

### III

## АРАБСКИЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ: ОТ КОРДОВЫ ДО БУХАРЫ

\*

## ARAB PERIPATETICISM: FROM CORDOVA TO BUKHARA

Joaquín Lomba

(Université de Saragosse, Espagne)

### LE SENS DU *KITÂB AL-NAFS* DANS LA PENSÉE ET L'ŒUVRE D'IBN BÂYYA

Abû Bakr Muhammad ibn Yahyà ibn al-Sâ'ig Ibn Bâyya, connu comme Ibn Bâyya ou Avempace (Saragosse, Espagne, ca. 1080 — Fez 1138) fut le premier de tout Occident, musulman et chrétien, qui commenta le livre d'Aristote *Peri psyjés, Sur l'âme*, avec le titre de *Kitâb al-nafs*<sup>1</sup>. Avant lui l'avait fait en Orient al-Fârâbî dans un bref traité intitulé *Sharḥ risâlat al-nafs li-Aristûtalis*<sup>2</sup>, à part les différentes allusions au sujet faites par al-Kindî et par Ibn Sîna dans plusieurs de

---

<sup>1</sup> Cette œuvre se trouve dans les Ms. d'Oxford et de Berlin. Sur le Ms. d'Oxford (avant qu'il n'ait été trouvé à Cracovie celui de Berlin), Masumi, M.H.S., en avait fait une édition: "Ibn Bâyya fî-l-nafs". *Revue de l'Académie Arabe de Damas*. Damas : 1960. P. 96–644, et une traduction à l'anglais: 'Ilm al-nafs. English translation and notes. Karachi : Pakistan Historical Society Publication 1960. Sous la direction de Mohamed Alozade et avec la collaboration de plusieurs professeurs, comme Elamrani, Jamal Rachak et d'autres, on a fait une édition critique sur les deux manuscrits dans *Les Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie Islamique*. Fèz: Centre des Etudes Ibn Rushd 1999. Il y a aussi une traduction espagnole de: Lomba J. *Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs), Ibn Bâyya (Avempace)*. Madrid: Ed. Trotta 2007. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>2</sup> Cette œuvre ne se conserve qu'en hébreux, et elle a été étudiée et traduite à l'italien, sur le manuscrit de la Bibliothèque du Vatican, par Bertola E., dans un travail intitulé "La dottrina psicologica di al-Fârâbî: Il trattato sulla natura dell' anima" // *Archivio di Filosofia*, 55 (1987). P. 405–440 et "Il trattato De l'essemnza del anima di al-Fârâbî" // *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*. Milan: 1956. P. 169–179.

ses œuvres. Postérieurement, Ibn Rushd le fera dans son *Tafsîr Kitâb al-nafs*<sup>3</sup>, qui suit en plusieurs points Ibn Bâyya.

Ce commentaire d'Ibn Bâyya occupe, parmi sa longue production, un point clé, ce qui a une importante signification, dont je voudrais mettre en relief brièvement quelques aspects dans cet exposé. En effet, elle se trouve parmi l'une de ses premières œuvres, à savoir parmi ses commentaires du *Organon* et de la *Physique* d'Aristote, dans des œuvres comme *Sharḥ Kitâb al-samâ' al-ṭabî'a li-Aristû*<sup>4</sup>, *Qawl 'alâ ba'd kitâb al-kawn wa-l-fasâd*<sup>5</sup>, *Qawl 'alâ ba'd kitâb al-athâr al-'ulwî 'min Aristû*, et peut-être qu'elle ait été écrite en même temps que le *Kalâm alâ ba'd Kitâb al-nabât*<sup>6</sup> et, bien sûr, avant ses œuvres de maturité, c'est-à-dire *Kitâb Tadbîr al-mutawaḥḥhid*<sup>7</sup>, *Ittiṣâl al-'aql bi-l-insân*<sup>8</sup>, *Kalâm fî l-umûr al-lâti bi-hâ yumkin al-wuqûf alâ al-'aql al-fa'âl*<sup>9</sup>, *Kalâm Fî-l-ghâyat al-insâniyya*<sup>10</sup>, *Difâ' 'an Abî Nasr al-Fârâbî aw Fî-l-sa'âda al-ukhrawiyya*<sup>11</sup>, *Risâlat al-wadâ'*<sup>12</sup> et le reste des *Rasâ'il* publiées par les prof. Badawi et Alawi<sup>13</sup>.

De cet aspect, purement biographique, on peut déjà prévoir une conséquence, sur laquelle je reviendrai plus tard: le rôle central que le contenu de cette œuvre aura dans la totalité de la pensée d'Ibn Bâyya.

D'un autre côté, on connaît l'influence de la pensée d'al-Fârâbî sur d'Ibn Bâyya. Cependant, l'œuvre *Kitâb al-nafs* nous suggère qu'il faut nuancer cette

<sup>3</sup> Gómez Nogales S., avec une étude introductive d'A. Martínez Lorca. La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el Alma de Aristóteles. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.

<sup>4</sup> Lettinck P. Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic world. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bâjja's Commentary on the Physics. Leiden: Brill 1994.

<sup>5</sup> *Avempace*. Libro de la generación y de la corrupción. Ed. et trad. de J. Puig Montada. Madrid: C.S.I.C. 1995.

<sup>6</sup> *Avempace* botánico. Ed. et trad. Asín Palacios // Al-Andalus, V (1940). Madrid. P. 255–299.

<sup>7</sup> El Régimen del solitario. Les textes de ce livre dans ce travail sont la version française du texte espagnol de J. Lomba. Madrid: Trotta 1997.

<sup>8</sup> Tratado de la unión del intelecto con el hombre. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 81–104. Les textes de ce livre dans ce travail, sont la version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>9</sup> Tratado sobre el Entendimiento Agente. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 73–80. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>10</sup> Sobre el fin del hombre. Ed. et trad. de J. Lomba // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 105–116. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>11</sup> Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abû Nasr [al-Fârâbî] // *Avempace: La carta del adiós y otros tratados*. Madrid: Trotta 2006. P. 117–130. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>12</sup> La carta del adiós y otros tratados. Trad. de J. Lomba. Madrid: Trotta 2006. P. 17–73. Les textes de ce livre dans ce travail, sa version française du texte de la version espagnole de J. Lomba.

<sup>13</sup> Alawi J.D. (éd.). *Rasâ'il falsafiyya li-ibn Bâyya*. Casablanca-Beirut: 1983.

hypothèse. En effet, si l'on compare les deux commentaires, celui d'al-Fârâbî et celui d'Ibn Bâyya, l'on voit, avant tout, que la structure est absolument différente. Le premier ne tient pas compte de la division en trois livres, comme le fait Aristote (on dirait qu'il suit l'idée d'Alexandre d'Afrodisia), cependant Ibn Bâyya, bien qu'il ne divise pas son écrit en trois livres mais en onze chapitres, il fait une analyse beaucoup plus détaillée que celui-là, suivant l'idée du propre d'Aristote. Par exemple, tandis qu'al-Fârâbî omet l'étude du sens commun et de l'imagination et il ne parle que très brièvement (un seul paragraphe) de la vue et du tacte, Ibn Bâyya traite largement ces sujets, précisément comme des puissances qui nous conduisent finalement à la faculté rationnelle et à l'intellect.

Il est significatif à ce titre, en outre, de voir les citations d'autres auteurs et d'autres œuvres que fait Ibn Bâyya, ainsi que les lieux parallèles des mêmes que j'ai trouvés de son propre texte. En effet, Aristote y est cité 17 fois, et ses œuvres, 32 surtout, les livres suivants: *Physique* (le plus cité, douze fois), *Sur le sens et la sensation*, *Métaphysique*, *Sur la génération et la corruption*, plusieurs œuvres sur les animaux, et de l'*Organon*, le *Peri Hermeneias* et les *Analytiques postérieurs*. En ce qui concerne d'autres auteurs cités, il faut mentionner les 18 occasions où il fait allusion à Alexandre d'Afrodisia, à Platon, Galien et al-Fârâbî (qui n'est mentionné que quatre fois).

Quant aux lieux parallèles du texte par rapport aux œuvres d'Aristote, j'en ai trouvé à peu près 252, ce qui met en évidence qu'Ibn Bâyya connaissait, à ce qu'il paraît, directement la plupart de fois, presque la totalité du corpus d'Aristote. En revanche, je n'en ai trouvé que 21, dans l'œuvre d'Alexandre d'Afrodisie, de Platon, de Galien et d'al-Fârâbî, dont dix appartiennent à ce dernier.

Tout cela veut dire plusieurs choses. Tout d'abord, l'œuvre d'Ibn Bâyya a été certainement sous l'influence d'al-Fârâbî, mais corrigée en grande partie par l'œuvre d'Aristote, directement ou bien, aussi, au travers des commentaires d'Alexandre d'Afrodisia. Deuxièmement, l'œuvre d'Aristote a été introduite en al-Andalus quelque 50 ans avant par la Tagr al-alâ, Frontière Supérieure, devenue après Taifa de Saraqusta, qu'elle ne l'avait été par Cordoue de la main d'Ibn Rushd. La différence, quand on interprète Aristote, serait que celui-ci suivrait de tout près la lettre et l'esprit de l'Estagirite, tandis qu'Ibn Bâyya garderait toujours quelques schémas néoplatoniciens, mais, dans une mesure moins grande qu'al-Fârâbî.

D'un autre côté, Ibn Bâyya place la science de l'âme dans le cadre général du savoir, comme celle d'al-Fârâbî, mais avec quelques différences. En effet, le penseur oriental, suivant plus ou moins Aristote, dans son *Ihşâ' al-'ulûm*<sup>14</sup>, place le traité de l'âme, avec celui des animaux, dans la *Physique*, après la grammaire et la logique et avant la Métaphysique (avec leurs parties correspondantes de Philosophie première, Premiers Principes et Théologie) et des Sciences Pratiques

<sup>14</sup> *Al-Fârâbî*. El catálogo de las ciencias. Ed. et trad. A. González Palencia. Madrid-Granada: C.S.I.C. 1953. P. 62.

(Politique, Droit et Théologie). En revanche, Ibn Bâyya, bien qu'il introduise aussi le traité de l'âme dans la *Physique*, construit un système physique général et unitaire où il rapproche la physique aristotélicienne et celle néoplatonicienne, surtout celle de Jean Filopon, et qui sert en même temps pour le monde astronomique et céleste et pour celui sublunaire et humain (individuel et politique). Et dans cette conception de la physique, la science de l'âme tient un haut lieu, comme on verra après largement:

“La science de l'âme précède en dignité toutes les autres sciences physiques et mathématiques. En outre, toutes les sciences ont besoin de la science de l'âme, car il est impossible de connaître les principes des sciences si l'on ne connaît pas l'âme, et ce qu'elle est par définition, ce qui a été démontré dans d'autres lieux. De plus, on sait que celui qui n'est pas sûr de connaître l'état de son âme, ne saurait être certain de ses autres connaissances. Ainsi donc, si nous ne connaissons pas la condition de nos âmes et ce qu'elles sont, et si nous ne voyons pas clairement si ce qu'on dit d'elles est vrai ou non nous ne pourrions pas avoir confiance en d'autres choses qui nous paraissent évidentes”<sup>15</sup>.

Bien plus, la science de l'âme est antérieure à la politique et, même à celle qui étudie le Premier Principe ou Métaphysique:

“En outre la science de l'âme fournit à celui qui étudie [les choses] la capacité d'appréhension des prémisses sans lesquelles la science naturelle n'est pas parfaite. En ce qui concerne la sagesse politique, elle ne peut pas être traitée d'une façon ordonnée sans connaître avant tout le thème de l'âme [...] à l'exception de la science du premier principe [ou Métaphysique], parce que celle-ci semble différente de [toutes] les autres sciences, par une autre raison, à savoir, parce que les êtres sont différents de [ce premier principe]. Mais, d'un autre côté, la science du premier principe ne peut pas exister si elle n'est pas précédée de la science de l'âme et de l'intellect, autrement elle serait connue d'une façon imparfaite. En effet: la meilleure façon de connaître le premier principe est [au travers] la science où l'on utilise la faculté qui fournit la science de l'âme”<sup>16</sup>.

Et, à ce propos, il refute l'argument de ceux qui, avant Aristote, ont prétendu étudier l'âme dans un but politique:

“Ce type de spéculation n'a pas été pratiqué par les antécédents d'Aristote. L'objectif de ceux qui l'ont précédé s'est centré sur l'âme de l'homme seulement dans la mesure que leur réflexion sur les affaires politiques qui était le but des recherches de l'époque, les amenait à y penser.

<sup>15</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 24.

<sup>16</sup> Ibid.

Cependant, la connaissance des espèces différentes d'âmes, n'est pas seulement le résultat de ce but, mais du fait que la connaissance de chacune des âmes est une partie de la physique<sup>17</sup>.

Malgré tout ce qui a été dit, on verra comme, précisément par cette vision unitaire du monde physique, dont le centre est l'étude de l'âme, Ibn Bâyya va tirer d'importantes conclusions à tous les niveaux, surtout dans ce qui est humain et dans ce qui est politique, ce qui est différent de construire une science de l'âme dans le but exclusif de faire une science politique. De cette façon, par exemple, le *Tadbîr al-mutawaḥḥid* sera une conclusion humaine, sociale et politique du *Kitâb al-nafs*.

Un des éléments les plus soulignés de son interprétation du *Peri psyjé* d'Aristote et qui le différencie du reste des falasifa orientales est sa conception totale de l'être du monde. Je n'ai pas trouvé, en effet, aucune trace d'émanatisme qui, à partir de l'Être Premier, explique l'existence de tous les Intellects, Ames et corps célestes dérivés de Lui, inclu l'ordre humain. Ibn Bâyya considère comme établi que les sphères célestes ont des âmes et des Intellects mais partant de la seule base de la théorie aristotélicienne du mouvement, du moteur et du mobile. En fait, quand on pose la question sur l'existence ou non de l'âme de l'homme dans *Kitâb al-nafs*, il omet les arguments analytiques et démonstratifs et il choisit l'argument synthétique de la simple expérience qui prouve que l'âme existe. Cependant, l'émanatisme exclu, Ibn Bâyya, à l'heure d'interpréter le système astronomique planétaire, s'éloigne clairement d'Aristote en se rapprochant des thèses de Ptolemée. Mais ce n'est pas le moment de commenter ce sujet.

Une autre question importante est celle du concept d'âme que l'on devra mettre en rapport, au fil de l'exposé d'Ibn Bâyya, avec ceux de forme (*ṣūra*), perfection (*kamâl*), entéléchie (*istikmâl*), esprit (*rûḥ*) et spirituel (*rûḥanî*).

Al-Fârâbî avait conçu le monde d'une façon dualiste: il le divisait en matériel et spirituel. Il voulait par là, rapprocher aristotélisme et néoplatonisme. Dans ce monde, il avait vu l'âme comme une forme du corps matériel, à l'exception de l'âme rationnelle qui, appartenant au monde spirituel, est un être substantiel indépendant et séparé de la matière, émanant d'une forme descendente, comme le reste des êtres, du Premier Principe, d'une forme originaire et première, et de l'Intellect Agent comme cause prochaine. Cette âme, ainsi conçue, gouvernait le corps pour permettre à l'homme de parcourir le chemin à l'inverse, c'est-à-dire, ascendant depuis les connaissances sensibles jusqu'à la contemplation de l'Intellect Agent et, à la fin, du Premier Principe. Les contradictions et les apories qui résultent de cette vision du monde et de l'âme par al-Fârâbî ont été signalées, entre autres, par Madkour<sup>18</sup> mais ce n'est pas le moment de les expliquer.

<sup>17</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 28.

<sup>18</sup> Madkour I. La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane. Paris: Maisonneuve 1934. P. 128.

Ibn Bâyya, en revanche, n'hésite pas à l'heure de définir l'âme entière, dans tous ses niveaux, végétatif, sensitif et rationnel, comme une forme d'un corps capable de vivre, organique et qui possède des instruments ou facultés.

“Il est établi ce que l'on a démontré [antérieurement] que l'âme est une forme du corps en question. Et si l'on suit l'analyse que l'on a résumé, on en acceptera la nécessité, à savoir, que l'âme est l'entéléchie d'un corps naturel organique, ce qui inclut toutes les âmes et chacune de leurs facultés, et elle est munie de certaines facultés ou d'autres”<sup>19</sup>.

Et dans la *Qawl yatlû risâlat al-wadâ'*, il dit la même chose:

“C'est pour cela qu'Aristote définit l'âme comme une entéléchie du corps doué de vie, la plus excellente de toutes les entéléchies premières et ultimes, rentrant dans sa définition toutes les espèces d'âmes. Ainsi donc, les plantes ont trois genres d'âmes: la première est celle nutritive; la deuxième celle augmentative et la troisième celle générative”<sup>20</sup>.

Et, dans le *Kitâb al-nafs*, il dit finalement ce qui suit:

“Il est évident que le mot âme est [un terme] conventionnel, parce que notre expression ‘entéléchie’ [*istikmâl*] est dite d'une façon ambiguë [ou équivoque] et il se passe la même chose avec ‘corps’ et ‘instrument’. Par conséquent, ‘âme’ se prêche de la même façon équivoque [ou ambiguë] que l'on parle de ‘faible’, de ‘beaucoup’ de choses semblables. C'est la raison par laquelle on doit distinguer et dire que l'âme nutritive est l'entéléchie du corps organique qui se nourrit, que l' [âme] sensitive est l'entéléchie du corps organique qui ressent et que l' [âme] imaginative est l'entéléchie du corps organique qui imagine. En ce qui concerne celle rationnelle, on l'appelle âme à la manière de participation unitaire, mais plus clairement que dans ceux-ci [cas antérieurs]”<sup>21</sup>.

C'est le moment où Ibn Bâyya fait très attention pour distinguer «forme» (*şûra*) et «entéléchie» (*istikmâl*). Il l'explique ainsi:

“Les formes [*şuwar*], en somme, sont des perfections [*kamâlât*] des corps qui les contiennent. Mais elles ne sont pas seulement des perfections, mais des perfections fermement établies dans ceux-ci, à la manière d'habitudes. La perfection, quand elle existe de cette manière, elle s'appelle entéléchie [*istikmâl*]. Par conséquent, les formes sont des entéléchies des corps qui possèdent des entéléchies en puissance”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 28.

<sup>20</sup> Qawl yatlû risâlat al-wadâ' // *Opera Metaphysica*. Ed. M. Fakhry. Beyrût : Dâr al-Nahâr 1968. P. 145–153. Discurso de Abû Bakr que sigue a la carta del adiós. Ed. et trad. J. Lomba // *Carta del adiós*. P. 65–72.

<sup>21</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 24.

<sup>22</sup> Libro sobre el alma (Kitâb al-nafs). P. 22.

De cette façon, l'âme est une forme (*şûra*) qui implique une perfection (*kamâl*) fermement établie (*istikmâl*) dans un corps capable de la recevoir parce qu'il est organisé, il est organique, possède des facultés ou instruments. Précisément à ce propos il fait une distinction entre les formes qui nous intéresse ici :

“La forme est de deux genres: l'une d'elles, l'entéléchie [*istikmâl*] d'un corps naturel où le moteur et le mobil ne s'unissent pas essentiellement; [dans ce cas] se meut sans besoin d'aucun instrument mais elle se meut dans sa totalité. L'autre est l'entéléchie d'un corps naturel qui se meut grâce à des instruments. La première est appelée nature d'une manière spécifique et la deuxième, âme”<sup>23</sup>.

Ne reste-t-il que la relation de l'âme avec l'esprit. Il dit dans le *Tadbîr al-mutawahhid*:

“Dans la langue des arabes, âme et esprit sont désignés par le même mot et les philosophes l'utilisent dans un sens homonyme. Parfois, l'on veut signifier par [ce terme] la chaleur naturelle, celle-ci étant le premier organe animique. Ainsi, on voit les médecins qui disent qu'il y a trois esprits: l'esprit naturel, l'esprit sensible et l'esprit moteur. Quand ils disent naturel, ils signifient ce qui est nutritif. Et l'on utilise [le nom esprit] pour l'âme, non parce qu'elle est âme, mais parce qu'elle est âme motrice. Ainsi donc l'âme et l'esprit sont deux choses [différentes] quant à l'élocution mais une seule quant au sujet. L'âme est en relation avec l'esprit quand il indique le deuxième sens et qu'il se réfère aux substances immobiles qui font mouvoir les autres. Et que celles-ci ne sont pas nécessairement des corps, mais les formes des corps, vu que tout corps est mobile [...]. Plus la substance est loin d'être corporelle, plus elle est digne de ce nom [spirituelle]. Pour cela [les philosophes] pensent que les substances les plus dignes d'être appelées ainsi sont 'l'Intellect Agent' et les substances qui font mouvoir les corps célestes”<sup>24</sup>.

Pour autant, spirituel serait tout ce qui n'est pas matière pure et inerte, matière sans vie. “Esprit naturel” sera alors la pure chaleur naturelle des êtres vivants les plus élémentaires, le nom d' “esprit” étant pris à partir de la connaissance, depuis le plus sensible et externe jusqu'au rationnel et l'intellectuel, tout en passant par les sens internes, pour en finir avec les substances purement spirituelles, c'est-à-dire les Intellects des Sphères Célestes, surtout l'Intellect Agent (non pas l'intellect qui réside comme faculté dans l'âme humaine).

Il est de la plus haute importance de voir la gradation de formes, entéléchies et esprits qu'il établit dans le *Kitâb al-nafs*, qui coïncide avec celle qu'il établit dans le *Tadbîr al-mutawahhid*. Il dit dans le *Fî-l-nafs*:

<sup>23</sup> Ibid. P. 23.

<sup>24</sup> El Régimen del solitario. P. 111.

“Les formes, par conséquent, ont plusieurs degrés. Le premier en est leur existence matérielle, qui n’a aucun changement du tout. C’est l’extrême ultime [de l’existence]. L’autre extrême opposé à celui-là est l’existence intelligible [des formes]. Celui-ci est l’extrême ultime. Mais pour exister comme intelligible il doit avoir une existence matérielle, dont [il puise, par abstraction] sa constitution, vu que celle-là est le principe de son existence [...]. Ainsi il n’est pas possible que ces [formes] soient dépourvues totalement de matière, puisque quand on les dépouille [de celle-là], elles sont une fausse invention [...]. Il se passe la même chose avec toutes les formes matérielles, à savoir : qui existent dans leur sujet parce que la matière en est leur substrat [...]. Cette abstraction [a plusieurs degrés]. Chaque degré est appelé ‘âme’ et ‘puissances de l’âme’ en étant celles-ci de plusieurs degrés: la sensation, ensuite l’imagination et finalement la raison qui est la dernière de toutes”<sup>25</sup>.

Et dans le *Tadbîr al-mutawahhîd* il propose le classement suivant des formes, qui coïncide avec l’antérieur, mais cette fois plus développé et nuancé, comme il était normal étant donné que cette œuvre appartient à une époque de maturité intellectuelle plus grande. En premier lieu, les formes correspondant au niveau purement corporel, parmi celles-ci, il faut distinguer: d’abord, la forme de la matière spatio-temporelle tangible et visible; deuxièmement, la forme ou l’âme végétative ou “esprit naturel” (le mode est comme il l’a indiqué avant); troisièmement, la forme ou l’âme animale, avec les sens externes (vue, ouïe, goût, odorat et tact). En deuxième lieu, les formes du premier niveau nettement spirituel, lesquelles comprennent, d’abord, les formes qui constituent les sens internes (sens commun, imagination et mémoire) et, ensuite, les formes propres de la raison humaine qui fait abstraction, démontre, analyse (on verra après la notion qu’il donne de “raison” dans le *Kitâb al-nafs*). Finalement, en troisième lieu, les formes suprêmes du deuxième niveau spirituel, lesquelles comprennent, d’abord, la forme qui est l’Intellect Passif; ensuite, la forme qui est l’Intellect en Habitude (les deux formes appartiennent à l’individu concret humain). Et finalement, la forme suprême spirituelle au maximum, absolument libre de matière, qui est l’Intellect Agent Universel.

Dans ce schéma, d’un côté, Ibn Bâyya établit que, partant de la matière, chacune des formes est mobile par rapport à celle supérieure, qui se fait mouvoir, et qui est en même temps moteur de celle inférieure. De cette façon, les sens se font mouvoir par les formes qu’il y a dans la matière en même temps que ce sont les propres sens, ceux qui font mouvoir les espèces sensibles des corps. Il se passe de même avec les sens, internes: le sens commun, la mémoire et l’imagination. Finalement c’est celle-ci qui prête son objet à l’Intellect Matériel, ainsi, l’Intellect Agent illuminé, devient Intellect en acte et ensuite Intellect en

<sup>25</sup> Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 57.

Habitude. En ce sens, l'imagination tient un rôle central dans la psychologie d'Ibn Bâyya puisque c'est le sommet des formes matérielles spiritualisées qui sert comme moteur à toutes celles qui sont sous elle, en même temps qu'elle présente les matériaux pour la raison qui transforme les images et les fantômes individuels de cette puissance en universels. Cette conception de l'imagination pourrait faire l'objet d'une étude approfondie de la pensée esthétique d'Ibn Bâyya, très différente de celle d'Ibn Rushd, qui met pratiquement de côté dans une grande mesure le monde imaginaire dans l'œuvre d'art.

En plus, l'imagination présente des images imparfaites individuelles qui poussent l'Intellect à les perfectionner à travers l'universalité. Et ces idées universelles, encore dans un premier degré d'imperfection, poussent le propre Intellect à une perfection supérieure, à une spiritualisation maximale. C'est la thèse commune du commentaire du *Kitâb al-kawn wa-l-fasâd* et du *Kitâb al-nafs*, ainsi que d'autres de ses œuvres où il soutient la même thèse. Il faut souligner à ce propos que la base fondamentale de cette thèse est la théorie aristotélicienne du moteur et du mobile.

D'autre part, cette hiérarchisation des formes suppose une ascension de l'homme dans la vie qui, partant de ce qui est purement matériel parvient à la perfection maximale intellectuelle et spirituelle.

“Avec la corporéité, l'homme est un être existant; grâce à la spiritualité, il est plus noble; et grâce à l'intellectualité, il devient un être parfait et divin. Donc, celui qui a la sagesse est nécessairement un être parfait et divin”<sup>26</sup>.

Il répète cette idée avec beaucoup d'autres formulations dans plusieurs œuvres, comme dans *Le traité de l'union de l'Intellect avec l'homme*, où il expose ainsi le but final de la vie humaine, quand l'union à l'Intellect Agent se produit, en même temps qu'il décrit celui-ci à la manière aristotélicienne, unissant dans sa figure la *noesis noéseos* et le Moteur Immobile de l'Estagirite avec son propre système prôché du néoplatonisme:

“Quant à l'Intellect dont l'intelligible est lui-même, il n'a aucune forme spirituelle qui lui serve d'objet, car ce que l'on perçoit de cet Intellect, c'est ce que l'on perçoit de son intelligible, étant par conséquent, unique et non pas multiple, vu l'absence de relation entre lui et la forme qui se trouve dans la matière. La contemplation [qui provient] de cette manière est l'autre vie [et constitue] le seul bonheur humain final. C'est alors que l'on contemple ce spectacle magnifique. Et vu que l'on ne parvient à la contemplation de quelque chose ni à la chose contemplée qu'à travers celui qui contemple au moyen de l'idée de quelque chose, dépouillée de sa matière, et que l'idée que l'on veut comprendre est une idée qui est dépourvue d'idée, l'acte de cet

<sup>26</sup> El Régimen del solitario. P. 153.

intellect est sa propre substance, qui ne peut ni disparaître ni paraître, et [dans cet Intellect] le moteur est le mobile lui-même<sup>27</sup>.

Or, ce procès ascendant, bien qu'il soit inspiré en partie du néoplatonisme, il n'a pas le caractère substantialiste selon lequel la conquête de la spiritualité consisterait à s'installer dans le monde substantiel du pur esprit, partant de la substance inférieure de la matérialité. Chez Ibn Bâyya le procès de conquête de la spiritualité est purement noétique: il est fondé sur le passage progressif des connaissances les plus sensibles et matérielles de l'individualité jusqu'aux intelligibles universels conceptualisés par la raison. Leur point culminant est l'union de l'Intellect Agent qui est une substance à part. Malgré cela, l'Intellect humain s'y unit gnoseologiquement.

Cette conquête de la spiritualité suppose chez Ibn Bâyya la liberté interne de l'homme et la raison qui guide ses actes humains parce qu'ils sont humains et non seulement propres à la matière et à l'animal. Il le dit clairement dans le *Tadbîr al-mutawahhid*:

“Tous les actes appartenant à l'homme par nature et qui sont caractéristiques sont [ceux qu'il mène à bien] en liberté. Et aucune action de l'homme réalisée en liberté ne se trouve dans les autres espèces de corps. Ainsi donc, les actions proprement humaines sont celles que se réalisent en liberté et tout ce que l'homme réalise en liberté est une action humaine, une action humaine étant celle qui se réalise en liberté. Et j'entends par liberté, la volonté qui naît de la réflexion. Quant aux instincts, le fait d'agir sous l'influence de la peur et en général, des affections passives [...] le place parmi [les animaux...]. Ainsi donc, toute action qui se réalise non pas pour obtenir un but distinct de l'opération que se réalise ou qui [est faite] sans chercher une finalité ou si elle en a une qu'elle n'est pas encore consciente, cette action est animale et son origine est uniquement l'âme bestiale [...]. En revanche, dans le cas d'un acte humain, la réflexion oblige à faire quelque chose qui précède l'acte, que cette réflexion soit précédée ou suivie d'une passion animique. Tandis que le moteur de l'homme est une obligation de la réflexion dans la mesure où c'est la réflexion qui l'oblige, ou quelque chose de similaire à celle-ci et cela, qu'il s'agisse d'une pensée certaine ou d'une opinion, le moteur bestial, en revanche, est une affection passive qui a lieu dans l'âme bestiale. Ainsi donc le moteur humain est une idée ou une conviction qui se trouve dans l'âme<sup>28</sup>.

De cette façon, le point de départ de toute la spéculation d'Ibn Bâyya est l'âme, libre, guidée par son moteur premier qui est la raison (*nuṭq*, équivalent au *logos* grec) et l'Intellect (*'aql*, équivalent au *nous* grec), surtout dans sa forme d'Intellect en Acte et en Habitude. Mais cette formulation du *Kitâb al-naḥs*, du

<sup>27</sup> Tratado de la unión del Intelecto con el hombre // *Carta del adiós y otros tratados*. P. 93.

<sup>28</sup> El Régimen del solitario. P. 106.

*Tadbîr al-mutawahhîd* et du *Kitâb al-kawn wa-l-fasâd* vient donnée d'une autre façon dans la *Risâlat al-wadâ'* que rappelle, non seulement la vision unitaire de l'homme d'Aristote mais aussi le point de départ de la philosophie socratique et platonicienne:

“L'homme, comme le reste des animaux, est formé de ce moteur premier que la grammaire désigne par *alif* et avec lequel je peux dire ‘moi’. C'est ce que je veux dire quand je dis [par exemple]: «Mon âme eut une dispute avec moi» et d'autres choses semblables”<sup>29</sup>.

Et il dit la même chose dans un autre lieu, appelant le témoignage et l'autorité de Platon et d'Aristote:

“«mon âme entra en dispute avec moi». Ce qui signifie «contradicteur» est une autre chose. Bref, puisque mon discours se prolonge: ce qui se distingue avec [le mot] «contradicteur» c'est la puissance réfléchissante, raison par laquelle elle s'oppose beaucoup de fois à l'appétit [...]. Platon dans la *Politique* et dans le *Fedon*, Aristote et les péripathétiques qui l'ont suivi, ont déjà traité de manière prolifique le sujet”<sup>30</sup>.

Cependant, je voudrais mettre en relief un aspect important. La réussite du but ultime, celui de l'acquisition de l'Intellect et l'union quasi mystique avec l'Intellect Agent, n'est pas un produit exclusivement humain. En plus, il ne dépend pas seulement des forces naturelles. En ce sens, la dimension religieuse qui règne sur le système d'Ibn Bâyya se fait évidente:

“Il est clair, que l'Intellect qui est un, est un prix et un don de Dieu [qui accorde] à ses serfs qui l'ont satisfait. Pour cela, ce n'est pas [l'Intellect] celui récompensé ou puni, mais la récompense et le don [retombent] sur l'ensemble des puissances de l'âme, même si le prix et la punition correspondent à l'âme apétitive, celle qui erre et qui pêche. Celui qui obéit à Dieu et qui fait ce qui lui plaît, Il le récompensera avec cet Intellect et mettra devant lui une lumière pour le guider. Et celui qui désobéira à Dieu et qui réalisera les actes qui ne lui plaisent pas, sera privé de [cet Intellect] et restera au milieu des ténèbres de l'ignorance qui l'entoureront, jusqu'à ce qu'il se sépare du corps, étant privé de lui et étant l'objet de la ire de [Dieu]. Et cela a de degrés auxquels on ne peut pas parvenir à travers la réflexion. C'est pourquoi Dieu a complété la connaissance au moyen de la loi [religieuse]. En revanche celui doué d'Intellect par Dieu, quand il se sépare du corps, il continue d'être une certaine lumière qui loue Dieu et le glorifie, en compagnie des prophètes, des justes, des martyrs et des saints. Quelle belle compagnie!”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Carta del adió. P. 23.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Tratado de la unión del Intelecto con el hombre // *Carta del adió y otros tratados*. P. 89.

Et en parlant d'un autre sujet, je voudrais remarquer que c'est dans le *Tadbîr mutawahhid*, qu'il faut chercher davantage le lien entre le *Kitâb al-nafs* et le reste de l'œuvre d'Ibn Bâyya. C'est là que l'entéléchie ou âme-esprit fait que le moi qui les soutient, adopte différentes formes morales, individuelles et socio-politiques dans ce chemin vers la spiritualité suprême. Selon les formes (*şuwar*) adoptées par chaque individu et par chaque classe sociale, et selon les "instruments" ou "facultés" (*qûwwat*) qui le font se mouvoir et qui agissent sur sa vie on peut distinguer les différents types d'hommes et de classes sociales et même de gouvernement.

De cette façon, il y a une correspondance littérale entre les chapitres deux, trois, quatre, cinq et six, mais en particulier avec le neuf, le dix et le onze du *Kitâb al-nafs* et du *Tadbîr al-mutawahhid*. Ainsi, par exemple, il y aura les types suivants d'individus et de classes sociales correspondant aux formes adoptées dans un ordre croissant de spiritualité qui, partant des niveaux les plus bas de matérialité, culminent dans la spiritualité suprême, selon le chemin indiqué au-dessus.

D'abord: des formes du niveau corporel, composé des formes spatio-temporelles et de l'âme nutritive et végétative et de celles qui correspondent aux sens externes, à savoir, vue, ouïe, goût, odorat, toucher. Celles constituent toutes le royaume animal, dont l'homme en fait aussi partie dans sa dimension la plus élémentaire et infime. Deuxièmement, les formes correspondant aux sens internes (sens commun, imagination, mémoire) qui supposent déjà un léger décollage par rapport au niveau de la matière, mais sans la quitter complètement.

Ainsi, on peut inclure à l'intérieur de ces deux niveaux de formes, la masse de gens dont l'existence et le sens de la vie se trouvent dans la connaissance et les plaisirs fournis par les sens externes, comme chez les animaux. Ce sont ceux qui cherchent d'une manière excessive les plaisirs physiques du manger, du vêtir, de la vie dans des maisons luxueuses, d'aller à la chasse, de s'énivrer, de se consacrer au jeu sans s'efforcer de chercher des formes spirituelles supérieures. Ibn Bâyya pense que l'on trouve ce type de personnes, surtout parmi les descendants des nobles, entre les mains de qui, dit-il:

“la stabilité de l'aristocratie humaine s'interrompt de façon effective et pour cela les empires politiques sont entrés en déclin dans les différentes nations, par l'action de ceux-là”<sup>32</sup>.

Il inclut de même, dans le niveau des sens internes, ceux chez qui règne le sens commun, ceux chez qui prévaut l'appât du luxe et le monde de la possession

<sup>32</sup> Les textes où l'on décrit avec un luxe de détail ces classifications et ces caractéristiques, se trouvent dans le *Tadbîr al-mutawahhid*, *El regimen del solitario* (p. 131 et sq.). Ces textes sont extrêmement riches et d'une très grande utilité pour connaître l'opinion d'Ibn Bâyya sur la société et la politique de son époque, surtout si l'on tient compte du fait que lui-même, il a occupé différents postes au sein du gouvernement de sa ville natale. Mais je ne vais pas les reproduire dans leur intégralité, vu leur longueur.

et de l'étalage public de ce qu'ils possèdent. C'est le degré, en paroles d'Ibn Bâyya, de "l'imbécilité comparable à celle de l'âne" et y appartiennent, par exemple, ceux qui font étalage devant les autres, de leur garde-robe luxueuse, des bijoux, des parures et d'une excessive ostentation dans leurs vêtements, dans leurs logements, dans leurs plats et leurs boissons, ce qui est très courant à l'époque où Ibn Bâyya a vécu, parce que d'après lui:

"Ce type d'actes mène principalement les dynasties à la disparition dans la plupart des cas, mais par contre, la noblesse ou le prestige social des gens ne disparaît point. On en observe beaucoup en cette époque où nous écrivons ce traité; mais une telle conduite était encore plus courante à l'époque des Rois de Taïfas"<sup>33</sup>.

De la même manière, ceux qui utilisent la forme et la faculté de l'imagination sont ceux qui essaient d'impressionner le reste au moyen des subterfuges externes, comme par exemple les monarques impressionnent les ambassadeurs qu'ils reçoivent, en adoptant une allure sérieuse et renfrognée. A ce groupe appartiennent également ceux qui essaient de plaire à autrui, adoptant des formes externes de facile coexistence et montrant de la gentillesse et des attitudes morales envers autrui. A cet égard, il dit que les vertus morales sont bonnes si elles visent l'autoperfectionnement. Mais si ce que l'on cherche c'est un bénéfice extérieur, comme dans le niveau dont on parle, elles sont viciées et la récompense n'est pas dans l'au-delà mais dans le bénéfice externe et mondain que l'on cherche.

Et ceux qui vivent de la mémoire prétendent perpétuer le souvenir individuel ou collectif (c'est-à-dire historique) chargé de transmettre les prouesses. Celles-ci, conservées par la mémoire, seront correctes si elles sont utilisées pour le perfectionnement de soi, mais celui qui agit seulement comme cela, pour qu'on se souvienne de ses actes, agit mal.

Mais au-dessus de ces deux niveaux celui qui est purement matériel et celui qui suppose une première approche au niveau spirituel, celui des formes et des facultés des sens internes, est situé dans un niveau beaucoup plus proche à la spiritualité, comme est celui de la raison (*nuṭq*) à laquelle il consacre le chapitre onze du *Kitâb al-nafs*. Ce niveau suppose déjà un remarquable éloignement de ce qui est immédiatement matériel, car il implique un premier éloignement de ce qui est individuel, multiple, changeant et spatio-temporel, puisque dans ce niveau la raison fait abstraction chez les êtres et les faits singuliers, matériels, changeants et caduques, des concepts, des définitions, des essences, des principes et des lois de la science, lesquelles étant universelles, éternelles et immuables. Voilà le concept d'Ibn Bâyya sur la raison:

"Il est nécessaire de faire maintenant une recherche sur la faculté rationnelle. Quelle puissance est-ce? [...] La puissance rationnelle est celle qui

<sup>33</sup> El régimen del solitario. P. 133.

permet à l'homme de percevoir une chose à un autre semblable à lui, selon ce qui se présente à sont âme. Cette puissance est, en somme, ou une information, ou une question, ou une demande. Question est demander de l'information, l'information est enseignement et demander est apprendre. Cette puissance est celle qui permet à l'homme de connaître ou d'apprendre. Ces trois parties n'existent que si l'homme suit le cours naturel<sup>34</sup>.

Et à ce propos le chapitre onze de l'œuvre *Kitâb al-nafs* est extrêmement intéressant et surtout les huit feuilles du manuscrit de Berlin qui manquent dans celui d'Oxford, où l'on trouve la manière dont la raison opère pour parvenir aux concepts et aux essences universelles. Mais je laisse ce thème au prof. Elamrani qui l'exposera, sans doute, merveilleusement.

Mais, avant tout ce qui a été dit, l'on trouve l'Intellect ('*aql*) partagé en Intellect Agent, Intellect Passif, Intellect en Acte et Intellect en Habitus, des aspects qui restent en dehors des marges étroites de cet exposé et que je laisse, comme j'ai déjà dit, au prof. Elamrani.

Finalement, un sujet qui me semble important est celui du chapitre cinq du *Kitâb al-nafs*, consacré à l'audition, où il fait une analyse très détaillée qui ne se trouve pas chez Aristote mais qui suit, en premier lieu, sa propre spécialité initiale de la musique, et, en deuxième lieu, ses écrits sur cet art.

Par rapport à sa spécialisation, il est évident par son propre témoignage: "Quant à l'art de la musique, je m'y suis consacré jusqu'à ce que j'ai parvenu, d'après moi, à un point satisfaisant"<sup>35</sup>.

En ce qui concerne ses écrits à propos de cela, il a rédigé *Fî-l-alhân*, un ouvrage aujourd'hui perdu (on n'en conserve qu'une brève lettre), en plus d'un commentaire du traité sur la musique d'al-Fârâbî, que, d'après al-Maqqarî<sup>36</sup> faisait inutiles tous les livres écrits sur le sujet jusqu'alors, y inclu le célèbre *Kitâb al-mûsîqâ al-kabîr* de al-Fârâbî<sup>37</sup>. Ce commentaire se conserve dans la Bibliothèque de El Escorial<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 123.

<sup>35</sup> *Risâla kataba bi-hâ ilâ şadiqi-hi Abî Ya'far Yusûf ibn Aḥmad ibn Ḥasday ba'da qudûmi-hi ilâ Mişr // Rasâ'il falsafîyya l-ibn Bâyya*. Ed. J.D. Alawî. Casablanca-Beirut: 1983. P. 78-79.

<sup>36</sup> *Al-Maqqarî*. *Nafh al-tîb*. Cairo : Bûlâq 1367/1949. T. IV. P. 196.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Il faut souligner la connaissance musicale d'Ibn Bâyya. Ibn Said al-Andalusi dit de lui qu'il était « très doué en Arithmétique, en Géométrie et en Astronomie, ayant compris très bien la théorie de la musique ». Tous les auteurs, al-Maqqarî, Ibn Usaybia, Ibn Jaqan, coïncident à l'heure de souligner qu'il était quelqu'un de très doué pour le chant et la musique (en ce qui concerne la composition et le jeu) et il a rédigé un traité de musique, qui, d'après al-Maqqarî, rendait inutiles tous les livres sur le sujet écrits avant. Et Ibn Jâqân, rendu furieux par une certaine insulte d'Avempace, dit de celui-ci quelque chose qui, supprimant l'élément d'inimitié qui contient, exprime la réalité des penchants musicaux d'Avempace: «Il a passé sa vie à chanter et à jouer. Son cœur débordait de vanité et d'orgueil. Il a fait de la musique une affaire

Alors, dans ce chapitre cinq il propose un exposé extrêmement technique et détaillé de l'intervention de l'ouïe et de la percussion et vibration des objets sonores et de l'air dans le cadre de la musique et de la configuration des cordes du luth. Je vais me borner à citer le texte, sans d'autres explications, puisqu'elles seraient l'objet d'une étude à part. Seulement mettre en relief cette liaison du chapitre présent de *Kitâb al-nafs* avec le reste de l'œuvre et de la pensée d'Ibn Bâyya:

“L'effet de cette sensation est évident sur les cordes du luth car quand on joue le ‘bamm’ au niveau du ‘muṭlaq’ ce qu’il y a sur la ‘matnâ’ vibre mais ce qu’il y a sur le ‘zir’ et sur le ‘matlat’ ne bouge pas. Et de la même façon, si le ‘matlat’ vibre, le ‘zir’ ne vibre pas, et si on met le doigt sur la ‘sabbaba’ du ‘zir’, ce qu’il y a au-dessus se mettra en marche; et il se passe de même sur l'échelle équivalente, parce qu'elles sont similaires. C'est pour cela que ça se passe même dans la totalité, car ce qui est de manière totale est similaire, et non pas ajouté”<sup>39</sup>.

Voilà, à grands traits, l'insertion du commentaire du *Peri psyjé* d'Aristote fait par Ibn Bâyya à l'intérieur de la pensée générale et de l'œuvre de celui-là. Le traité de l'âme inséré dans la Physique occupe pourtant un lieu central, étant donné que depuis la connaissance de l'âme on peut parvenir à celle de toute la physique. De cette façon il s'agit d'un système physique et anthropologique en même temps. Rien n'est sans rapport dans le système d'Avempace en ce qui concerne l'âme et le cosmos.

---

commerciale et il avait un tel enthousiasme par cet art qu'il suivait n'importe qui qu'il entendait chanter emmenant ses bêtes à l'abreuvoir. Il se consacrait à entendre des airs musicaux sans aucune autre occupation: cette réputation, c'est celle qui lui a fait de la publicité et lui a donné une grande renommée». (Citation d'al-Maqqari. Ed. Leyden. T. II. P. 293–294. Pris d'*Asín Palacios*, El filósofo zaragozano Avempace. Revista Aragón (1900). P. 279.)

<sup>39</sup>Libro sobre el alma (*Kitâb al-nafs*). P. 90.