique une signification symbolique. Malheureusement cette signification, l'histoire pur et simple ne la perçoit précisément pas. Si elle est perçue, c'est qu'elle n'est pas simplement dégagée de l'événement, mais que celui-ci est transmu par le mode de perception qui le reconduit (selon l'étymologie du mot « ta'wil ») au plan supérieur où, compris spirituellement, c'est-à-dire transmu en symbole, l'événement alors « se passe » spirituellement. Et si en ce sens il peut toujours de nouveau « se passer » dans l'avenir, cela vient dire qu'il est en vérité non pas un événement quelconque à l'extérieur, mais Événement de l'âme qui, en le comprenant, le vit et le fait sien (et c'est pourquoi, par exemple, tous les événements rapportés dans l'hagiographie des Saints Imâms ont leur importance, même si la critique historique y perd ses droits). Cela, ce n'est pas conserver l'histoire, mais l'accomplir. Pas plus que l'initiation de Haïj ibn Yaqzân ni celle du Récit de l'Exil occidental ne conservent le cosmos physique sensible ; elles le dépasse. Et l'acte de ce dépassement suppose non seulement l'objectivité de ce monde des symboles en lequel est transmué le monde physique ou historique, mais aussi la spontanéité de son éclosion dans l'âme individuelle. Sans cette objectivité et cette spontanéité, le contexte des symboles n'offrirait qu'une pâle doublure du contexte physique, ou une préfiguration momentanée et superflue d'un contexte intelligible. La spontanéité réfère ici à la transmutation de l'âme,

car c'est seulement alors qu'elle atteint non pas à un ensemble de figures à déchiffrer à l'aide d'un code, mais à la configuration et à la vision de son symbole le plus personnel, le symbole central de ce Soi qui n'est pas connaissable autrement, et avec qui elle entre en éoraion dialogique.

Ceci dit, quelques remarques restent à expliciter, lesquelles présupposent justement que cela ait été dit, fût-ce de façon trop rapide et trop concise pour la gravité de l'enjeu. L'on vient d'évoquer, un état d'« oraison dialogique » s'épanouissant au terme de cette « marche au symbole » où apparaît à la vision mentale une Figure dont il faut comprendre et sauvegarder à la fois la réalité éminemment personnelle, et la non moins éminente réalité de symbole, en tant qu'elle est une figure-archétype « symbolisant avec » ce Soi dont la vision ne peut être perçue ni par les sens ni par l'intellect pur, mais par cette imagination qui en est le lieu éphiphanique (mahzar). Le fait d'expérience spirituelle ainsi caractérisé accuserait une irréductible originalité, si l'on devait se référer uniquement à une typologie des expériences mystiques qui s'avère courante en Occident, telle qu'elle est inspirée, comme il est normal, par les exigences de la théologie dogmatique. A grands traits, cette typologie distingue — ou oppose — d'une part, une expérience « surnaturelle » atteignant au « Dieu suprême », Dieu transcendant et personnel, dont l'attente n'est pas au pouvoir des forces humaines, mais dispensée par sa seule grâce ; d'autre part, une expérience qui serait celle du Soi, expérience « naturelle » en ce sens qu'il est à la mesure des énergies de l'âme de la produire, et qui, pour cette raison même, permet seulement à l'âme d'opérer son acte pur d'exister, mais la laisse comme en suspens entre deux négations, celle de la subjectivité de son moi, et celle de ce Dieu supréme personnel qu'elle méconnaît ou qu'elle refuse, parce qu'elle n'y peut atteindre par elle-même.

On a l'impression que cette classification, du moins ainsi schématisée, préjuge de ce qui est en cause. Il n'est pas sûr que tienne le dilemme entre rencontre du Dieu suprême personnel ou expérience de quelque Absolu dépérssoïal ou impérssoïal. Simon, il ne pourraït y avoir « oraison dialogique » dans le cas même où une Présence

418. Que l'on veuille bien se reporter principalement pour ce qui suit, au §3 de ce livre, pp. 32-40.
personnelle est éprouvée, voire une vision unitive, sans qu'il y ait identification possible ni consentement entre cette présence ou cette vision et le Dieu suprême de nos théologies. Ainsi en sera-t-il pour toute conscience où subsiste la ferme assurance que le Suprême est comme tel au-delà du connu et du connaissable. À l'affirmation théologique qu'il se communique justement par un don de grâce inef- fable, répondra cette autre qu'une telle communication ne peut en aucun cas être l'empreinte elle-même et directe, mais une correspondance qui postule et annonce une individuation nécessaire, et dont la valeur éminente est fonction même de cette individuation nécessaire. Tel est le sens de la connexion que nous avons tenté de dégager au cours de ce livre, entre expériences mystique et anérgologie. Si la divinité est bien ce qu'elle est, au su ou à l'insu de nos théologies, toute épiphanie divine ne peut qu'avoir la forme de l'Ange. Là même va se nouer la relation entre anérgologie et imamologie, particulièrement méditée dans le shîisme ismaïlien (les correspondances entre hiérarchies célestes et terrestres). La figure de l'Imâm, nommément dans le soufisme shîite, aimanterà tant de devotion et d'amour qu'il est possible de parler d'un imamocentrisme, au sens où l'on parle en spiritualité chrétienne de christocentrisme. Mais, pour être juste, la comparaison aurait à prendre pour terme homologue la conception gnostique de Christos-Angelos, plutôt que celle de la théologie des conciles.

En tout cas, l'homologie nous permet d'entrevoir que lorsque Nasriddin Tâsi parle de la Connaissance vraie de l'Imâm comme connaissance du Soi qui est l'Imâm, cela suffit déjà à faire éclater le dilemme signalé plus haut, dans lequel la typologie des expériences mystiques risquerait de se figer et de se rendre vaine. Que l'on n'oublie pas que tous les Récits mystiques sohrawardiens sont ordonnés à l'Ange qui est l'Esprit-Saint, Gabriel ou l'Intelligence agent, avec qui la relation de l'âme a été éprouvée comme si intime et si personnelle par quelques commentateurs, qu'ils ont vu en lui la « Nâ- ture Parfaite » c'est-à-dire l'Ange personnel du philosophe. C'est précisément à cause de cela, que l'anérgologie nous conduit à poser en termes qui lui sont absolument propres, le problème du Soi, — termes si insolites pour le pur monothéisme scripturaire que la résistance de Guillaume d'Auvergne prend, elle-même, une valeur symbolique, et termes si imprévis des classifications plus ou moins agnostiques que, pour autant qu'on le sache, ils n'ont été jusqu'ici précisés et re- pensés pour eux-mêmes à peu près nulle part.

Telle est cependant la préoccupation qui nous avait conduit à esquisser ici une recherche (ci-dessus § 8) qui, mettant en connexion l'anérgologie et le processus d'individuation, nous mette en mesure de découvrir et d'eprouver qui est le « Donateur » des données que subit dans une passivité ignorante la « conscience » commune naturelle (laquelle est alors simplement « inconscience »). Cette découverte est libération de l'âme, parce que sachant qui est le Donateur, l'âme saura aussi qui est capable d'alterer et d'alléger les données au point qu'elles s'imposent comme un joug. Simultanément cette libération met l'âme en présence d'un Soi qui, tout en lui étant suprapersonnel ou transpersonnel, appelle de sa part, à travers la Forme personnelle qui l'annonce, la plus personnelle des relations. Nous avons bien conscience de ne faire qu'esquisser ici des problèmes qui nécessiteraient un exposé beaucoup plus long pour être pleinement intelligibles. Mais puisque nos méditations avicennes-sohrawardiennes en ont été la source, que cette esquisse prenne au moins place ici.

C'est qu'en effet si notre recherche se concentre sur les implications de la théorie avicennienne de la Connaissance, laquelle culmine en la figure de l'Ange comme Dator Formarum (wâhib al-sâwar), nous entrevoyons qui est le Donateur de toutes les données que la conscience commune (conscience non-avicennienne) ! el abirab parissi, xiaisses que par où Forme est donnée à ces données encore virtuelles, lorsqu'elle reçoit l'illumination de l'Ange dont émane aussi bien la propre lumière constitutive de son être, sa propre Forme. Bref, dans la mesure où elle ne peut accomplir d'opération abstractive, mais reçoit l'illumination qui émane sur elle, enveloppant son être et in-forme en elle et par elle tout l'encore Informel, son action cogitante est plutôt une passion, son Cogito est en réalité un Cogitor (pour reprendre le mot célèbre de Fr. von Bauer); reconnaître cette action de l'Intelligence agent ou Esprit-Saint, c'est la «connaissance
orientale», celle qui est l’Orient, l’origine, de toute connaissance. Par ce renversement qui produit à la conscience le sujet réel, celle-ci distingue qui est le Donateur réel des données, qui est le Soi, quel rapport le moi expérimente avec son Soi, comme étant une forme de la pensée de ce Soi. L’idée du «Dator Formarum» implique que comprendre l’Ange, c’est être compris par lui, puisqu’il faut pour cela que lui-même irradiie sa propre Forme sur l’âme qui le comprend. L’ego sujet du Cogito, n’est plus l’ego «égotissant» de l’homme «sans Ange». Ce dernier, c’est l’homme esclave des deux sinistres compagnons dénoncés par Haly idn Yaqzân, lesquels en séparant l’âme de son Compagnon céleste font subir aux «données» du Donateur une altération démoniaque telle, qu’elles cernent alors dans une prison de ténèbres l’âme inconsciente et hâtivée. La fatalité lointaine de cette altération démoniaque, Saqyed Ahmad ‘Alawi la discernait en parfait avicennien ibrâqi ou sorawardien, lorsque l’Ombre pesant dès l’origine sur la gradation descendante des Intelligences et des Ames, lui était l’occasion de rappeler explicitement l’antique zérvânisme iranien (ici-dessus pp. 67 ss.).

Il est étrange que certaines présentations de la gnoseologie avicennienne aient pu la réduire parfois à ce que nous convenons d’appeler un rationalisme. En médir les implications, peut au contraire nous orienter à travers la mystique persane, et nous avait conduit ici même jusqu’à ce qui se révèle chez ‘Athr comme mystère de la Simorgh, là même, ce que veut dire la Simorgh comme «Miroir», n’est rien d’autre que cette inversion du Sujet, si incompréhensible pour la conscience commune naturelle. Pour y arriver, il faut suivre cet itinéraire intérieur qui nous est retracé par le «cycle de l’Oiseau». 

Et voici que ce rappel de l’itinéraire mental qui nous a conduit

419. On a mis en parallèle une comparaison à laquelle recourt Avicenne (in Physique du Shîfâ), avec le Cogito de Descartes (Furlani, in Islamica m. pp. 53-72). Quelle que puisse être la légitimité du nexus idéal (pour ne rien dire du nexus historique) ainsi établi, la fiction d’Avicenne n’aurait qu’un sens épisodique par rapport à l’ultime expérience en cause ici; elle concerne l’acte de la pensée par lequel l’âme peut se constater directement elle-même comme distincte du corps; elle ne concerne pas la condition transcendante qui conditionne cette pensee, ni la conscience reconnaissant l’Agent qui l’agit en acte.


De prime abord, la position de nos Spirituels iraniens fait pourtant présager une différence essentielle, laquelle s’annonce déjà dans le simple fait que l’avicennisme n’est ni un aristotélisme pur, ni un platonisme pur. Le monde intermédiaire n’est pas une simple moyenne, c’est la seule issue offerte au dilemme tendant à imposer dès l’origine à toute spiritualité comme telle, le choix entre l’intelligible et le sensible. Là encore, le sens de l’angéologie se révèle aussi bien dans ce qu’elle rend possible que dans ce qui la rend possible. Sur cette voie médiane qui marque la rencontre et la conjonction de ce qu’ailleurs la conscience malheureuse oppose pour se tourner dans le sentiment de son «pêché», la spiritualité iranienne a progressé avec la ferme assurance que lui donnait sa nostalgie; elle a vécu cette expérience mystique où l’amour et la beauté, dans leur quête réciproque, se transmuent l’un par l’autre en adoration pure. C’est de cette Quête qu’un Râzshâh Baqlî de Shīrâz (xixe s.), en psychologue très expert, a donné une analyse des plus profondes et des

plus délicates. Remarquons-le bien : la vision symbolique consiste en tout autre chose qu'à «se représenter» le sensible en lui attachant telle ou telle signification, par exemple, nous les rappelons plus haut, à se représenter les événements d'une histoire sacrée comme telle, passée ou à venir. Elle implique la transmutation concomitante du mode de perception, et du mode d'être du percevant et du perçu, ce qui postule la spontanéité de l'imagination qui est l'organe de ces métamorphoses. Une imagination dirigée par un programme préalable ne suffirait pas à faire éclorer le symbole abstrait personnel du Soleil, comme dans les récits avicieniens et sohraviardiens dont c'est l'originalité.

Il n'est point exclu par là que de tels Récits servent à leur tour de thèmes de méditation. Justement un autre trait de la poésie mystique persane s'annonce ici : ces poètes composant inlassablement de nouveaux récits ou de nouvelles épopées sur les mêmes thèmes, se répètent-ils vraiment ? Et les auditeurs écoutant inlassablement ces récits, entendent-ils les mêmes récits ? Il est frappant que ce que guette le lecteur — ou l'auditeur — c'est la touche personnelle, si légère soit-elle, le facteur spontané qui va modifier et modaliser personnellement le thème transmis et reçu, par exemple lorsque chez Jâmi, le brasier se substitue à l'Océan, dans l'épopée de Salâmân et Abâl, ou bien lors des amplifications majeures que nous avons relevées dans le cycle de l'Oiseau. Si l'on sait à quelle source s'origine la spontanéité non arbitraire des symboles, ces régions de la transcendance dont ils sont seuls à dévoiler quelque chose, on conviendra que ce ne sont pas là de simples variantes littéraires.

Alors, si nous récapitulons, on comprendra que tout notre effort tendait à une autre fin qu'à expliquer Avicenne comme un « homme de son temps ». Le temps d'Avicenne, le sien propre, n'a pas été ici conjugué au passé ; il s'est présenté à nous comme une instance. Il s'origine non pas à la chronologie d'une histoire de la philosophie, mais à la triple extase par laquelle les intelligences archégielliques donnent origine chacune à un monde et à la conscience d'un monde, laquelle est la conscience d'un Désir, et ce Désir s'hypostasie dans l'Ame qui est l'énergie motrice de ce monde. C'est une phénoménologie...
cher Dino Compagni apparaît comme l’amorosa Madonna Intelligenza. Che fa nell’alma la sua residenza, Che co la sua bietà m’ha namorato. 423.

Bien évidente est l’identité de cette amorosa Madonna Intelligenza qui fait dans l’âme sa résidence, et pour la beauté céleste de qui le poète s’est épris d’amour. C’est peut-être un des plus beaux chapitres de la très longue histoire de l’Intelligence agente, qui reste encore à écrire et qui n’est certes pas une histoire au sens admis de ce mot, puisqu’elle se passe tout entière dans l’âme des poètes et des philosophes. L’union qui conjoint l’intellect possible de l’âme humaine avec l’Intelligence active comme Dator formarum, Ange de la Connaissance ou Sagesse-Sophia, est visualisée et vécue comme une union d’amour. Une illustration éclatante est ainsi donnée à cette relation de dévotion personnelle que nous avons essayé de relever ici, et qui s’attisse comme procédant d’une expérience si fondamentale qu’elle pouvait délier les efforts conjugués de la théologie et de la science contre l’angélologie.

L’assentiment que l’on n’entend certes pas ménager ici à ces belles recherches, n’exclut cependant pas quelques réserves, qui veulent être non pas tant une critique qu’une invitation à leur développement. Tout d’abord, dans le phénomène de cette précision croissante qui, des régions de la transcendance, exhausse la figure de l’Ange Intelligence active, Madonna Intelligenza, jusqu’à ce qu’elle domine tout l’horizon de la conscience, il conviendrait de faire une part non moins grande, sinon plus, à Avicenne et à l’avivénisme, qu’à Averroës et à l’averroïsme; nous avons eu ici même l’occasion de suggérer pourquoi (§ 7). Or les chercheurs ont en fait presque exclusivement insisté sur la responsabilité et l’influence d’Averroës, tant il est vrai que les destinées de l’avivénisme latin postérieurs aux textes qui ont été rappelés ici, sont encore à produire au jour. 424.

D’autre part, il semble qu’emporté par un généreux enthousiasme contre les philologues de la lettre, aveugles aux significations de leurs textes, on se soit laissé aller à un excès contraire. On a nié qu’aucune des damas des Fidèles d’amour ait eu la moindre réalité

423. cf. Luigi Valli, Il linguaggio segreto di Dante et dei Fedeli d’amore, Roma 1928, pp. 79 ss.
424. Ibid. pp. 82 ss.

symbolisme et présence. 425

«terrestre»; les noms qui leur sont donnés ne seraient que des préte- noms pour désigner cette Intelligence-Sophia divine. Et, faute d’une symbolique et d’une angéologie fermement établies sur leur base, on inclinait facilement à concevoir cette Sophia comme une métaphore, comme la personnification d’un attribut divin. Tout le terrain gagné par la phénoménologie dans ce domaine depuis Dante-Gabriel Rossetti, risquait d’être perdu sans même que l’on en aperçoive. En fait, l’on s’est posé un faux dilemme en s’imposant le choix de déci- der s’il s’agissait de figures féminines réelles ou de l’Intelligence-Sage- se, de même que l’on s’enferme ailleurs dans un faux dilemme en limitant d’avance les sphères de l’être à celle de l’indéfinissable ou à celle du sensible.

Essayons alors de recueillir quelques prémisses éloquées au cours de cette recherche sur les symboles et la symbolique. Il y a, disions-nous, transmutation concomitante du mode de perception, et du mode d’être du percevant et du perçu. De même que le sens typologique de l’Événement ne peut être perçu par l’historien pur et simple dont la perception n’en saisit que la donnée positive, l’extérieur ou exté- rique (zahir), mais ne peut l’étre que par l’exégète dont l’anaphore le transpose au plan de l’être où il s’accomplit comme Événement de cette âme, — de même aussi les Figures contemplées par les Fidèles d’amour pourraient parfaitement être des Figures concrètes et terres- tres et pourtant n’être visibles que pour eux seuls. Car ce qui était visible pour eux, ce n’était pas la Figure sensible, indifféremment et identiquement perceptible par n’importe quel organe visuel, c’était une Figure dont la beauté se rendait visible uniquement dans ces Fi- gures, et uniquement aussi pour le mode de perception propre précisément à un Fidèle d’amour, c’est-à-dire pour une âme que transmue cette épiphanie et qui simultanément la rend possible par l’accueil de cette métamorphose. C’est pourquoi, ce que les Fidèles d’amour voyaient, c’était à la fois l’Ange Intelligence-Sagesse et telle figure terrestre, mais cette simultanéité n’était actuelle et visible que pour chacun d’eux. L’organe d’une telle perception, ce ne sont pas les fa- cultés sensibles mais l’imagination active; le sensible n’est pas aboli pour autant, mais transmû en symbole; corrélativement, l’indéfinissable ne peut se révéler à la vision mentale d’une âme humaine que par

une Image-symbole, sans que pour autant il faille dire que celle-ci n’est qu’un symbole; elle a plutôt toute la valeur éminente d’un symbole. Et cette religion-là, l’ont professée également un Sahravardi, un Rûzbehân Baqlî, un ‘Attâr, un Fakhrîdîn ‘Iraqî, et avec eux tous les ‘ménestrels’ de l’ancienne Perse et de l’Iran.

Un dernier trait à marquer, appuyant sur la connexion entre angeologie et processus d’individuation. Il s’agit de l’opposition fondamentale que nos chercheurs ont fait ressortir, entre la religion des Fidèles d’amour et le christianisme officiel de l’Église. La médiation de l’Intelligence agente comme Ange de la Connaissance, Dator Formarum, signifie une révélation individuelle, chaque fois renouvelée à chaque âme qui s’y rend apte et en prend conscience, révélation irradiant sur elle les Formes ou Idées éternelles de l’être et des êtres. Aussi bien, avions-nous eu à rappeler comment, selon les Avicenniens et les Ishrâqiyyûn du Dâbestân, l’adépte qui se joint avec l’Intelligence agente qui est l’Ange Gabriel, devient lui aussi le ‘Seau des Prophètes’, et est élevé au même niveau que le Prophète recevant la révélation de l’Ange Gabriel. La médiation angeique qui est la forme même, nécessaire et chaque fois unique, de la révélation de la déité cachée et inaccessible, achève un processus d’individuation qui fait accéder le moi au seuil de cette transconscience où s’annonce à lui le véritable Sujet qui le pense en l’individuant et l’individue en le pensant, c’est-à-dire en le révélant et en lui révélant cette révélation (conscience de sa conscience!). Et c’est pourquoi les Fidèles d’amour pouvaient professer le même culte pour la même Intelligence-Sophia, tout en percevant sa Figure-archétype sous les traits d’une Figure chaque fois autre, unique pour chaque unique.

Mais cette médiation individuelle et individuante, comme irrémissible fonction à laquelle satisfaire l’angeologie, ne peut être qu’un embarras et un péripète lors qu’une Église se considère comme possédant la Révélation historico collective, et partant comme dépositaire et médiateuse unique indifféremment pour tous, de cette même Révélation qui est la Sagesse. Héritant en quelque sorte de la fonction de l’Intelligence agente, peut-être en héritait-elle aussi l’image mystique aux traits féminins; l’iconographie l’indiquerait positivement, et pourtant, quoi que l’on fasse, il ne peut plus s’agir alors que d’une pieuse allégorie, au sens propre du terme: une institution ne peut pas remplacer une personne. En fin de compte, c’est peut-être la plus lointaine perspective que nous ouvriraient l’angeologie avicennienne: l’unique et nécessaire médiation qui, s’accomplissant au plan céleste entre la divinité et l’âme individuelle, libère au plan terrestre l’existence individuelle de toutes les formes collectives et institutionnelles. Si l’on se réfère à notre précédente confrontation entre l’avicennisme iranien et l’avicennisme latin, on peut admettre que les antagonistes de celui-ci ne manquaient pas de clairvoyance.

Rapprochés dans cette communauté de culte et de destin, les Fidèles d’amour, ceux de l’Occident et ceux de l’Iran, nous font mieux distinguer au moins l’ordre du chemin dans lequel ils s’étaient tous engagés, mystiques, poètes et philosophes. Se demandera-t-on si le parcours de leur Voie a encore une signification autre qu’historique, pour les conditions de notre propre présent historique? Il n’y a pas de réponse générale ni de programme théorique à fournir à ce genre de question. A chacun de nous d’en décider en déchiffrant, comme les Osiris de ‘Attâr, le document de son propre destin, le propre document de son âme. Une «phénoménologie de la conscience angélique» avait à nous montrer ce que, sous sa luminosité propre, peut signifier au présent un tel «document». Mais il n’y a pas de recette technique pour provoquer la rencontre qui advint à Avicenne, dans les parages de la cité intérieure de son âme, c’est-à-dire au seuil de la conscience subliminale. Si jamais elle advient, il appartient à chacun de décider s’il répond comme répondit Avicenne, à l’invite de son propre Ibn Yaqzan, et s’il se met en mesure de répondre et de témoigner avec Avicenne: «Voici, nous sommes en route, nous marchons en compagnie du Messager du Roi».

426. Ibid. p.90.
M. Pinès. Nous voudrions indiquer au moins les grandes lignes acheminant aux conclusions. L'étude prend son occasion et ses sources dans les nombreux textes avicenniens inédits, rassemblés pour la première fois par le dillgent labeur de M. Abdorrahman Badawi. Ce sont des textes datant des toutes dernières années de la vie de notre philosophe (ob. 1037), écrits peu avant ou peu après le sac d'Ispahan (1034). On sait que la bibliothèque d'Avicenne fut une des victimes du pillage; ainsi disparut le Kitâb al-Inâfî (Livre de l'arbitrage équitable), ouvrage monumental aux vingt-huit mille questions, qu'Avicenne n'eut plus le temps ni la force de relire, et dont seuls survécurent les fragments maintenant connus grâce à M. Badawi. Nous avons ainsi appris que le philosophe y répartissait les savants en deux groupes: les Occidentaux (maghrîbîyûn) et les Orientaux (masûriqîyûn), ceux-ci apparaissant comme les vigoureux critiques des premiers, dont les faiblesses et les ignorances sont particulièrement mises en évidence. C'est précisément parce que venait ainsi sous la plume d'Avicenne le terme d'« Orientaux », que l'on avait pensé tenir enfin la clef de l'étain que propose cette « philosophie orientale » à laquelle réfère le prologue du Shifa, comme contenant la doctrine personnelle du philosophe. Malheureusement on avait abouti à des solutions paradoxales, dont la faiblesse était de situer l'État à l'Ouest (par rapport à l'orientation de la topographie avicennienne), et d'obliger à admettre que notre philosophe avait employé le mot « Orientaux » en deux sens, voire en deux sens si différents que dans un cas il était « pour » les Orientaux, et dans l'autre cas « contre » eux. La vigoureuse analyse de M. pinès fait cesser ce paradoxe superflu.

Pour résumer, procéder par questions. Quelles sont les parties en présence? Les Orientaux sont-ils les Périptétiens de Bagdad, contemporains d'Avicenne, que celui-ci opposerait aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodissé, Themistius, Jean Philopon), comme représentants de la doctrine « occidentale »? L'affirmative était


en gros la thèse, ou plutôt le pressentiment, de M. Badawi. En revanche, M. Pinès fera valoir la thèse suivante : le Kitâb al-Insâf traite d’une querelle qui l’oppose, lui, Avicenne, originaire de Bokhârâ, par conséquent un Khôrâshânî (au sens ancien du mot, beaucoup plus étendu que celui qui correspond aux actuelles frontières de l’État iranien), donc un habitant des contrées de l’État de civilisation iranienne, — aux philosophes de Bagdad, ville de l’Occident islamique (p. 10). Autre question : les Orientaux étaient-ils les porte-parole d’Avicenne, ou bien, comme il s’ensuivait de la thèse de M. Badawi, ceux de ses adversaires bagdadiens ? Remarquons en effet avec M. Pinès, qu’on ne peut admettre qu’ils aient été les deux à la fois, vu le ton méprisant sur lequel ils sont traités (v.g. ces nigauds de chrétiens de Bagdad —). La réponse résulte sans équivoque de la confrontation menée par M. Pinès entre l’Épître à al-Kiyâ et les fragments conservés du Kitâb al-Insâf, et cette réponse va déterminer un accord fondamental. Il ne sera plus nécessaire de donner paradoxalement au mot «Orientaux» un double sens contradictoire, pour admettre que les Orientaux fréquemment cités par ailleurs, à savoir dans les «Notes en marge du De Anima», le sont de telle manière qu’il ne subsiste aucun doute quant à l’identité de leurs opinions avec celles d’Avicenne (pp. 11-12). Dès maintenant, en vue du bénéfice à recueillir de l’univocité ainsi établie, pour le concept de «philosophie orientale», relevons que d’après ces Notes la doctrine des Orientaux tend entre autres à montrer, par une attitude parfaitement contraire à la tradition perpétuitique, que l’âme possède une existence séparée de celle de son corps. 430. Les «Orientaux» marquent en tout cas leur affranchissement de l’obédience d’Aristote, à qui ils ne ménagent pas leurs critiques.

Si nous faisons dès maintenant le point, trois constatations nous semblent désormais acquises par le travail de M. Pinès : 1° Selon le plan d’Avicenne, réalisé ou non, le Kitâb al-Insâf devait contenir un exposé des divergences doctrinales opposant les Occidentaux et les Orientaux. 2° Ces derniers servaient dans cet ouvrage de prête-nom à l’auteur. 3° L’ouvrage faisait une large part à l’argumentation d’Avicenne contre les philosophes de Bagdad (p. 15). Corollaires : les adversaires bagdadiens d’Avicenne sont purement et simplement les «Occidentaux», tels qu’ils l’étaient en effet pour un homme du Khoûrâshân (c’est une donnée topographique qui n’a jamais changé !); aussi bien représentent-ils eux-mêmes une tradition remontant au périiptèisme des commentateurs grecs, ce qui complète leur qualité d’«Occidentaux». Quant aux divergences d’opinions entre les uns et les autres, nul doute que le problème majeur de l’intellect byzantin et de la survie de l’âme y jouait un grand rôle, voire le principal.

Ces résultats brièvement schématisés, les Orientaux retrouvant leur place en Orient et les Occidentaux rendus à l’Occident, on peut enfin poser la thèse que l’ouvrage du Kitâb al-Insâf appartient aux Occidentaux. Disons-le en bref : c’est un rapport d’identité, «il n’y avait pas deux doctrines, mais une seule» (p. 23). Autrement dit : il n’existe aucune raison de différencier entre la philosophie des «Orientaux» dont traitait le Kitâb al-Insâf, et la «philosophie orientale» qu’exposait la «Ikhmat mashriqya». Il serait même inconcevable, voire absurde, qu’il ne s’agisse point dans les deux cas de la même doctrine. Si l’hypothèse contraire fut mise en avant, c’est que n’était point admise ou pas encore entrevue la solidarité d’Avicenne avec les «Orientaux» du Kitâb al-Insâf. Cette solidarité ne pouvant plus être révoquée en doute, l’hypothèse s’annule d’elle-même au profit, disons-le, du simple bon sens, car on ne peut tout de même pas croire qu’Avicenne ait élaboré et professé deux doctrines différentes qu’il aurait désignées par la même appellation (p. 25), et cela à la même époque de sa vie !

Il ne reste plus maintenant qu’à tenter d’esquisser les particularités de la «philosophie orientale» avicennienne. Viennent se juxtaposer de plein pied les Notes au De Anima et les six références à la «philosophie orientale» que l’on trouve dans le commentaire de la Théologie d’Aristote (fragments appartenant également au Kitâb al-Insâf). De ces six références, cinq se rapportent à l’existence de l’âme post mortem. Nous avions nous-même insisté dans le présent livre sur les thèses qui les opposent à d’autres philosophes, telles...
la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible, et la question de savoir si après la mort les âmes conservent la faculté de mémoire. Pour notre part, nous nous rallions entièrement à l'avis de M. Pinès, à savoir que la « philosophie orientale » ait été caractérisée au premier chef, quant au fond, par sa doctrine de la survie, et que l'un de ses thèmes principaux était d'en prouver la possibilité et d'en définir les conditions (pp. 26-27). Tous nos développements sur l'Orient et l'orientation, au cours du présent livre, vont en effet dans ce même sens.

On voudrait enquêter de plus près sur les sources et les méthodes de penser qui différenciaient respectivement ces philosophies « orientale » et « occidentale ». Précisément nous voyons Avicenne (dans la préface du livre publié jadis au Caire comme Logique des Orientaux), mêler au débat une tradition non-hellénique. L'allusion est discrète ; elle tend à faire admettre qu'il ait été informé de sciences ne dérivant pas des Grecs ; elle insinue que la Logique, par exemple, s'est appelée d'un autre nom chez les « Orientaux » (p. 29). Remarquons à ce propos, que le Khorâsân au sens vaste a formé en effet une aire de culture scientifique propre, à laquelle J. Ruska avait été déjà rendu attentif par ses recherches concernant la « Table d'Émeraude ». Quant à la Logique, nous avions relevé ici qu'Ibn Zayla, dans son commentaire de Hây ibn Yaqẓân, l'identifiait avec cette « physiognomonie » qui est au principe de l'initiation. L'auteur du commentaire persan incitait plutôt à considérer cette science « en laquelle excellents les Anges », comme une herméneutique générale de l'âme. En tout cas, la Logique y est elle-même expérimentée comme une initiation, une purification dans la Source de Vie, ce qui déjà transposerait à un tout autre plan, nous l'avons observé, les épreuves que doit subir l'épistémé en syllogisme. En outre, l'étude de M. Massignon analysée ci-dessous, incorpore au programme de la « philosophie orientale », une authentique science orientale : le Jafr, ou alphabet philosophique.

432. cf. ci-dessus p. 15 n. 4.
433. cf. ci-dessus pp. 170 ss., 185-186 ; Notes et Gloses, n.32 et n.78-84.
434. Prénant place à côté de cette science « orientale » qu'est la physiognomonie décrite au début de Hây ibn Yaqẓân. Comparer en outre, ci-dessus pp. 187-189, ce que nous avons eu occasion de dire à propos.

Quel qu'il soit le programme intégral de la « philosophie orientale », on se trouve, quant aux sources auxquelles fait assez mystérieusement allusion Avicenne, conduit à une double hypothèse : ou bien lui, l'Oriental, serait arrivé par le seul effort de sa méditation personnelle de philosophie à cette science non-hellénique (p. 29) ? Précisons, pour notre part, en disant « sous la conduite et par l'illumination de Hây ibn Yaqẓân ». Alors, nous pouvons dire que la conception mise en œuvre dans le présent livre, abonde dans le sens de cette hypothèse proposée par M. Pinès. Ou bien vraiment une tradition non-grecque, source de la philosophie orientale, serait venue jusqu'à lui ? Mais ici, la réplique de Suhrawardi prend toute sa force, et je vois avec plaisir que M. Pinès et moi-même inclinons à en tirer des conséquences semblables. Hây ibn Yaqẓân, plus encore Salâmân et Absâl, ont pu mettre Suhrawardi sur la voie de l'Orient, et c'est la connexion irrémissible attestée entre les deux Maîtres. Mais la « philosophie orientale » conjuguant néoplatonisme et néozoroastrien, et s'alimentant à cette « source orientale » (aïl mashaqī) qu'est le Xvarnâh, la Lumière-d'Ombre, cela c'est bien l'œuvre unique de Suhrawardi. Très opportunément, M. Pinès évoque le souvenir d'un autre grand « platonicien zoroastrien », Georges Gémishte Pléthon (ob. 1452) ; nous avons nous-même ailleurs suggéré l'affinité entre Suhrawardi l'Ishrafi iranien, et cet « Ishrafi » byzantin. Il est fort possible en effet que le maître de celui-ci, le mystérieux Jui Ellese, ait été lui-même un Ishrafi, à l'exemple de cet autre Jui, Sa'd ibn Kâmmûna, commentateur de Suhrawardi (p. 34). La rencontre entre Ellese et Gémishte Pléthon advenant à la cour du Sultan turc (bien peu de temps avant la chute de Byzance), peut-être y a-t-il un signe dans le fait que ce soit à Brousse que nous ayons précisément retrouvé la version persane du Récit suhrawardien de l'Exil occidental.

Bref, nous ne pouvons que marquer l'accord entre les positions de la critique par Avicenne de l'astrologie de son temps, et de ce que pourrait être une « astrologie orientale », avec Notes et Gloses, n.24, sur la « science des propriétés naturelles ». J'ai l'impression que ces remarques pourraient se combiner avec ce que suggère une très longue note de M. Pinès (p.32, fin de la note de la p.31), où les thumaturgies dont traite la psychologie mystique sont essentiellement différenciées de la « magie » considérée comme une technique appliquée.
prises par nous-même et les conclusions qui terminent cette dense et stimulante étude. Un sens topographique pour l'Orient de la « philosophie orientale » d'Avicenne? Certes, de même que chez Sobrard, l'Orient concorde topographiquement avec celui des Sages de l'antiquité. Ce sens est éminemment plausible pour notre Khorâshân, vivant à une époque de renaissance qui se signale notamment par la formation de la prose néo-persane à laquelle lui-même contribue. Mais après tout, ce sens ne serait qu'épisode et mélaphorique (mojâli) ! Rappelons-nous l'enseignement de Hayy ibn Yaqzân : «L'Orient par-delà le cosmos physique, et l'Occident de la nature matérielle. M. Pinès fait allusion lui aussi à cet enseignement de Hayy ibn Yaqzân, et c'est pour admettre qu'il est probable que ces connotations aient favorisé le dessin d'Avicenne se donnant pour l'héritier ou le maître d'une « philosophie orientale » (p.33 n.1) ». On ne saurait mieux dire. Pour notre part, la probabilité se nuance d'une certitude.

L'on vient d'évoquer certaines sciences de tradition non-hellénique, ou en tout cas non-péripatéticienne, qui auraient figuré au programme de la « philosophie orientale ». Voici qu'une autre étude nous explicite le contenu de l'une d'entre elles, une science constituant quelque chose comme une « logistique » au sens actuel du mot.

11. — L'esquisse de M. Louis Massignon sur la Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique23 est d'une telle densité et si riche en aperçus, qu'on souhaiterait de la voir élargie aux dimensions d'un livre. Pour M. Massiégnon, Avicenne, par son projet de « philosophie orientale », entendait « réaliser une conciliation entre la philosophie grecque, falsafa, et la sagesse sémithique, hikmah ». Le mot de « conciliation » est peut-être lénifiant, si l'on songe à la vigueur déployée par Avicenne contre les incapables Péripatéticiens de Bagdad. Quant au second terme à concilier, la « sagesse sémithique », peut-être n'est-ce pas à elle que font pencher en premier lieu les fragments significatifs des al-Sinaïe dite d'Aristote. En tout cas, c'est un bien ressortissant à sa tradition que valorise la Risâla Noyrafya. Ainsi s'intitule l'épitre consacrée par Avicenne à


l'alphabet philosophique, et à laquelle s'attache l'originaire étude de M. Massiégnon, comme recéléant les traces du projet de « philosophie orientale ».

Une première remarque : on sait depuis les recherches du regreté Paul Kraus sur Jâbir ibn Hayyân, qu'antérieurement à la formation de la Cabale juive (elle-même probablement issue du Jafr arabe), c'est dans la Gnosie grecque d'Asie que nous rencontrons les premiers essais systématiques sur les valeurs symboliques des lettres de l'alphabet (p. 2). La doctrine de M. Massiégnon sur ce point est très ferme : « Contrairement à une opinion communément répandue, et obstinément soutenue par les occultistes, ce n'est pas en hébreu (Judaïsme) que commence la systématisation du sens symbolique des lettres, mais en grec (influence araméenne) dans la chrétienté d'Asie, et la Cabale juive, qui commence avec le Sefer Yetzira, semble dépendre du Jafr arabe de l'Islam shî'ite extrémiste » (p. 16). Aussi bien, est-il tout à fait opportun de rappeler que le gnostique shî'ite Modghra (ob. 737, Kâfa) enseignait que « les 28 lettres arabes, issues de la chute du Nom suprême de Dieu sur sa Couronne, lors de la Création, devinrent les Membres humains de l'Ombre corporelle de Dieu » (ibid.).

Si, dans les 24 lettres de leur alphabet grec, Chrétiens mystiques et gnostiques (Marc) isolèrent les voyelles pour leur donner une valeur spirituelle spéciale, en fait Avicenne n'a pas instauré son alphabet en s'inspirant d'une source hellénistique, mais il a été guidé par une tradition orientale, celle de l'Ismâelisme (p. 4). Nous avons ici même rappelé les attaches de son père et de son frère avec la du'at ismaélienne, et suggéré les motifs personnels de son réserve. Il est donc remarquable, et en même temps fort compréhensible, qu'Avicenne ait voulu rentrer son étude sur l'alphabet philosophique dans la série d'études qu'il a esquissées sur le Qurân. Dans le dernier chapitre de la Risâla en question, il applique sa méthode aux mystérieuses lettres initiales isolées que l'on trouve en tête de certaines sourates. Il les explique comme des formules de serments prenant à témoin certains des « êtres divins », Principes ou Relations intelligibles (pp. 5-6). Nous renvoyons au texte (principalement pp. 3-6 et 12-14), ne pouvant entrer ici dans le détail d'une technique aussi complexe qu'excitante pour l'esprit.
Ce que nous relevons principalement, c'est l'intention d'Avicenne visant à réformer les interprétations antérieures, tout en adhérant à un principe que M. Massignon soutient fermement comme étant le vrai, et avec lequel nous sommes fondamentalement d'accord : c'est qu'il faut m'interroger ces lettres mystérieuses à l'intérieur de la révélation dont elles font partie, et y voir les signes de classes de concepts ainsi que des éléments au Prophète en rêve (p. 7). C'est à l'abandon de ce sain intégrisme que sont dues certaines théories de la langue, battant la campagne comme à la recherche d'une occidentalisation à tout prix et au pire sens moderne du mot, c'est-à-dire succombant à une désorientation telle que peut le déplorer un adepte de Hayy ibn Yaqzan. C'est ainsi qu'en Islam même, certaines critiques se vouant positives, en fait simplement nominalistes, réduisent ces lettres à quelques signes conventionnels désignant des manuscrits du Qur'an ayant servi à l'édition de la Vulgate de 'Othman (=), ou bien désignant le nombre des versets de la sourate (alors que le procédé de numérotation est bien postérieur). Ce dont il s'agit en fait, c'est du Jafir, une symbolique traditionnelle philosophique, ou mieux sapientiale, hikmaty.

L'intuition centrale qui s'exerce ici, se fait également sentir dans une précieuse note additionnelle où avec énergie M. Massignon restitue l'authentique, au sens plénière et radical du mot, contre une de ces reconstructions plus ou moins artificielles auxquelles se complaisent parfois les orientalistes, lorsque leur science perd le contact avec l'âme. Il s'agit là d'une hypothèse récente tendant à « expliquer » le lexique du Qur'an comme résultant d'un dosage conscient de termes empruntés aux divers dialectes arabes, voire à l'araméen et à l'éthiopien (p. 17). C'est en effet entièrement perdu de vue la spontanéité de la conscience prophétique, totalement investie par une puissance transcendantale, dont l'irruption soudaine ne laisse plaire ni lier pour des délibérations ressemblant à celles d'un philologue peinant dans son cabinet de travail. S'il est vrai que l'arabe a seul conservé toutes les consonnes primitives des Sémites, et avec elles le symbolisme schématisque des lettres, c'est également en arabe qu'ibn Jinni a conçu l'istiqal al akbar, évaluation transcendantale ou explication du sens total de la racine triètère (ou bilière) par la combinaison du sens des trois (ou des deux) lettres composant la racine (p. 15). Mais alors la présence de certaines lettres initiales isolées en tête de certaines sourates qur'aniques, atteste que bien avant ibn Jinni, le prophète Mohamad a entrevu cette explication étymologique des racines arabes par le sens non point simplement additionné mais combiné, de leurs lettres isolées. La récitation spontanée du Qur'an par le prophète ne résulte pas de la création conscience d'une koine, analogue au grec évangélique ; ce qui serait intentionné intuitivement par lui, ce serait bien plutôt un « Ursemitisch » dans son classicisme absolument primitif (p. 18). Ce n'est là que l'aspect linguistique du phénomène religieux, dont nous ne saurions louer l'intégrité qu'à la condition de comprendre que le prophète n'a pas construit l'Islamisme au moyen d'une combinaison consciente d'éléments judéo-chrétiens, empruntés à droite et à gauche (p. 17). Autrement dit encore : c'est la conscience mohammadienne revivant sous la « dictée » de l'Ange, les antécédents scripturaire de sa révélation, qui « explique » la présence de ces éléments et leur donne aussi bien un sens extraordinairement nouveau ; ce n'est pas, inversement, leur combinaison artificielle qui « expliquerait » la conscience prophétique comme en étant le résultat.

Nous n'entendons certes pas ménager notre adhésion à cette intuition dont l'énergie conduit M. Massignon jusqu'au cœur de la conscience prophétique, et le met à même d'en faire apparaître l'unicité et l'authenticité. Nous sommes même si bien persuadé de la validité de cette méthode directe et sans compromis, que nous voudrions en faire bénéficier notre Avicenne ; à vrai dire, c'est précisément l'effort que nous avons voulu poursuivre tout au long de ce livre. Peut-être qu'ainsi, disparaîtrait de la si suggestive étude de M. Massignon, toute trace de réticence à l'égard de notre philosophe. C'est parce que nous avons tenté de nous situer au cœur de la conscience avicennienne du monde, que nous avons cru discerner l'unité de la personne d'Avicenne, l'homogénéité de son effort, cette unité d'une personnalité humaine, et d'une personnalité de philosophie, ne peut être celle d'une monotonie ni d'une invariance ; c'est l'unité d'une intuition centrale qui se subordonne et ordonne toutes les données et expériences successives de la vie. En laissant Hayy ibn Yaqzân nous orienter, nous montrer l'Orient, nous sommes persuadé que l'effort oriental d'Avicenne n'était pas celui d'une adaptation, d'un compromis ménageant ses maîtres grecs envers qui nous avons été témoins...
INDEX GÉNÉRAL


A

'Abd al-Qods (nom de l'intelligence agente) 73, 76 ss.; n 81.
Aben Ezra n 241.
Abraham t 53, 97.
Abûl (typification féminine) 246 ss., 249 ss., 254, 256, 258-259.
Abûl-Bakrât 25, 57, 63, 91, 103 ss., 118; n 121.
Abûl-Haytham Jorjânî t 71.
Acêtes de Pierre 167 ss., 177.
Acêtes de Thomas 19, 22, 42, 182, 183, 208; n 48, 332; t 65, 80.
Adâm n 356; — spirituel (ma'na, rûhâ-nil) 294; — terrestre 268 ss.; n 374.
Adamas-Lumière 209.
Aferdâ-ye plâhin (al-khalq al-sadîm, la Création primordiale) t 102.
Afzalâddîn Kâshânî 15, 141, 157; n 245; t 100.
Agethos Daimôn n 138, 253, 352.
Agnosticisme 125.
alb- 'erfân 238 ss.; — nazar, riyaqat n 41.
Ahmad 'Alawi (Sayed) 67-70, 140, 284 ss., 290-294, 306; n 70.
Ahman 67, 68.
Ahl al-Jâhiliyya 130.
Ahmînîen(s) (puissances) de l'âme t 71.
Ahura Mazda 139.
aîle (symbolisme de l') 209 ss., 211 ss.
Aitn, Aînâs 209, 210; n 215.
Akal' (Shâhî) 15.
al'âm al-Âmir t 90; — 'âqîl voir seculum intelligibile; — al-dihr (monde du souvenir) 88; — al-ghayb (monde du Mystère) t 20, 21; — al-mithâl (monde des Images archétypes) 40, 85, 88, 135, 187, 257 ss., 300 ss.
Ahmît 295; t 79.
Alâoddawla, prince d'Isphahan 146, 151, 154; t 3, 63.
alchimie, comme art hiératique 242, 268; n 356; t 68.
alchimie (opération) n 325; — (symbolisme) 242 ss., 256 ss.; n 358.
Alexandre d'Aphrodite 315.
Alexandre le Grand 253; t 71, 81, 84.
'All ibn Abî Tâlib, le 1er Imâm, 290-293.
Allâma Hillî n 388.
allégorie 34 ss., 98, 160, 193.
Allgemeine, de Pirotmûne 111 ss.
alphabet grec 321.
Alverny (M.-T. d') 131; n 207, 285; t 100, 105.

Amhraspand (les Sept Archangez zoroastriens) 67, 139, n 217.
âme humaine, comme enfant de l'intelligence agente, 71, 88 ss.; — comme Forme séparée 96 ss.; t 54, 110; — supérieure et inférieure 270 ss., voir aussi faces (les deux) de l'âme.
âmes célestes, voir Anges, âmes motrices des sphères.
Amûn (Abû) 248.
'Amîrî (AbûT-Hasan) 288, amour primordial 66; — chez les âmes célestes 85-86.
Anawâtî (C. G.) n 48, 232, 248, 316, 397; t 73.
Ânge (l') 9, 17, 24, 40, 54 ss., 63; — de l'humanité n 287, voir aussi intelligence agente; — de la connaissance, de la Révélation, Espirit-Saint 64, 90, 127, 128, voir aussi intelligence agente; — fonction héréménitique (angelus interpres) 26, 64, 173; individu 102 ss., 138, 142; n 209; t 98 ss.; — pédagogique 104 ss.; — sotériologique 31, 70, 128, 134, 137, t 98 ss.; — théophanique 64, 102, 125, 177 ss.; — médiateur nécessaire 127; — prince de chaque Ciel 116; — seigneur de chaque espèce (rabb al-nû) 135; — surnature 133; — tutélaire de l'âme 129, 232; n 121; t 102, voir aussi Nature Parfaite.
ângélitude, voir fershehtâq.
ângélologie 58 ss., 66; — et anthropologie t 75-76, 100; — averroiste 80 ss.; — avicennienne 28 ss., 53 ss., 121 ss., 124 ss., 131 ss., 136 ss., 313; — de la connaissance 64, 299 ss., 305 ss., 309; t 52, 108, 111, voir aussi Dator Formarum, intelligence agente; — et cosmologie 70 ss.; — et expérience mystique 50, 134, 142, 196, 276, 204; t 74, 85, 105, 110; — fondamentale 97, 131, 133, 134, 142; — gnostique 24, 73 ss., 105 ss.; n 86; — et immanence n 390; — et individuation 102 ss., 305, 312; — iranienne 139, 141; — ismaïlienne 74, 204 ss.; t 66; — néoplatonicienne, voir Dîi-Angelli; — et pluralisme 105 ss., 141 ss.; t 106-107, 110-111; — philosophique 63; t 66; — «philosophie orientale» t 80; — et physique céleste 109 ss.; — qurânique 54, 55, 58, 138, 203; — sohrâwardienne 67, 140; — zoroastrienne 139, angélogophanie 63, 102, 175, 177; n 304.
Ânges, degrés et hiérarchies 144; t 65, 66, 77, 99, 105; — connus de l'âme t 19, 20; — doués de science t 9, 10; t du mazdéisme t 63; — médiateurs t 26; — des peuples t 89; — princes 75.
Ânges, âmes motrices des sphères célestes (Malâ'îka 'amalyyn, ânges actifs; Fereshtgân-e 'asmâ'î, ânges célestes, Ângel de l'âme; Avicenne dénommez les Anges célestes) 2, 30, 30, 58 ss., 60, 70, 79 ss., 82 ss., 99, 125, 171 ss., 187, 188; t 6 ss., 24, 49 ss., 52 ss., 66, 68, 74, 87, 90, 103, 105; — causes de la diversité des âmes humaines 104 ss.; — critique averroïste 82 ss.; — dans l'aveuglement latin 132 ss.; — gémurâte rerum inferiorma n 195; — individualité 94 ss.; — monde de l'Imagination 301 ss.; — nécessité de leur médiation 84; — les objets de leur désir (ma'shu'ât) 115; — leur procession 70 ss.; — rejetées par Guillaume d'Auvergne 126; la Première âme ou Ânge céleste (Nafs-e Koi) 203; t 52.
Ânges Chérubins, ânges spirituels, voir Intelligence.
Anima (l') — humana 64, 65 ss., 129, t 97, voir aussi âme humaine 65; — célèbres 295, voir Anges, âmes motrices des sphères.
Angâl (l'oiseau) 212, 226 ss.; anthropologie 97; — mystique 298, 294; — planétair 187, anthropomorphisme 125, anthropomorphe t 108, Anthropos 77, 141; n 200, anti-avicienisme (l') 123.
Anwâr Qâhîra (Lumière victoriales) 247; n 267.
Aphrodite céleste 257.
Aql (Nous, nous-mêmes) voir intellectus, Intelligence; — 'amalî, voir intellectus practicus; — Awwal, voir Intelligence (la) — nazari, voir intellectus contemplativus.
Aql fa'âl, voir Intelligence agente.
'Agîlya (nature intellectuelle de l'âme) 88, 90, 97, 130.
Archanges, voir Intelligences.
Archanges zoroastriens, voir Amhraspand.
Aîrîf (mystique, gnostique, adepte) 133 ss.; 273 ss.
Aristote 63, 81, 110, 263, 316; n 215; t 87, 93.
Asâl (pour Absâl) n 364.
ascension céleste 191 ss.; 204 ss., voir aussi Mi'rî-Nâmah.
Ascension d'Isâle (le livre de l') 26, 90, 202; n 157; t 66, 106.
Asfâr (al-) al-arba'a, de Sâdîr Shîrâzî n 135.
Ashâb al-Tîlîsmât (les Sages théurges) 58.
Ashekevar (Qobaddín), élève de Mir Dâmdâr, n 389.
Ashtiyâni (Mahdî) n 2.
Asín Palace (Miguel) 133 ss.; t 70.
âd mashîqliq (la Source orientale) 36, 319.
astronomie 110 ss.; t 88.
Astash-Ereta (Saoshyant) n 389.
Atehs (Abîmen) n 81.
'Attâr (Faridaddîn) 196, 211, 212, 228-235, 306, 307, 312; t 81.
Augûstine (saint) 121, 123, 132.
asiatisation avicienissant 119, 120 ss., 130.
Averroés 89 ss., 114; t 73, 74.
averroïsme 80 ss., 202, 310.
Avesta 229.