

## Les preuves de l'existence des anges, d'après le traité de Grégoire Bar-Hebraeus sur les anges

### Étude critique et sources

par

Antoine Torbey

Bar-Hebraeus consacre la cinquième base de sa «Somme Théologique» le Candélabre des Sanctuaires aux anges<sup>1</sup>. Dans le premier chapitre de son traité, il se propose de prouver leur existence à l'aide de trois procédés. Le premier qui constitue le fondement de son raisonnement et qui a aux yeux de l'auteur la première place consiste dans des preuves rationnelles qui établissent d'une manière irréfutable l'existence des anges. L'Écriture Sainte vient confirmer le point de vue de la raison. Les citations scripturaires suivent immédiatement les arguments rationnels. Dans une deuxième partie l'auteur cite les objections de ceux qui nient l'existence des anges et il les réfute: on a là le deuxième procédé employé pour prouver que les anges existent. Enfin dans une troisième partie il fait appel aux preuves de certains Philosophes musulmans sur l'existence des anges identifiés aux intelligences séparées des tenants de l'émanation. Bien que ces arguments soient basés sur des prémisses inadmissibles pour le chrétien, ils aboutissent cependant selon l'auteur au même résultat que les données rationnelles et scripturaires citées au début du chapitre.

Nous n'étudierons que la première et la troisième partie du chapitre, la seconde consacrée aux objections soulevées contre l'existence des anges n'est pas bien importante.

Il est préférable dans cette étude de suivre le plan de l'auteur et d'étudier ses arguments l'un après l'autre. Une étude des sources nous conduira à relever en tableaux synoptiques les passages parallèles découverts soit chez Bar-Képha, écrivain jacobite du neuvième siècle, dans son traité inédit sur la Création des anges<sup>2</sup>, soit chez le philosophe arabe Avicenne.

---

<sup>1</sup> La cinquième base a fait l'objet d'une étude spéciale que nous avons déjà mise au point. Le texte sera prochainement publié dans la PO. A titre de référence voir: Vat. syr. 168, fol. 168r à 189r; Berlin, syriaque 190, fol. 113v à 125v.

<sup>2</sup> Moïse Bar-Képha, *Création des Anges*, traité inédit, Cambridge Add. 3285, fol. 122v—150v. Le texte presque établi déjà et traduit nous le publierons peut-être dans un prochain avenir.

## Des preuves rationnelles

Bar-Hebraeus énonce quatre preuves. La première commence par établir que l'existence des anges n'est pas impossible. Pour cela il distingue deux modes d'être: le nécessaire en soi et le possible en soi. Or le nécessaire en soi est unique, c'est Dieu. Le possible en soi peut être ou bien un corps, ou un esprit résidant dans un corps, tel que l'âme raisonnable; ou bien il n'est pas un corps et ne réside pas dans un corps, et c'est une forme séparée de la matière telle que l'ange et le démon.

A l'aide d'une telle distinction, l'auteur fait entrer bien habilement tous les êtres spirituels, raisonnables et matériels dans la catégorie d'êtres possibles. Tous ces derniers existent, du moment que leur existence n'est pas impossible. Par conséquent les anges existent aussi.

La distinction entre le nécessaire en soi et le possible en soi se trouve chez le philosophe arabe Farabi qui écrit dans «Ouyoun Massael», les Questions Principales<sup>3</sup>:

«Nous disons que tout ce qui existe se divise en deux espèces. La première (s'applique) à des choses qui, considérées en elles-mêmes, n'existent pas nécessairement et on les appelle possibles. La seconde (comprend) l'être qui, considéré en lui-même, existe nécessairement et on l'appelle le nécessaire en soi. Mais puisque l'être possible peut sans absurdité être supposé non existant, il lui faut une cause créatrice pour exister. Une fois créé, il devient nécessaire par un autre.»

Avicenne reprendra la même division dans son livre «al-Icharat»: «Tout être, si tu le considères selon son essence, sans considérer un autre être, doit être en tant que l'existence lui est nécessaire en soi ou n'est pas. Si elle lui est nécessaire par soi, il est la Vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Au contraire, si par rapport à son essence il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible; ou bien (s'il lui est joint une condition) telle que l'existence de la cause, il devient nécessaire (par sa cause). Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose et c'est la possibilité. Ainsi donc tout être est nécessaire par essence ou possible par essence.»<sup>4</sup>

Quand il répartit les êtres en nécessaire en soi et possible en soi Bar-Hebraeus se réfère à la distinction d'Al-Farabi. Il ne mentionne pas le nécessaire hypothétique, qui n'est autre que l'être possible en tant qu'existant par un autre. Son possible en soi équivaut pratiquement à la notion du nécessaire hypothétique des philosophes qui recouvre notre notion d'être contingent. Son argument revient à ceci: Tout être est ou nécessaire en soi ou possible en soi.

<sup>3</sup> F. Dieterici, *Al-Farabis philosophische Abhandlungen*, «Ouyoun Massael» (Leiden 1892) 57.

<sup>4</sup> Avicenne, *Livre des Directives et des Remarques* (*Kitab al-Icharatwal-Tanbihat*), traduc. et notes par A.-M. Goichon (Paris 1951) 357—8.

Or un seul être est nécessaire en soi, c'est Dieu.

Donc tout autre être est possible en soi, y compris l'ange.

La preuve de la mineure, à savoir qu'un seul être est nécessaire en soi, se trouve chez l'auteur dans «*l'Entretien de la Sagesse*» où il écrit:

«Il est impossible que deux choses soient toutes deux nécessaires par essence. En effet, il faudrait dans ce cas qu'elles fussent égales sous le rapport de la nécessité d'essence et différentes sous un autre rapport que celui-là.»<sup>5</sup>

Cela répugne, puisqu'il impliquerait dans le nécessaire par essence une certaine composition, car on pourrait distinguer en Lui deux aspects; celui par lequel il ressemblerait à l'autre être nécessaire et celui par lequel il serait distinct de ce dernier.

L'argument de l'auteur comme on a pu le remarquer prouve que les anges existent à partir de leur caractère d'êtres contingents. La critique qu'on peut faire à ce raisonnement est de confondre l'ordre ontologique et l'ordre de l'existence. Il assimile le plan idéologique au plan existentiel.

La deuxième preuve est tirée du degré du bien dans les êtres créés. Tout être, dit l'auteur, est ou bien entièrement bon, ou bien entièrement mauvais, ou bien en lui le bien l'emporte sur le mal, ou le mal sur le bien, ou les deux sont égaux.

Or le premier être qui est entièrement bon existe; c'est Dieu. Le deuxième être qui est entièrement mauvais ne peut pas exister. L'être en qui le bien et le mal sont égaux existe aussi, c'est l'homme. Donc l'être en qui le bien triomphe du mal doit exister, sinon Dieu empêcherait une nature bonne d'exister, ce qui serait incompatible avec sa bonté.

Au fond l'argument est faible. La majeure est discutable, car il est philosophiquement impossible de supposer un être mauvais. Tout être est ontologiquement bon. Le mal est un accident qui vient s'y surajouter; c'est donc un accident. On ne peut pas admettre qu'il y ait du mal dans l'ange, parce que la foi nous apprend qu'il est fixé dans le bien. On pourrait supposer que moralement parlant, le bien en lui triomphe du mal, en ce sens que le mal n'a aucun attrait pour lui. Il est également inexact de définir l'être humain par celui en qui le bien et le mal sont égaux. Ici l'auteur vise sans doute le libre arbitre qui donne constamment à l'être humain le pouvoir de se porter au bien ou au mal. L'idée est exacte, mais la manière de l'exprimer est maladroite, ou du moins sujette à critique.

L'inexactitude du raisonnement vient du fait que l'auteur semble confondre le mal et la tendance au mal. D'une notion morale dans le cas de l'ange il fait une entité réelle, existant en soi.

Si l'on rectifie son argument en tenant compte de toutes les considérations faites plus haut, il pourra être ainsi formulé:

---

<sup>5</sup> Bar-Hebraeus, *Entretien de la Sagesse*, traduit. et notes par H. F. Janssens (Liège 1937) ch. III, sect. 7.

Nous savons que Dieu, le bien parfait, existe, et que les êtres humains qui ont à l'égard du bien et du mal un pouvoir de choix existent aussi. Il convient donc à la perfection de l'œuvre du Créateur qu'il y ait d'autres créatures dont la volonté soit définitivement fixée dans le bien, ce sont les anges. Ils constituent un degré intermédiaire entre le Bien absolu et la nature humaine qui n'est pas définitivement unie au bien.

La troisième preuve a pour point de départ une donnée de l'expérience. Elle considère l'homme comme l'image en miniature de toute la création matérielle et spirituelle. Or l'être humain est composé des deux principes : l'un est corporel, l'autre, spirituel. Il y a dans la création des natures conformes à l'élément corporel de l'homme, ainsi que la nature animale et la nature végétale qui partage avec l'homme la faculté de nutrition et de croissance. Il convient donc qu'il y ait une autre nature qui soit conforme à l'élément incorporel qui est dans l'homme, c'est la nature angélique.

Cet argument n'est pas propre à l'auteur. Il se trouve employé dans le même dessein par Moïse Bar-Képha. Un passage parallèle qui se situe chronologiquement entre les deux premiers a été relevé chez Avicenne, fin du dixième et début du onzième siècle. Voici les trois passages.

#### Bar-Hebraeus

«Nous disons : l'homme est composé des deux natures : incorporelle et corporelle.

Or à sa nature corporelle nous trouvons apparentées de nombreuses natures à savoir les animaux, les végétaux et les minéraux.

Donc il est également nécessaire qu'à sa nature incorporelle d'autres êtres soient apparentés, ce sont les anges<sup>6</sup>.

#### Bar-Képha

«Nous voyons l'homme composé d'un corps sensible et d'une âme incorporelle et raisonnable.

Nous voyons des corps autres que le corps humain, comme les pierres, le fer, le bois, qui correspondent au corps humain par l'état corporel, le froid, la chaleur, la sécheresse, l'humidité etc.

Donc il faut qu'il y ait une autre nature incorporelle et intelligible autre que l'âme humaine raisonnable, afin que l'œuvre du Créateur soit parfaite; c'est la nature des anges conforme à l'âme humaine en tant qu'elle est incorporelle, immortelle et

#### Avicenne

«L'homme avec ces âmes fait partie du monde. Et par chaque faculté il partage un mode d'existence.

La faculté animale il l'a en commun avec les animaux, la végétative, avec les végétaux.

La faculté humaine le rend semblable aux anges<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Candélabre des Sanctuaires*, 5e Base, ch. I, part. I, sect. 1, preuve 3, Vat. syr.168, fol. 168v.

<sup>7</sup> *Les Épitres de Scheikh al-Rais Abi-Ali el-Husein ibn-Sina*, 3e part. Épître sur l'amour, édit. par M. Mehren (Leiden 1894) 31.

## Bar-Képha

intelligible, et distincte  
d'elle en tant qu'elle est  
liée au corps et souffre  
avec lui. Mais les anges  
ne sont ni liés à des corps,  
ni unis avec eux. Donc les  
anges existent»<sup>8</sup>.

A rapprocher ces trois passages, on constate que le texte de Bar-Hebraeus constitue un résumé synthétique des deux autres. Alors que Bar-Képha ne mentionne pas l'élément animal dans l'homme, Bar-Hebraeus s'accorde avec Avicenne pour en parler. Chez ce dernier il s'agit des trois âmes : l'âme végétale, l'âme animale et l'âme humaine. Chacune d'elles a ses facultés propres. Les deux premières se trouvent contenues dans l'âme humaine qui, en plus de la faculté rationnelle, a les facultés animales sensorielles et motrices et les facultés végétatives qui comprennent le pouvoir de nutrition, de croissance et de reproduction<sup>9</sup>.

Il reste évident que la dépendance de l'auteur par rapport à Bar-Képha est plus étroite. Ce dernier a une conclusion plus détaillée. Pour lui, l'existence des anges est requise comme complément de l'œuvre créée; elle met en jeu la perfection du Créateur qui ne saurait faire une œuvre inachevée. Ainsi se trouvent expliquée la nécessité invoquée par Bar-Hebraeus qui conclut : «il est nécessaire qu'il y ait d'autres créatures, à savoir les anges». La nécessité dont il s'agit est une nécessité hypothétique qui a sa raison d'être en Dieu.

Les anges, ajoute Bar-Képha, sont d'une part conformes à la nature humaine par le fait qu'ils sont incorporels et immortels et d'autre part ils sont distincts d'elle, en tant qu'elle est unie à un corps et qu'elle souffre avec lui. Ils ne sont pas liés à des corps et sont exempts de tout ce qui est matériel. On a là une affirmation directe de la spiritualité des anges.

Si à présent nous complétons la preuve de l'auteur par les explications de Bar-Képha, l'argument deviendra plus clair et pourra être formulé ainsi.

A chacune des facultés qui se trouvent chez l'être humain, correspond une catégorie d'êtres qui possèdent cette faculté à l'état le plus parfait.

Or à la faculté végétative correspond la nature végétale; à la faculté animale correspond la nature animale.

Donc à la faculté rationnelle doit correspondre une nature spirituelle, pure de tout lien avec la matière, c'est la nature des anges.

Enfin dans une quatrième et dernière preuve l'auteur établit l'existence des anges grâce à l'idée de la perfection de la connaissance chez les êtres créés. Les êtres sont rangés en trois degrés, suivant leur mode de connaissance : les animaux irrationnels complètement dépourvus de jugement,

<sup>8</sup> Moïse Bar-Képha, *Création des Anges*, ch. II, fol. 126r.

<sup>9</sup> Avicenne, *Najat* (texte arabe) (Le Caire 1913) 258 s. et 264.

les êtres humains qui ont besoin d'un mode de connaissance sensible, et les anges qui ont une connaissance intuitive, entièrement indépendante de la matière. Un argument identique se trouve aussi chez Bar-Képha.

#### Bar-Hebraeus

«Parmi les êtres vivants, nous en trouvons certains qui sont complètement incapables de discerner le vrai du faux, comme tous les animaux irrationnels.

Nous en trouvons d'autres qui à l'aide du raisonnement peuvent saisir une telle distinction; ce sont les hommes.

C'est pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une autre créature qui, sans raisonnement, saisisse cette distinction, ce sont les anges; parce que là où il y a un milieu, il est nécessaire qu'il y ait des extrêmes.

Puisque l'homme est milieu et qu'il a un extrême, (à savoir) les animaux irrationnels, il est nécessaire qu'il ait aussi un autre extrême qui lui soit supérieur, ce sont les anges parfaitement raisonnables, à l'opposé des animaux irrationnels qui ne partagent nullement l'état rationnel et qui sont inférieurs à l'homme»<sup>12</sup>.

Il ne faut pas longtemps pour s'apercevoir que les deux passages se recouvrent. Malgré certaine divergence de détails, le raisonnement est presque identique. L'auteur parle d'un jugement de valeur sur les choses, jugement qui porte à distinguer le vrai du faux. Les animaux irrationnels en sont entièrement incapables, mais les êtres humains y arrivent à la suite d'un raisonnement. Quant aux anges, ils y arrivent directement, nous dirions intuitivement.

Dans le texte de Bar-Képha, il s'agit d'un «renseignement sur les questions», qui a lieu chez les êtres humains, à l'aide de la «déduction». Là

#### Bar-Képha<sup>10</sup>

2. «Nous trouvons d'autres (êtres) animés qui ne réalisent pas une telle activité (à savoir le raisonnement) ils en sont incapables, du fait qu'ils sont privés d'une âme raisonnable, par exemple les ânes, les boeufs etc.

1. Il existe des animaux qui ont besoin du raisonnement pour être renseignés, à l'aide de la déduction, sur les questions, par exemple les hommes qui, à cause de l'union en eux de l'âme et du corps, ont besoin du langage.

3. Donc si l'oeuvre du Créateur est complète, il faut qu'il y ait d'autres (créatures) animées qui n'aient pas besoin de raisonnement, parce qu'elle sont intelligibles, séparées des corps.

Ce sont les anges qui n'ont pas besoin du langage pour se renseigner sur les questions qu'ils ignoraient, mais ils le savent sans recourir ni au raisonnement, ni à la déduction»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Le texte de Bar-Képha a été divisé en trois sections qui ont été interverties en fonction de l'ordre du texte de Bar-Hebraeus. Les numéros désignent l'ordre original.

<sup>11</sup> Bar-Képha, *Création des anges*, ch. II, fol. 126v.

<sup>12</sup> Vat. Syr. 168, ch. I, part. I, sect. 1, fol. 168v.

aussi, comme les mots le suggèrent, il s'agit d'un jugement auquel l'homme aboutit à l'aide d'un véritable raisonnement. Ce raisonnement dit-il, est chez les êtres humains, aussi nécessaire que le langage, par ce qu'ils sont composés d'un corps et d'une âme. Connaître est en fonction de l'être. C'est le «*nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu*» des Scolastiques latins. Il y a là le point qui différencie la connaissance humaine de la connaissance des anges.

L'existence des anges est invoquée par Bar-Képha pour compléter la création qui ne peut être que parfaite, en raison de l'infinie perfection du Créateur. A cette raison théologique, l'auteur substitue un simple argument de raison. Tout milieu, dit-il, appelle deux extrêmes. Or l'homme est un milieu, du moment qu'il est capable de connaître par mode sensible. Les animaux complètement dépourvus de connaissance rationnelle constituent l'extrême inférieur à l'homme. Il doit exister nécessairement un autre extrême supérieur à l'homme; ce sont les anges spirituels qui connaissent indépendamment de la matière. L'existence des anges n'est pas une simple question de convenance, comme le croit Bar-Képha, elle est pour Bar-Hebraeus une nécessité logique qui découle des données de la création. On voit la différence du raisonnement des deux auteurs. L'un raisonne plutôt en théologien, l'autre en philosophe. Là où celui-là invoque des preuves de convenance théologique, celui-ci fait appel à des arguments de raison qui avaient à ses yeux la force d'une nécessité.

Ainsi donc deux arguments sur quatre, consacrés par l'auteur pour prouver l'existence des anges, s'accordent avec ceux de Bar-Képha. Bien que le rapport entre les deux soit très frappant au point que le texte du premier d'ordinaire concis et ramassé se trouve éclairé par les explications du second, cependant les procédés et l'esprit sont nettement différents. Chez l'un c'est le théologien qui domine, chez l'autre, c'est le philosophe. Malgré une dépendance matérielle de Bar-Képha, l'auteur fait preuve d'une originalité et d'une orientation propre.

Les parallélismes relevés dans la première et la troisième preuve entre l'auteur et la philosophie arabe à travers Avicenne permettent de parler d'un contact avec la pensée arabe qui paraît se dessiner au début du traité. Dans la première preuve l'auteur se réfère aux notions de nécessaire en soi et de possible. Il transforme la notion de possible qu'il envisage comme existant, et comme impliquant l'existence par un autre, alors que chez Avicenne le possible peut très bien ne pas exister. Dans la troisième preuve le rapport est moins important, du moment que la distinction des trois âmes: végétative, animale et raisonnable se trouve déjà chez Aristote.

Toutes les preuves sauf la première ont pour nous la valeur de preuves de convenance. Elles sont tirées des données de l'expérience et sont basées sur une conception hiérarchisée des perfections des êtres créés qui plus ils sont élevés dans l'ordre de l'être, plus ils reflètent les perfections du Créateur. Un tel procédé pour prouver rationnellement l'existence des anges est fort ingénieux. Cependant il faut ajouter aux inexactitudes

philosophiques, une mise au point théologique qui s'impose. La pensée de l'auteur est erronée en tant qu'elle soutient la nécessité tout court de l'existence des anges. Même si cette nécessité soutenue à partir des données actuelles de la création semble se réduire à une nécessité hypothétique, la manière dont l'auteur l'affirme est inadmissible.

Avant de terminer le chapitre Bar-Hebraeus va recourir à un autre procédé pour confirmer sa doctrine. Sa tendance éclectique et son souci apologétique lui font chercher son bien partout où il peut le trouver. Il fera cette fois appel aux témoignages des philosophes non chrétiens, surtout des philosophes musulmans qu'il range indistinctement sous le qualificatif de «païens».

### Même les Philosophes établissent l'existence des anges

L'étude de cette partie est fort utile à plusieurs titres. D'abord elle renseigne sur l'opinion des Philosophes concernant les anges. Cela mènera à dire quelques mots de la pensée d'Avicenne sur la question. Ensuite elle permettra de se rendre compte de l'influence exercée par la théorie émanatiste sur l'auteur. Comment l'auteur présente-t-il l'opinion des philosophes, leur fait-il dire plus qu'ils n'ont voulu affirmer? L'étude de cette partie permettra de répondre à toutes ces questions.

La première preuve est la plus importante de toutes les autres. Elle repose sur un principe fondamental dans la théorie émanatiste, à savoir «de l'Un ne peut provenir qu'un seul effet». De là on déduit que l'effet immédiat du Créateur ne peut être ni corps, ni accident, ni forme unie à un corps, comme l'âme raisonnable, mais seulement une intelligence séparée ou ange.

Il est évident que l'auteur se réfère ici à la théorie de l'émanation telle qu'elle a été exposée par Farabi et Avicenne.

Selon Farabi: «le premier être émané du Premier est numériquement un»<sup>13</sup>. Un critique arabe dit à juste titre: «à la base de la théorie de l'émanation d'Al-Farabi, se trouvent deux principes fondamentaux, sans lesquels son mécanisme ne pourrait être compris. Tout d'abord, d'un être parfaitement un, il ne peut provenir qu'un seul être. Supposer que plusieurs êtres découlent directement de Dieu, c'est introduire une multiplicité dans son essence»<sup>14</sup>.

Plotin, dans ses *Ennéades*, avait déjà parlé de la simplicité de l'Un, mais il a refusé cette simplicité à l'intelligence effet premier<sup>15</sup>. Avicenne, dans sa deuxième lettre, reprendra le même principe et le formulera avec plus de vigueur que Farabi: «De l'un vrai et simple n'émane qu'un être

<sup>13</sup> *Philos. Abhandlg.*, «Ouyoun Massael» 58.

<sup>14</sup> Ibr. Madkour, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris 1934) 77.

<sup>15</sup> *Enn.* V, 4, 1, 20.

un.»<sup>16</sup> Il reviendra à cette idée dans Icharat: «il faut, dit-il, comme tu le sais que le premier ne soit le principe d'un seul (être) simple, à moins qu'il use de médiation»<sup>17</sup>.

Ainsi selon le philosophe arabe, l'effet de la cause première ne peut être qu'une intelligence séparée. Pour expliquer le passage de l'Un au multiple Avicenne admet une certaine multiplicité dans l'effet premier en tant qu'il est nécessaire par sa cause et possible par lui-même. L'identification de l'intelligence séparée et de l'ange a été introduite par Avicenne dans le souci de concilier sa théorie sur l'émanation avec les données du Coran. Par là il sauvegardait la transcendance divine chère à l'Islam essentiellement monothéiste en assimilant aux anges les intelligences séparées qui semblaient disputer avec l'Un tous ses privilèges. Le faisant, il a mis ces intelligences au rang de simples créatures subordonnées à Allah.

Déjà Philon, comme le faisait remarquer le Père Daniélou, assimile aux anges les logoi qui assistent le Créateur dans le gouvernement de l'univers<sup>18</sup>. Il parle des âmes incorporelles égales en nombre aux astres. Ces âmes remplissent l'air, et se trouvent nettement distinguées d'un autre groupe d'âmes unies à des corps, qu'il assimile aux corps célestes<sup>19</sup>.

Ce qu'il y a d'identique chez Avicenne et chez Philon c'est que l'un et l'autre cherche à sauver le monothéisme du danger que lui faisait courir la philosophie polythéiste ambiante. Avec Philon il s'agit plutôt des archétypes formels de Platon qui ont servi de modèle au monde; avec Avicenne il s'agit de ces principes séparés qui font le pont entre l'Un et le monde multiple. Ces principes premiers ou intelligences séparées de matière concourent efficacement à la création du monde, et sont des causes plus ou moins immédiates de toutes choses ici-bas. Il est intéressant de noter que placés devant des situations analogues, le Judaïsme et l'Islam animés du même désir découvrent la même réponse.

Quelle est en somme la pensée d'Avicenne sur les anges ?

Il est hors de doute qu'il ne s'est pas préoccupé de nous laisser une doctrine complète sur les anges. Il semble même n'avoir pas eu des idées précises sur la question. Il a eu recours aux anges pour concilier sa philosophie avec le dogme de l'Islam. Certains passages pourront illustrer sa pensée. Dans Najat, Avicenne écrit:

«le premier degré (à partir de Premier Être) est celui des anges spirituels purs de toute matière, qui s'appellent intelligences; puis les rangs des anges spirituels appelés âmes, ce sont les anges actifs. Puis viennent les corps célestes, certains plus nobles que d'autres, jusqu'au dernier»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Avicenne, *Recueil de dix huit lettres*, éditées par M. Dinn Sabri (Le Caire 1917) 2<sup>e</sup> Lettre, p. 17.

<sup>17</sup> *Icharat* 410.

<sup>18</sup> *Philo with an English Translation*, by F. H. Colson et G. H. Whitaker, vol. III, Plant. IV, 14 (London 1930).

<sup>19</sup> *Philo* vol. IV, Confusion XXXIV, 171s., 174. Voir aussi Somn. I, 135.

<sup>20</sup> *Najat* 490, 14.

Et dans «Aqşam al-Ulūm», abordant le même sujet, il écrit :

«la quatrième partie (concerne) l'étude des preuves des premières substances spirituelles qui ont été réalisées par Lui et qui sont les plus proches parmi ses créatures, venant au degré immédiatement inférieur à lui, elles sont la preuve de la multiplicité des autres créatures, de leurs différences de rang et de classement. C'est là les anges Chérubins. Puis on (étudie) les preuves des substances spirituelles secondaires, qui sont dans leur ensemble au-dessous de l'ensemble des premières. Ce sont les anges chargés des cieux et du portement du Trône, ceux qui gouvernent les choses physiques, prenant soin de ce qui naît dans le monde de la génération et de la corruption. La cinquième partie concerne la contrainte que les substances corporelles, célestes et terrestres, subissent de la part de ces substances spirituelles dont certaines sont motrices et certaines commandent»<sup>21</sup>.

Il semble se dégager de ces deux passages qu'Avicenne admet différents rangs d'anges. Le premier texte mentionne trois rangs bien distincts : le premier rang venant tout de suite après Dieu est formé des anges spirituels, purs de toute matière, que le second passage appelle des Chérubins. Ils sont dits aussi intelligences ; ce sont sans doute les intelligences séparées. Le second rang est celui des anges spirituels appelés âmes. Ce sont des anges auxquels le second passage attribue la charge des cieux, du portement du Trône et du gouvernement des choses physiques. Enfin Avicenne a l'air de considérer les corps célestes comme formant un troisième rang d'anges. Si l'on assimile le premier rang aux intelligences séparées de la théorie émanatiste, le second devra être assimilé aux âmes des sphères. C'est tout ce que nous pouvons conclure sur la pensée d'Avicenne sur les anges. Philon lui-même d'ailleurs, comme il a été suggéré plus haut, a la même distinction.

Contrairement à ce qu'affirme Bar-Hebraeus, Avicenne et à plus forte raison tous les autres philosophes arabes n'ont jamais eu l'intention d'établir directement l'existence des anges. Ce qu'il a fait c'est donner aux intelligences séparées, dont il établit l'existence à l'aide de quatre preuves dans Icharat, aux âmes des Sphères et peut-être aussi aux Sphères elles-mêmes, le nom d'anges. Il conciliait ainsi sa pensée avec l'enseignement du Coran qui parle des anges et admet leur existence<sup>22</sup>. Sur ces données Bar-Hebraeus a bâti la preuve qu'il attribue aux philosophes païens et à travers laquelle on retrouve la pensée arabe.

La deuxième preuve est tirée du mouvement des sphères célestes.

Seule une puissance infinie, affirme-t-on, peut produire un mouvement infini.

Or les mouvements des sphères célestes, qui n'ont ni commencement ni fin, sont infinis.

<sup>21</sup> *Recueil des dix huit lettres d'Ibn-Sina* (Le Caire 1910); 9<sup>e</sup> lettre, «Aqşam al-Ulūm» 237.

<sup>22</sup> *Coran*, Surat 35.

Donc leur cause ne peut être qu'une substance intelligible infinie qui est l'intelligence séparée ou ange.

Déjà Aristote admet que le mouvement céleste étant circulaire est infini : «il peut exister un mouvement infini qui soit un et continu, c'est le mouvement circulaire».

Un tel mouvement s'oppose au mouvement terrestre qui est rectiligne. La même distinction entre mouvement naturel, rectiligne et mouvement volontaire, circulaire et infini se trouve chez Avicenne. Un passage de Najat illustre bien sa pensée :

«Nous savons que le mouvement des sphères est circulaire et perpétuel. Or un pareil mouvement ne peut pas être par nature ; car s'il l'était, il consisterait en un passage d'un état non naturel à un état naturel et devrait par conséquent s'arrêter juste au moment où il arrive au but poursuivi. Mais le mouvement de la sphère est à la fois un rapprochement et un éloignement»<sup>23</sup>. D'où il faut conclure que ce mouvement ne peut être que volontaire.

Avicenne dit aussi dans sa deuxième preuve de l'existence des intelligences séparées :

«Tu as déjà vu à l'évidence que les mouvements célestes dépendent bien d'une certaine volonté universelle et d'une volonté particulière. Et tu sais que le principe de la première volonté universelle, absolue, doit être nécessairement une essence intelligible séparée»<sup>24</sup>.

Il y a en somme pour Avicenne deux principes pour le mouvement céleste : un principe éloigné qui est une intelligence séparée qu'il identifie à l'ange, et un principe prochain qui est l'âme de la sphère dont le rôle est de provoquer le mouvement. Celle-ci désire s'assimiler de plus en plus à son principe qui est l'intelligence séparée et cherche à y parvenir par le mouvement circulaire<sup>25</sup>. De ces deux principes Bar-Hebraeus ne mentionne que le premier.

La troisième et la quatrième preuve auraient pu faire l'objet d'une seule qui établirait la dépendance des âmes humaines par rapport aux anges, et pour exister, et pour connaître.

La cause des âmes raisonnables ne peut être ni corps, ni accident, ni Dieu même, sinon il serait la cause de plus d'un effet, ce qui est impossible ; c'est donc une intelligence séparée ou ange.

Farabi attribuait à la dernière intelligence dite intelligence active, la création des âmes humaines et des quatre éléments :

«la dernière intelligence est d'une part la cause de l'existence des âmes humaines, et d'autre part elle est avec l'aide des sphères célestes la cause de l'existence des quatre éléments»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Najat 423.

<sup>24</sup> Icharat 402.

<sup>25</sup> Najat 432 S.

<sup>26</sup> Philos. Abhandlg. «Ouyoun Massael» 59, 13.

Avicenne aura la même idée dans Icharat :

«quant aux formes, elles débordent de cette intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière, selon que celle-ci les mérite diversement, d'après ses préparations variées»<sup>27</sup>.

Cependant dans un passage de Sifa, il semble attribuer cette activité aux intelligences séparées en général, et à la dernière en particulier :

«il faut que des intelligences séparées et surtout de la dernière intelligence qui est au-dessus de nous émane avec la coopération des mouvements célestes une chose passive qui contient les formes du monde inférieur»<sup>28</sup>.

A partir de cette idée, Bar-Hebraeus a bâti la troisième preuve. Le raisonnement qui se trouve ici, à savoir que la cause des âmes raisonnables ne peut être ni corps, ni accident, ni Dieu même, est un refrain qui est repris dans toutes les autres preuves.

La quatrième preuve établit que seules les intelligences séparées ou anges sont la cause de la connaissance des âmes raisonnables. L'idée se trouve aussi chez Avicenne qui attribue à l'intelligence active le rôle de faire passer l'intelligence humaine d'intelligence en puissance à l'état d'intelligence en acte :

«L'intelligence active est à nos âmes qui sont intelligences en puissance, ce que le soleil est à nos yeux voyant en puissance, et aux couleurs visibles en puissance. De l'intelligence active déborde une puissance qui se répand sur les choses imaginées, intelligibles en puissance, pour les rendre intelligibles en acte»<sup>29</sup>.

C'est donc une intelligence séparée, exempte de matière et toujours en acte qui illumine nos âmes et leur dispense les formes ou idées intelligibles des choses, pour nous porter à les connaître. Cela implique une réceptivité de la part de l'intelligence humaine qui doit faire fonction de «miroir tourné vers l'intelligence active», et où viennent se réfléchir les formes intelligibles. Cette illumination des âmes par l'intelligence active a reçu chez les penseurs de l'Islam le nom d'Ichraq.

Ce qu'Avicenne attribue à l'intelligence active qui préside à la marche de notre monde, Bar-Hebraeus l'applique à toutes les intelligences séparées.

La cinquième preuve attribue aux anges la production de la matière et de la forme ainsi que leur union. Dans un passage d'Icharat, Avicenne développe la même idée. Traitant de la matière et de la forme, il ajoute «l'une n'est pas plus digne que l'autre pour que la seconde subsiste par elle, mais il y a une certaine cause extrinsèque à elles deux qui fait subsister chacune avec et par l'autre»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Icharat 432.

<sup>28</sup> Avicenne, *Sifa*, tome II, *la Métaphysique*, litographie (Téhéran 1883) 625.

<sup>29</sup> *Najat* 316, 3—10.

<sup>30</sup> Icharat 266.

La sixième preuve équivaut chez Avicenne à la quatrième preuve qui établit l'existence des intelligences séparées en tant que causes de l'existence des sphères célestes. Mais l'auteur arrange et simplifie l'argument du philosophe arabe. Il laisse de côté tout ce qui concerne l'individualisation du corps contenant, pour ne retenir que les deux principes suivants : l'existence et la nécessité de l'effet sont postérieure à l'existence et à la nécessité de la cause. L'absence du vide nécessite toujours l'union du contenant et du contenu. L'argument tel qu'il est présenté par Bar-Hebraeus revient à ceci :

les sphères célestes ont pour cause ou bien un corps, ou bien un non corps.

Or, elles ne peuvent pas avoir pour cause un corps.

Donc la cause de chaque sphère est une intelligence ou ange.

Si en effet la cause des sphères célestes était un corps, ce corps devrait ou contenir la sphère, ou être contenu en elle. Les deux suppositions répugnent ; par conséquent la cause de la sphère ne peut pas être un corps.

Si le corps contient la sphère, du moment que le contenant doit exister avant le contenu qui est son effet, un vide existerait au début avec le contenant. Mais l'existence du vide est impossible comme l'enseignent Aristote et Avicenne<sup>31</sup>. Le corps qui contient la sphère ne peut donc pas être sa cause.

Si le corps qui cause la sphère est contenu par elle ; la supposition est encore absurde. Comment le contenu peut-il être cause du contenant qui lui est bien supérieur ?

Pour saisir la transformation faite par l'auteur à la preuve d'Avicenne, il suffit de mettre en regard les deux textes.

#### Bar-Hebraeus :

« Ils disent : la cause de l'existence des sphères est un corps ou bien n'est pas un corps.

Or il n'est pas possible que ce soit un corps, parce qu'il est nécessaire dès lors ou que le contenant soit cause du contenu, ou que le contenu soit cause du contenant.

La première opinion n'est pas vraie, parce que le contenant se trouverait être antérieur à l'existence du contenu ; et l'existence du contenu avec lui serait l'absence d'un vide. C'est pourquoi si le contenant existait lorsqu'il n'y a pas de contenu, un vide se trouverait nécessairement.

#### Avicenne :

« Si nous supposons un corps duquel émane une action, elle n'émanera de lui que si son individu devient tel individu déterminé. Donc si le corps d'une sphère céleste devenait cause du corps d'une autre qu'il contient considérant l'état de l'effet lors de l'existence de la cause, tu trouverais que cet état est la possibilité. Quant à l'existence et à la nécessité (de l'effet, elles viennent) après l'existence et la nécessité de la cause. Cependant l'existence du contenu et l'absence du vide dans le contenant sont simultanées. Or si nous considérons l'individualisation du contenant comme la cause, il y a en même temps qu'elle une possibilité du contenu.

<sup>31</sup> *Najat* 201, 6—7 voir Aristote, *Physique* IV, 8, 215a, 10.

## Bar-Hebraeus

Et comme l'existence du vide est impossible, il est nécessaire que le contenant ne soit nullement la cause du contenu.

De même la deuxième (opinion) n'est pas vraie, parce que le contenant est plus élevé et supérieur au contenu qui est en lui. C'est pourquoi il ne peut pas être l'effet de ce qui lui est inférieur et moindre.

Il reste donc que la cause des sphères soit une essence incorporelle. Ce sont les intelligences séparées ou anges<sup>32</sup>.

## Avicenne

Donc de deux choses l'une, ou bien l'absence du vide est nécessaire pendant qu'il y a nécessité du contenant, ou bien elle n'est pas nécessaire. Si elle est nécessaire, le plein qui constitue le contenu et la nécessité du contenant sont simultanés, tandis qu'on vient de voir clairement que le contenu est possible pendant qu'il y a nécessité du contenant.

Et si l'absence du vide n'est pas nécessaire, le contenu est possible en soi et nécessaire par une cause. Par conséquent le vide ne serait pas impossible en soi, mais par une cause tandis qu'on vient de voir (ailleurs) qu'il est impossible en soi.

Quant à ce que le contenu soit cause de ce qui est plus noble, plus fort et plus grand que lui-même, je veux dire le contenant, ce n'est ni croyable pour l'imagination, ni possible<sup>32</sup>.

Il est évident qu'il s'agit du même argument, mais synthétisé et présenté d'une autre façon par Bar-Hebraeus. Celui-ci repense l'argument d'Avicenne et le donne sous forme de syllogisme. Son argument a deux avantages sur celui du philosophe arabe. Le premier avantage est qu'il est plus concis et plus clair pour l'esprit. Il fait abstraction de tout ce qui concerne l'individualisation du contenant. Cette notion a dû lui paraître inutile pour le raisonnement, car supposer un corps existant, c'est par le fait même le supposer individualisé. Le second avantage est que l'argument de Bar-Hebraeus est destiné directement à prouver l'existence des anges. La majeure posée sous forme disjonctive n'admet pas de réplique. Cette transformation faite à la preuve d'Avicenne la renforce. Un tel exemple prouve l'originalité de l'auteur et l'indépendance dont il fait preuve à l'égard des opinions qu'il se propose de citer.

La dernière preuve est tirée de l'analyse du mouvement céleste. L'idée principale est que la cause finale d'un tel mouvement ne peut être que la ressemblance à une intelligence ou ange. Cette ressemblance s'acquiert à l'aide du mouvement céleste.

Tout mouvement volontaire, disent les philosophes païens, tend vers un but qui est la perfection de l'être qui se meut.

Or le mouvement céleste n'est ni par nature, ni un mouvement forcé, mais il est volontaire.

<sup>32</sup> Avicenne, *Icharat* 421 s.

<sup>33</sup> Vat. Syr. 168, ch. I, part. III.

Donc il tend à la perfection qui est pour chaque sphère la ressemblance à une intelligence séparée ou ange.

La deuxième preuve a déjà établi que la cause efficiente des mouvements célestes est une intelligence séparée. La septième preuve ajoute que la cause finale est aussi une intelligence à laquelle la sphère désire ressembler par le moyen de son mouvement.

Avicenne a distingué à la suite de son maître Aristote trois sortes de mouvements : le mouvement par nature en tant qu'il est spontané, le mouvement forcé et le mouvement volontaire<sup>34</sup>. Le mouvement céleste est pour lui volontaire :

«Un principe intelligible, dit-il, est indispensable à chaque (sphère céleste) qui se meut pour une fin intellectuelle»<sup>35</sup>.

Si Avicenne admet que le mouvement céleste est pour une fin intellectuelle, c'est qu'il le suppose volontaire et réfléchi. Les corps célestes sont pour lui des êtres animés. Étant volontaire, leur mouvement tend à parvenir à un état de perfection supérieur à celui où se trouve la sphère. «Tu dois savoir, dit-il dans Icharat, qu'un mobile volontaire ne se meut qu'à la recherche de quelque chose de meilleur pour le chercheur à posséder qu'à ne pas posséder»<sup>36</sup>.

Un tel état, ajoute-t-il, consiste dans l'assimilation aux intelligences séparées : «Ce qui est désiré par le mouvement céleste est donc une certaine assimilation aux choses qui sont en acte, en tant qu'elles sont exemptes de puissance, laissant filtrer le bien qui déborde, en tant qu'il est une ressemblance avec le Très-Haut»<sup>37</sup>.

En somme toute la preuve repose sur l'idée suivante : l'effet désire atteindre en perfection sa cause et lui devenir de plus en plus uni, grâce à une similitude croissante. L'idée est d'origine néo-platonicienne. Elle est exprimée par Proclus dans ses «Elementa» :

«Tout ce qui procède quant à l'essence d'un principe, revient à ce principe dont il procède».

Et plus loin il ajoute : «Donc chaque être a de l'appétit pour sa cause»<sup>38</sup>. Si l'appétit se distingue de la volonté, il s'y trouve pourtant impliqué chez les êtres raisonnables.

L'étude de cette partie nous porte à conclure qu'Avicenne est la source principale de presque toutes les preuves que l'auteur attribue aux philosophes païens. On doit certes à Farabi surnommé le second maître après Aristote d'avoir élaboré le système émanatiste. Avicenne est venu commen-

<sup>34</sup> O. Hamelin, *Le Système du monde d'après Aristote* (Paris 1920) 326.  
N. Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium* (Rome 1926) 102.

<sup>35</sup> *Najat* 447, 6—7.

<sup>36</sup> *Icharat* 349—50.

<sup>37</sup> *Icharat* 405.

<sup>38</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds XXXI, 28 (Oxford 1933).

ter et compléter l'enseignement de son maître. Farabi a donné aux principes premiers de la théorie émanatiste le nom d'intelligences. Avicenne est venu identifier intelligence et ange.

Mais si les idées appartiennent bien au philosophe arabe, les preuves sont vraiment l'oeuvre de l'auteur, à qui il arrive, en essayant de simplifier un argument d'en modifier notablement le sens.

Il y a lieu de se demander si l'auteur accepte les arguments des philosophes ou s'il les rejette?

Bar-Hebraeus a eu soin avant de terminer le chapitre de donner une brève appréciation sur les preuves qu'il vient d'énoncer. Une telle mise au point s'imposait à lui en sa qualité d'homme d'Église chargé d'enseigner et de guider. En tant que croyants, dit-il, ce sont les preuves de raison et les témoignages écrits, énoncés au début du chapitre qui retiennent notre attention. Quant aux preuves des philosophes bien qu'elles aboutissent à la même conclusion que les données de la foi, à savoir qu'il y a des anges, elles demeurent cependant pour nous inadmissibles. Elles reposent en effet sur un principe erroné, contraire à la foi et à la Révélation. Ce principe soutient que Dieu ne peut être cause directe que d'un seul effet.

Voilà bien toute la théorie de l'émanation démolie et son principe fondamental rejeté. Il faut cependant noter que l'auteur prend une telle position en tant que théologien et croyant; mais ailleurs il semble adopter purement et simplement la théorie émanatiste, croyant comme philosophe pouvoir la reconcilier avec la foi<sup>39</sup>. Plus d'un auteur a soutenu à l'exemple de H. Janssens un hiatus entre le philosophe et le théologien dans Bar-Hebraeus. Leur position ne manque de fondement. Malgré tout sachons gré à l'auteur de n'avoir pas été dupe de la valeur des arguments des partisans de l'émanation et d'avoir décélé l'erreur qui s'y cache. Il admet que si des tels arguments sont valables aux yeux des infidèles, ils n'ont pour le croyant d'autre intérêt que celui de le confirmer dans la foi, en aboutissant à partir des prémisses inadmissibles au même résultat que les données de la foi. L'émanation qui a perdu de son importance et de son actualité grâce aux attaques des théologiens musulmans: Gazali et Averroés (XI, XII s.) continue à être d'actualité pour l'auteur.

---

<sup>39</sup> *Entretien de la Sagesse de G. Bar-Hebraeus*, édit. et trad. par H. Janssens, ch. III, sect. 18, 19, pp. 276—77.