

LA VOLONTÉ CHEZ IBN BĀĠĠA (M. 1139).

DE LA PHYSIQUE À L'ÉTHIQUE

JAMAL RACHAK

UNIVERSITÉ CADI AYYAD MARRAKECH

RACHAKJAMAL@GMAIL.COM

Mon article¹ consiste à débattre d'un sujet majeur chez un philosophe du Moyen Âge de l'Occident musulman, à savoir Ibn Bāġġa. Il s'agit de la **Volonté** qui, aux yeux d'Ibn Bāġġa, ne dépend pas du « Ciel » mais plutôt de « l'Homme », car c'est à lui seul que revient toute décision et toute réaction. Pour ce faire, je vais traiter ce sujet à partir du *Traité de la physique* (šarḥ al-samā' al-ṭabī'i) d'Ibn Bāġġa tout en remontant à son *Traité de l'âme* (*kitāb al-nafs*) et ces dernières épîtres.

La volonté, chez Ibn Bāġġa², ne fait pas partie seulement des questions de l'éthique, mais c'est aussi une problématique qui remonte jusqu'au premier livre du corpus physique³. La question qui se pose donc est comment la volonté figurera-t-elle dans un livre qui examine les premiers principes de la physique, le mouvement et ses concomitants? Ibn Bāġġa reste très fidèle à l'œuvre de son maître Aristote, mais parfois, il n'hésite pas à aller de l'avant dans l'analyse de telle ou telle question qui va enrichir et déterminer sa propre problématique, voire

¹. Cet article a été présenté dans la journée d'étude *Politique et éthique chez Ibn Bāġġa* organisée par Maroun Aouad au sein du Centre Jean Pépin (UPR76) au CNRS Villejuif, le 9 Février 2010, à l'occasion de la publication de l'ouvrage de Ch. Genequand :

- Genequand, (Ch), *Ibn Bāġġa (Avempace) La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, introduction édition critique du texte arabe traduction et commentaire, Vrin, Paris, 2010.

Comme je mentionne que j'ai publié un compte rendu concernant cet ouvrage, publié dans *Bulletin critique des Annales Islamologiques* 27, 2011, 151-152.

- Je remercie Thérèse Anne Druart (The Catholic University of America, Washington, DC) d'avoir révisé et corrigé mon article.

². Je note qu'il y a une excellente thèse de doctorat de Said Bousklaoui qui a pour sujet : *La volonté chez les philosophes musulmans*, soutenue à la faculté des Lettres et Sciences Humaines Dhar-Lmahraz, Université Mohammed Ben Abdallah, Fès, 2002, publiée : Bousklaoui, S, *mafḥūm al-irāda fī al-falsafa l-islāmiyya l-maššā'iyya* (The Notion of the Will in Islamic Peripatetic Philosophy), Dār al-Mašreq, Beyrut, 2010.

³. Le terme *volonté* ou *volontaire* apparaît pour la première fois dans le livre II de la physique d'IB, voir : Ziyada, (M), *šuruhāt al-samā' al-ṭabī'i li Ibn Bāġġa al-andalusī, dār al-kindī/ dār al-fikr*, Beirut, 1978, p. 26.

sa philosophie. L'une de ces questions est la volonté. Il est vrai qu'Aristote l'évoque aussi dans la *physique* mais sans lui accorder grand intérêt d'analyse dans cette œuvre.

Ibn Bāğğa commence par distinguer deux types de corps: les *corps naturels* et les *corps artisanaux*. Les premiers ont comme principe le mouvement en soi, par contre, le mouvement des seconds relève du moteur extérieur⁴. Le corps naturel a un mouvement naturel avec des caractéristiques bien précises, qu'on peut résumer de la façon suivante:

1. Le mouvement naturel vers le lieu naturel.
2. Le mouvement naturel vers une seule direction.
3. Le corps naturel cherche à réaliser sa fin et atteindre son lieu naturel.
4. Le corps naturel, dans son lieu naturel, est dans le repos total.

Après avoir analysé les caractéristiques du mouvement naturel, Ibn Bāğğa passe à l'examen de ce mouvement de près. Il démontre que le corps naturel n'a pas le principe de mouvement en soi puisqu'il ne change de lieu que lorsqu'il se trouve hors de son lieu naturel. Ceci est dû à un mouvement de contrainte qui fait office d'obstacle ou écartement d'obstacle⁵. Le mouvement naturel est un mouvement vers le lieu naturel. Cela sous-entend qu'une fois il atteint sa fin et son lieu naturel, il plonge dans un repos total et ne peut plus avoir de mouvement. Les corps naturels, donc, ne bougent que s'ils sont hors de leurs lieux naturels. Ils sont forcés de quitter leurs places naturelles et une fois que cette contrainte s'achève ou s'atténue, le corps naturel regagne sa place initiale par un mouvement naturel. Donc, pour Ibn Bāğğa, il n'y a pas de mouvement naturel mais plutôt juste un mouvement de contrainte qui se réalise : « inna mabda' al-ḥaraka fī-h huw-a al-qāsir »⁶.

Ibn Bāğğa continue à creuser dans la même voie jusqu'à faire du mouvement de contrainte le vrai mouvement naturel. Le vrai mouvement donc dans le corps naturel est un mouvement de contrainte. Ces caractéristiques sont:

1. Le corps naturel ne change de lieu que s'il est hors de son lieu naturel.
2. Le corps naturel n'est hors de son lieu naturel que par intervention du corps exerçant une contrainte (al-qāsir).
3. Le vrai mouvement dans le corps naturel est ainsi un mouvement de contrainte.

Par conséquent, le corps naturel n'a pas comme principe le mouvement en soi, mais son principe de mouvement est l'exerçant de la contrainte (al-qāsir) ou l'écartement de l'obstacle.

⁴ . al-samā' al-ṭabī'i, Faḥrī, pp. 22-38.

⁵ . « wa minh-u mā yataḥrarak ṭāban, wa-l-muḥarrak li hādi-h huwa al-mukawwin wa-l-fā'il aw al-muzil li-l-'ā'iq fa-inna muzil al-'ā'iq huw-a 'alā ḡihat mā muḥarrak », Faḥrī, p. 135.

⁶ . al-samā' al-ṭabī'i, Faḥrī, p. 134.

Ainsi, la question qui se pose est: est-ce donc ceci une évolution dans l'analyse d'Ibn Bāğğā ou juste une simple contradiction?

Ibn Bāğğā est conscient du fait que le mouvement naturel a pour principe le mouvement en soi. Mais alors pour quelle raison a-t-il poussé la recherche dans cette voie? Voici quelques éléments de réponse:

1. Ibn Bāğğā ne pouvait pas nier le mouvement naturel pour les corps naturels qui ont un certain poids. C'est en tant que corps naturel que ce dernier a le mouvement naturel en soi et qu'il acquiert le statut d'existant naturel. Les corps naturels ont une puissance pour se mouvoir tout seul, mais le terme « *Puissance* » à deux acceptions : un sens actif et un sens passif, à ce stade, les corps naturels n'ont pas la puissance active pour donner du mouvement, mais plutôt une puissance passive qui reçoit le mouvement ou le repos⁷.

2. Ibn Bāğğā a adopté une méthode qui lui est propre dans l'analyse et qu'il faut respecter pour pouvoir comprendre sa pensée. Ibn Bāğğā a poussé la recherche dans le mouvement naturel jusqu'au bout afin d'arriver à une nouvelle sorte de mouvement qui se différencie du mouvement naturel. Il y a d'autres espèces de corps naturels qui ont aussi le principe du mouvement en soi mais non pas en tant que puissance passive mais plutôt en tant que puissance active. C'est le corps animal et cette nouvelle sorte de mouvement c'est le mouvement spontané qui est supérieur au mouvement naturel.

Ibn Bāğğā n'a jamais douté de l'existence du mouvement naturel dans les corps naturels. La question traitée ici ne remet pas en question le mouvement naturel ou le statut des corps naturels, mais c'est plutôt une question qui examine le moteur dans le corps pour savoir s'il ne dépend que de soi-même ou d'un facteur extérieur qui le suscite à se mouvoir et à réaliser sa fin/forme: atteindre son lieu naturel.

Cette analyse nous emmène donc à dépasser le mouvement naturel dans le corps naturel pour le remplacer par un mouvement de contrainte⁸. Il arrive maintenant à distinguer deux sortes de mouvements: le mouvement naturel et le mouvement de contrainte. D'une part est ce vrai que cette division s'applique aux autres corps naturels? Et d'autre part est ce que cette division, des sortes de mouvement, est insuffisante dans la mesure où il ne répond pas vraiment à son projet philosophique?

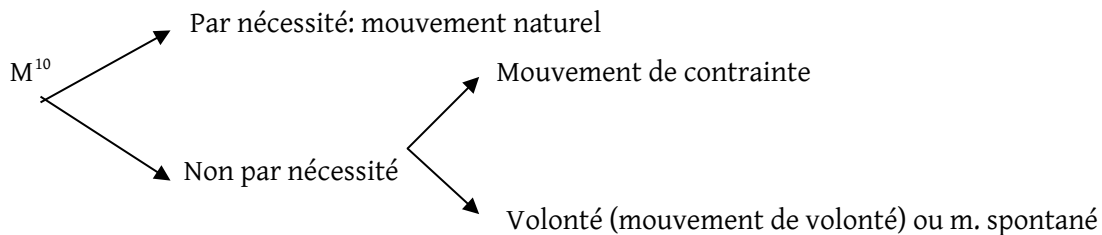
⁷ . « wa-laysa li-l-ağsām quwwā'alā'an tafāl ḥaraka, bal la-hā quwwā'alā'an takbal ḥaraka aw sukūn », Fahrī, p. 161.

⁸ . « wa hādā al-naw' al-aḥīr huw-a al-mabdā min-a al-qasr, wa -huw-a al-taḥarruk al-ṭabīī al-maḥḍ », Fahrī, p. 134.

Pour répondre à la première question, en partant de la *physique* d'Ibn Bāğğā, nous trouvons que les corps naturels sont de deux sortes:

1. Les corps naturels qui ont un moteur extérieur et qui se déplacent en totalité: ce sont les corps inanimés.
2. Les corps naturels qui ont un moteur en soi et qui se déplacent en partie, ce sont les corps animés⁹.

Quant à la deuxième question, Ibn Bāğğā juge que cette division en deux sortes est insuffisante et propose une nouvelle division, à savoir:



Après avoir établi une nouvelle division des mouvements, on remarque la naissance d'un nouveau mouvement, c'est le mouvement de volonté ou le mouvement spontané, ceci d'une part. D'autre part, on remarque aussi que dans la division des corps naturels il y a apparition d'un nouveau corps naturel doué d'âme (animé). On conclut donc que la nouvelle sorte de mouvement correspond parfaitement à la nouvelle sorte de corps naturel doté d'âme. Si c'est le cas, cela doit être l'âme qui est à l'origine de ce nouveau mouvement qu'est la volonté ou mouvement spontané.

Dès le deuxième chapitre de la *physique*, Ibn Bāğğā considère le terme *Nature* comme homonyme et ne véhicule pas le même sens tant pour l'âme que pour la nature, car il diffère au niveau des principes de mouvement. Si le principe du premier est naturel, c'est-à-dire physique, il a le mouvement en soi en tant que passif¹¹; alors que le second a comme principe l'âme et il a le mouvement en soi en tant qu'actif.

⁹. «wa al-ṣuwar ṣinfān 'aḥadu-hu-mā istikmāl li ġism ṭabī'ī lā yaqtarin fī-h al-muḥarrrik bi al-mutaḥarrrik bi al-dāt wa huwa mā yataḥrarak dūn-a 'āla, bal yataḥrarak bi-ḡumlati-h, wa min-hā istikmāl li-ḡism ṭabī'ī yataḥrarak bi-'ālāt, wa-l-awwal yuqāl-u 'alay-h al-ṭabī'a bi-ḥuṣūṣ, wa-l-tānī yuqāl lah nafs», Rachak, kitāb al-nafs, p. 91-92.

¹⁰. «fa-yuqāl bi-anna al-ḥaraka min-hā mā hiy-a bi al-ḍarūra ka-ḥarakat al-'arḍ ilā asfal wa-min-hā mā laysa bi-al-ḍarūra, fa-min-hā bi-l-qasr wa-min-hā bi-al-iḥtiyār, wa-hiya ḥarakat al-ḥayawān», Fahrī, p. 133.

¹¹. «'anna kul mā laysa bi-dī nafs, fa-laysa muḥarrrik-an, bal huw-a mutaḥrrik munfāil, wa'inna-mā hu-a muḥrrik bi iqtirān al-muḥrrik bi-h», Fahrī, p. 135.

Il est vrai qu'Ibn Bāğğā exige une division et une différence entre le mouvement nécessaire et le mouvement de volonté, mais une telle division et une telle différence n'entraînent pas obligatoirement une disjonction ou rupture entre le corps et l'âme. La volonté a deux principes: le premier est naturel (c'est le corps) le second est l'âme (l'esprit).

Comment distinguer, alors, les corps à mouvement spontané et les autres corps naturels?

Selon Ibn Bāğğā, tout corps naturel a pour forme la nature et il est considéré comme un corps ayant un mouvement naturel passif d'une part, et d'autre part tout corps naturel ayant pour forme l'âme est un corps qui a le mouvement spontané. Mais alors, est ce que tout corps doué d'âme jouit forcément de mouvement spontané?

Afin de répondre à cette question délicate, nous allons faire appel à la définition du mouvement spontané chez Ibn Bāğğā, définition développée en deux étapes.

► Définition du mouvement spontané chez Ibn Bāğğā

En examinant le mouvement spontané dans la *physique*, Ibn Bāğğā a pris en considération deux éléments importants:

- Aristote, et avec lui toute l'école péripatéticienne, a évoqué le mouvement spontané comme principe du mouvement en soi chez l'animal afin de démontrer l'existence du moteur primaire.
- La conviction d'Ibn Bāğğā que son projet philosophique a comme centre de gravité l'étude de l'homme.

La 1^{ère} définition

Le corps doué de mouvement spontané est « celui qui n'a guère besoin dans son mouvement d'autre facteur que soi et ce sont les espèces animales »¹². D'après cette première définition, le mouvement spontané ne dépend d'aucun facteur extérieur et échappe à tout facteur de la nature et même s'il se meut (*yataḥarrak*) grâce à un facteur extérieure, cela ne se produit que par accident. Ibn Bāğğā précise que c'est l'animal qui dispose du mouvement spontané, mais on trouve d'autres corps naturels inanimés et animés qui ont le mouvement en soi.

La question est donc: cette définition est-elle suffisante ? Si oui, est ce qu'elle tranche vraiment entre les corps qui ont le mouvement spontané et les autres qui ne l'ont pas? Remarquons que cette définition est un peu vague pour deux raisons:

¹². « al-mutaḥarrrik min tilqā-ih huw-a al-mutaḥrrrik al-laḍī lā yaḥtāğ fī taḥrik-ih ilā'āḥar ḡayr-ih, ka-anwā' al-ḥayawān », Fahrī, p. 131.

- On découvre que les corps naturels ont, à leur tour, un mouvement en soi. Conscient de l'existence d'une telle vérité, il remarque la différence tracée par cette définition entre mouvement naturel et mouvement spontané. Cette différence ne distingue que deux propriétés de la même espèce, comme par exemple la différence entre un animal doté de quatre pattes et un autre qui ne l'est pas tout en sachant que les deux appartiennent à la même espèce¹³.
- Il y a d'autres corps naturels dotés d'âme et qui ont le mouvement en soi: le cas de l'animal céleste.

Ibn Bāğğa est très prudent; il ne veut pas délaissier le mouvement spontané pour les autres sortes de mouvements. Au contraire, il cherche à spécifier ce genre de mouvement parce qu'il a un projet philosophique dont l'Homme occupe une place centrale. Il ne veut considérer le mouvement spontané ni comme mouvement naturel simple ni comme mouvement des corps célestes; ces derniers ont d'autres caractéristiques. Pour Ibn Bāğğa l'animal tient une place intermédiaire entre les corps naturels simples et les corps célestes, et donc le mouvement de l'animal doit être spécifié.

La 2ème définition.

Ibn Bāğğa creuse plus profondément dans la *physique* afin de trouver quelque chose qui caractérise le Mouvement Spontané.

En commençant, il a trouvé que le mouvement spontané diffère du mouvement naturel par la direction du mouvement. Le mouvement naturel a une seule direction: quel soit vers le haut ou vers le bas, selon le poids du corps et sa nature. Par contre le mouvement spontané est un mouvement qui tend vers des directions différentes et parfois contradictoire¹⁴. Ainsi il se caractérise par le mouvement local, mais les corps inanimés ont aussi le mouvement local¹⁵, mais ce mouvement pour eux est un mouvement nécessaire. Par contre le mouvement local pour l'animal est un mouvement de volonté¹⁶. Et afin qu'un corps naturel produit un mouvement spontané, il doit être doté d'une âme et d'instruments pour qu'il puisse l'effectuer.

¹³ . « fa-mā yataḥarrak 'an ḥāriğ 'an-h, wa-mā lā yataḥarrak 'an ḥāriğ, faṣlān mutağābilān wa qad'araḍ-a fihi-mā mā'araḍ-a fi fuṣūl al-ḥayawān, ka-qawli-nā dū al-arğul wa-mā lā riğl-a la-h», Faḥrī, p. 132.

¹⁴ . « wa-l-ḥayawān ḥāṣṣat-an yataḥarrak al-ḥarakā al-mutakābila wa-yaskun bi-almabda' al-laḍī fi-h», Faḥrī, p. 106.

¹⁵ . ML : mouvement local.

¹⁶ . « ḥarakat-uḥu al-irādiyya, wa-hiy-a ḥarakat al-naqla faqaṭ », Faḥrī, p. 161.

Ibn Bāḡḡa ne cherche pas à distinguer entre le mouvement et la volonté dans l'animal, et il va jusqu'à l'utilisation de l'une à la place de l'autre. Pour Ibn Bāḡḡa le principe du mouvement local chez l'animal est la volonté.

Jusqu'ici, Ibn Bāḡḡa a pu trancher sur la question des corps inanimés, puisqu'ils ne sont pas doués d'âme et n'ont pas le mouvement local comme mouvement de volonté. Mais que faire avec les corps célestes qui sont doués d'âmes et ils ont le mouvement en soi?

Pour répondre à cette question, Ibn Bāḡḡa fait appel à la 2^{ème} définition, qui souligne la différence entre le mouvement naturel et le mouvement spontané : par mouvement spontané on entend tout corps qui a le mouvement et le repos en soi et ceci n'est accordé que pour l'animal¹⁷.

Par cette définition Ibn Bāḡḡa exclue toute confusion entre le mouvement spontané et les autres sortes de mouvement d'une part. D'autre part, il distingue par cette même définition entre l'animal, les corps simples et les corps célestes. L'explication à cela est que les corps simples n'ont pas le repos en soi et les corps célestes, même s'ils sont doués d'âme, n'ont pas de repos et leur mouvement à une seule et éternelle direction.

Ibn Bāḡḡa est arrivé à un stade si important dans son projet philosophique et éthique, c'est que la volonté (comme mouvement spontané) ne dépend plus du Ciel mais plutôt désormais, elle dépend du bas monde, et plus précisément de l'Animal.

Ibn Bāḡḡa n'utilise pas le terme volonté dans *la physique* (*al-samā' al-ṭabī'i*), il n'utilise que la notion du mouvement spontané. Il n'a employé l'expression *Mouvement de volonté* que deux fois dans *la physique*, et il entend par mouvement de volonté, le mouvement spontané chez l'Animal¹⁸.

Je pense qu'Ibn Bāḡḡa évite d'utiliser le terme volonté dans *la physique* à cause du sens théologique qui lui a été attribué à l'âge médiéval. Par contre, il était en train de fonder un sens à part pour désigner la volonté: une volonté humaine et non pas céleste, une volonté qui exige tant la liberté, la vertu que la responsabilité.

D'ailleurs c'est pour cette raison qu'Ibn Bāḡḡa défend Aristote dans le statut du livre VII de *la physique*¹⁹. Selon Themistius et d'autres commentateurs, Aristote reprend le même sujet d'étude

¹⁷ . « wa na'n-ī bi-mā yataḥarrak min tilqā'ih mā yumkin an yaskun fī-h min tilqā'i-h fa inna fih-i mabda' al-ḥaraka wa sukūn wa hādā al-ḥayawān faqaṭ », Faḥrī, p. 132.

¹⁸ . « fa inna l-ḥayawān laysa fih dālik illā fī ḥarakati-hi al-irādiya wa hiya ḥarakat al-naqla faqaṭ fa-tilk-a hiya fī-h min muḥarrrik lā yataḥarrak illā bi-l-'araḍ », Faḥrī, p. 132.

¹⁹ « wa qad waqa' fī mā qāla-hu fī hādī-hi al-maqāla li-al-nuzzār 'ḥtilāf aṣāra ba'd-an ilā an ḡanna-hā faḍlan wa ba'd-an ilā an ḡanna-ha mukarrara wa Ṭāmistyūs ḥadafa min-hā kull mā fī awwali-hā li-anna-hu ra'ā anna tilk al-ma'ānī qad tabayyanat fī al-maqāla al-ṭāmīna fi-l-barāhīn al-ḥāṣṣa bi-hā ḥattā balāḡa

dans les livres VII et VIII, mais, selon Ibn Bāḡḡa, ces commentateurs n'ont pas bien compris le but d'Aristote dans ces deux livres. D'après Ibn Bāḡḡa, Aristote examine, dans le livre VII, le premier moteur dans le mouvant en soi comme sujet à part. C'est vrai qu'Aristote considère ceci comme première étape pour démontrer l'existence du moteur suprême, mais dans le livre VII, il accorde toute l'importance et l'intérêt à ce genre de moteur qui est un moteur en acte dans les corps dotés de mouvements spontanés.

Ibn Bāḡḡa ne s'arrête pas à ce niveau dans ces recherches entamées dans *la physique*, ceci n'est qu'une étape. Ainsi, se demande-t-il pourquoi l'Animal est doué du principe de repos en soi.

L'Animal en tant que corps naturel a le mouvement naturel qui est un mouvement passif (munfa'il). Mais même s'il accepte le mouvement en tant que corps naturel, il jouit d'un repos en soi en tant que corps naturel doué d'âme et de volonté. L'Animal a le repos en soi parce qu'il a la discrimination; il arrive à discriminer son intérêt qu'il soit un plaisir à demander ou un danger à fuir. De là, il suspend le mouvement qu'il a eu ou qu'il effectuait. Ceci est chez l'Animal en général, mais le pôle d'intérêt de la philosophie d'Ibn Bāḡḡa est l'Homme. Il commence alors par distinguer le mouvement de l'animal indépendant de la nature afin

iḥtilāf al-'arā' fi-hā ilā an 'allafa Ḡālīnūs maqālata-hu al-mašhūra fi qalbi aqāwīl Aristū al-maqtūba fi-hā wa-nahnu nanzur-u fi dālik 'alā mā šana'nā-hu fi al-mas'ala al-muntaqada 'alā Aristū fi al-sādisa li-naqif hal dālik li-sahw ittafaq 'alā Aristū fa 'ašāba munāqīd-ūh aw dālik li-taqšīr al-ḡamī 'an bu'di ḡawri-hi fi al-naẓar ka-'ādātī-him ma'a-h.

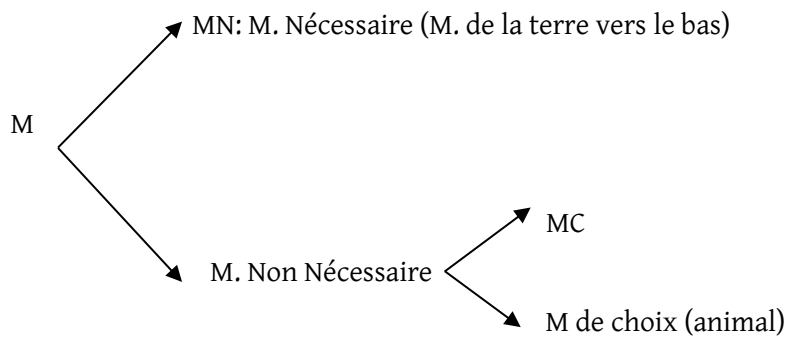
Fa-naqūl ammā anna al-muḥarrīk amr mawḡūd wa anna min-hu muḥarrīk lā yuḥarrīk bi-anna-hu yataḥarrak bal yuḥarrīk wa huw-a lā yataḥarrak wa anna min-hu mā yumkin an yataḥarrak wa huw-a idā kāna al-muḥarrīk ḡism wa min-hu mā lā yataḥarrak illā bi-l-'araḍ ka-al-šīnā'a fa-hiy-a 'umūr bayyina bi-nafsi-hā wa-ammā hal li-kull mutaḥarrīk muḥarrīk fa-fi-hi mawḍī'u naẓar li-anna-hu 'in kāna li-kull mutaḥrrīk muḥarrīk lazīm-a ḍarūrat-an immā an takūn ḡayr mutanāhi-ya aw lazīma wuḡūd muḥarrīk lā yuḥarrīk bi-anna-hu yataḥarrak bal yuḥarrīk bi-nafsih wa-l-muḥarrīk al-awwal yuqāl 'alā anḥā' : aḥadu-hā al-muḥarrīk al-laḍī yuḥarrīk lā bi-'an yataḥarrak ka-al-ṭalḡ yubrid-u al-mā' lā bi-anna-hu yatabarrad fa-'inna al-ṭalḡ yubrid al-'inā' wa-l-'inā' yubrid al-mā' wa-l-'inā' yubrid wa yatabarrad ma'a-n wa-al-ṭalḡ yubrid wa-lā yatabarrad wa qad yumkin al-ṭalḡ an yataḥarrak bi-anḥā' min-a-ttaḥarruk wa qad yuqāl 'alā mā yuḥarrīk wa-huwa lā yataḥarrak wa-lā yumkin fi-h an yataḥarrak illā bi-l-'araḍ wa qad yuqāl 'alā mā yuḥarrīk wa-lā yataḥarrak lā bi al-ḍāt wa-lā bi-l-'araḍ fa-zāhir anna l-qawl ḥadd li-anna-hu bayyin al-wuḡūd wa ammā al-tānī fa-inna-hu ayḍan yatabayyan anna-hu ma'nā mawḡūd fa-inna al-šīnā'a tuḥarrīk wa-la tataḥarrak wa-lā yumkin an tataḥarrak illā bi-l-'araḍ wa-ammā al-mā'nā al-tālīt fa-laysa yatabayyan wuḡūd-uh illā bi-burhān fa-huw-a ḥadd bi-l-quwwa li-anna-hu qawl šāriḥ fa-bayyin anna l-faḥṣ 'an ḥādī-h wa 'an lawāḥiqī-hā anwā' ṭalāt ya'ummu-hā lawāḥiq wa-yaḥuṣṣ kull wāḥid min-hā ayḍan lawāḥiq fa-ammā al-faḥṣ 'an al-awwal fa-huw-a fi ḥādī-hi al-maqāla wa ammā al-faḥṣ 'an al-tānī fa-huw-a fi al-tāmina wa ammā al-faḥṣ 'an al-tālīt wa-huw-a al-ḡāya al-maqṣūda min-a al-maqālāt al-sab' fa-huw-a fi āḥīr al-tāmina ḥasba-mā taqaddam-nā fa-qulnāh fi aqāwīli-nā fi ḡaraḍ ḥādā al-kitāb fa-qad bāna anna al-mā'ānī al-maktūba fi ḥādī-hi al-maqāla laysat takrīr-an wa-lā barāḥīnu-hā mu'āda wa-lā al-maktūb hunā huw-a al-maktūb hunāk fa inna al-maṭlūbāt laysat wāḥida », Ziada, al-samā' al-ṭabī'ī, pp. 106-108.

d'arriver à spécifier le mouvement Humain. C'est pour cette raison même qu'Ibn Bāğğā défend son maître Aristote dans le livre 7 de *la physique*. L'homme en tant qu'animal a donc cette discrimination, qui est une discrimination imaginative, mais l'homme diffère de l'animal par la raison. Il a, donc, ce genre de discrimination en plus d'un autre genre bien supérieur qu'est la discrimination rationnelle²⁰.

C'est la volonté qui domine la nature et non pas le contraire. Le corps doué de mouvement de volonté²¹ a le mouvement naturel en tant que corps naturel et il a le repos en soi. D'ailleurs le sens même de volonté est qu'il ne se laisse pas affecter par le mouvement naturel, et même s'il est affecté, il a le principe de repos en soi et peut s'immobiliser à n'importe quel moment et étape du mouvement et il n'est pas nécessaire qu'il atteigne sa fin.

Pour cette raison qu'Ibn Bāğğā a tellement insisté sur la répartition des mouvements en deux sortes:

- 1 – Mouvement Nécessaire
- 2 – Mouvement Non Nécessaire



Maintenant, Ibn Bāğğā ne parle plus de mouvement spontané ou de volonté, mais plutôt de choix. Par la distinction des mouvements en deux sortes, il a pu dépasser le mouvement ou volonté vers un mouvement de choix, puisque il a pu remarquer que le mouvement spontané de l'animal irrationnel ressemble de près au mouvement des corps naturels. Est ce malgré que l'animal irrationnel possède une puissance qui l'aide à discriminer, il réagit passivement lorsqu'il se présente un plaisir ou un danger extérieure.

Ibn Bāğğā était conscient de la limite de son projet et des contraintes qu'il peut avoir s'il admet que le terme volonté se dit à la même valeur tant pour l'animal rationnel que pour l'animal

²⁰. « wa 'ammā al-insān fa-li'anna-hu 'u'ṭiya ḡamī' anwā' al-tamyīz li-dālik ḡu'il-a qābila-n li-l-infi'ālāt 'alā al-iṭlāq li yataḡarak bi al-tamyīz min tilqā'i-h », Faḡrī, p. 106.

²¹. MV : mouvement de volonté.

irrationnel. Il a distingué dans le mouvement spontané entre le mouvement de volonté qui passe pour un mouvement nécessaire et le mouvement de volonté qui est une action de choix.

Ibn Bāğğa ne s'arrête pas seulement à ce niveau dans sa *physique*, il va plus loin dans l'examen du mouvement humain qui est le choix. Mais avant de continuer, j'aimerais bien examiner un autre livre du corpus physique, ou plutôt, l'achèvement du corpus physique qui est son traité d'âme *kitāb al-nafs*.

Ibn Bāğğa commence cet ouvrage ainsi: « *les corps sont soit naturels soit artisanaux. Les artisanaux, comme la chaise et le lit, ne sont que par volonté. Et les naturels comme la pierre, le palmier et le cheval qui sont engendrés et corruptibles* »²².

Pourquoi Ibn Bāğğa évoque-t-il le concept de volonté dès le commencement de ce traité? Aristote a distingué l'animé de l'inanimé par la vie. Pourquoi, donc, Ibn Bāğğa n'emprunte pas les pas de son maître? Il ne le fait pas, tout simplement parce qu'il a d'autres soucis que ceux de son maître, certes il suit la voie du stagirite, mais il place l'Homme comme fin de ces recherches et de sa philosophie. Il est clair, donc, que l'âme pour Ibn Bāğğa est un principe de volonté et par volonté, il entend la volonté délibérée parce que déjà dans *la physique* il avait précisé ce qu'il entend par art: il résulte de la raison pratique. Parce qu'il y a d'autres existants qui sont artisanaux mais que par leur homonymie comme le miel et la cire produite par l'abeille ou le verre produit par le feu²³.

Quel que soit l'outil naturel ou artisanal, c'est le principe qui décide que la chose produite soit naturelle ou artisanale. Si le principe est la volonté, alors c'est un corps artisanal et si c'est la nature, alors il est un corps naturel²⁴.

La volonté utilise des outils naturels et artisanaux (comme la hache pour le menuisier), par contre, la nature n'a pas cette possibilité car tout simplement elle n'a pas la volonté. La volonté domine la nature, elle ne la contrarie pas, plutôt, elle l'utilise pour des fins de volonté.

²² . « al-ağsām min-hā ṭabī'iyya, wa-min-hā ṣinā'iyya, fa al-ṣinā'iyya ka-l-kursiy wa al-sarīr, wa-hāḍi-h lā tūğad illā'an irāda, wa al-ṭabī'iyya, ka-l-ḥağar wa al-naḥla, wa-l-faras; wa hāḍi-h kullu-hā kā'ina fāsida», Rachak, *kitāb al-nafs*, p. 87.

²³ . « mā hiy-a mawğūdat bi-l-mihna, wa tilka mašhūra, wa minhā mā hiya mawğūdat'an'aşnāf al-ḥayawān ġayr al-nāṭiq, wa bayyin anna quwā-hā laysat mihanan, fa'in qīl-a la-hā mihan fa-bi al-istiāra, ka-l-sal wa al-şarā' al-mawğūdayn'an al-naḥl», Faḥrī, p. 104.

²⁴ . « wa hāḍā huw-a li-l-insān al'aql al'amalī, wa kamāl-uh'an yāqila-hā wa yūğida-hā (les existants artisanaux) wa bayyin anna wuğūda-hā yūğad bi-irādat al-insān [...] wa bayyin ayḍan anna'āḍā al-insān laysat tataḥrarak min ḍāti-hā li'amal ḍālik al-maşnū bal taḥrarak bi-irādat al-insān», Alaoui, *Rasāil falasafiyā*, p. 170.

Puisque l'âme est un principe de volonté, on se demande comment figure-t-elle dans l'âme? Est-ce qu'elle fait partie des puissances de l'âme? Est-elle du même ordre que les facultés d'âme? Ou tout simplement les deux sont de deux natures complètement différentes?

Malheureusement, Ibn Bāḡḡa a organisé les chapitres de son ouvrage *kitāb al-nafs* selon les différentes parties ou facultés d'âme, et la volonté n'y figure pas. Il est évident donc qu'il ne fait pas partie des facultés de l'âme, à savoir que ces facultés sont des entéléchies des réalisations, et ce sont des facultés de perception, à commencer par la sensitive. Par contre, la volonté n'est pas une faculté de perception mais plutôt un principe de mouvement qui résulte d'une perception et d'une discrimination. Alors, est-elle un composant de ces facultés de la perception, à savoir: la sensitive, l'imagination et l'intellect? Si c'est le cas, le composé des facultés de perception doit être un autre genre de perception non pas une sorte de mouvement. Est-elle, donc, une faculté d'âme responsable du mouvement dans l'animal? Certes, puisque Ibn Bāḡḡa, déjà dans *la physique*, avait attribué le mouvement local à la volonté. Mais outre les facultés de perception dans l'âme, il y a une autre faculté à laquelle Ibn Bāḡḡa n'a pas consacré un seul chapitre dans son traité *kitāb al-nafs*. Il s'agit de la faculté motrice ou appétitive²⁵ qui est responsable du mouvement dans l'animal. Ibn Bāḡḡa a rédigé deux épîtres qui traitent de la faculté appétitive et je me demande pourquoi il ne les a pas introduit dans son traité de l'âme? Est-ce pour développer d'abord la question de la volonté et le choix humain? Il avait besoin de développer ce sujet et examiner cette faculté dans un contexte autre que le traité d'âme à savoir le *tadīr* et *risāla al-wadā*, surtout qu'Ibn Bāḡḡa dans ses deux épîtres de la faculté appétitive n'examine pas cette faculté à l'instar d'Aristote. D'ailleurs, dans la deuxième épître, il n'évoque clairement la faculté appétitive que dans les dernières lignes. Pour cette raison, on doit quitter le livre de *kitāb al-nafs* pour examiner notre sujet dans d'autres horizons où il y a un amalgame de psychologie et d'éthique. Il s'agira de ses derniers écrits, ou comme J. Alaoui les nomme les œuvres Bāḡḡiennes²⁶, les œuvres de la troisième étape et la dernière dans la pensée de ce philosophe.

La faculté appétitive chez Ibn Bāḡḡa est un genre pour trois types d'appétit²⁷ :

²⁵ . al-quwwa al-nuzū'iyya que j'ai classé dans mon travail chronologie du corpus d'Ibn Bāḡḡa après le *Tadbīr*, *risāla al-wadā*, *al-qawl fī al-ḡāya al-insāniya* et avant tout cela, *risāla al-itṭiṣāl*.

Rachak, (J), Essai sur la chronologie du corpus d'Ibn Bāḡḡa, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicas en Madrid*, v. xxxviii, 2010, 3-44 (en arabe). Comme je l'ai inclus dans un travail plus large, un ouvrage qui va bientôt être publié intitulé *Biobibliographie d'Avempace* (en arabe).

²⁶ . Cf. Alaoui (J), *mūallafāt Ibn Bāḡḡa, dār al-naṣr al-maḡribiyya*, casablanca, 1938.

²⁷ . « wa al-nafs al-nuzū'iyya immā'an takūn ḡins-an li ṭalāt quwā wa hiy : al-nuzū'iyya bi al-ḡayāl [...] wa al-nafs al-nuzū'iyya bi al-mutawaṣiṭa [...] wa min-hā al-nuzū'iyya al-latī taṣ'ur bi al-nuṭq », Alaoui, *Rasāil falasafiyya*, p. 108.

1. L'appétit sensitif
2. L'appétit par imagination
3. L'appétit délibéré

Les deux premiers sont l'apanage de l'Animal et le troisième type concerne l'Homme qui se distingue par l'intellect. Mais l'Homme, en tant qu'animal, dispose aussi des deux premiers types d'appétit²⁸, et il a la capacité de réaliser des mouvements pouvant produire et reproduire ces appétits. Mais on se demande pourquoi Ibn Bāğğa a fait de la volonté le principe du mouvement local et non pas l'appétit?

Ibn Bāğğa a fait de la volonté un principe du mouvement local dans l'animal, parce que ce dernier peut avoir un autre mouvement local non volontaire mais nécessaire, comme le déplacement d'un malade de son lit au balcon afin de prendre de l'air fraîche²⁹. Ceci d'une part. De l'autre, les corps naturels inanimés eux aussi ont un mouvement local vers leurs lieux naturels, un mouvement nécessaire et non volontaire. Alors la volonté est un principe seulement actif mais l'appétit est un principe passif et actif. Elle s'affecte d'abord par l'image puis elle réagit, « *il apparaît donc que le moteur, qui est l'opinion ou l'imagination, et l'autre ce par quoi il meut, à savoir l'appétition. Ces deux ne sont pas des corps, mais la relation de l'opinion à l'appétition est comme la relation du moteur à l'instrument par lequel il meut* »³⁰.

Ibn Bāğğa ne classe pas l'appétitive comme premier moteur chez l'Animal; elle n'est moteur que via la façon dont l'imagination (fantaisie) s'affecte, ce qui fait que le moteur de l'âme est l'affect (al-infi'āl) de l'appétitive par l'image (forme) représentée. Ceci démontre que l'appétit n'est pas suffisant en soi pour accomplir un acte de volonté. Quel est donc ce premier vrai moteur chez l'homme?

Ibn Bāğğa examine cette question en deux étapes:

1. Première étape

Le philosophe de Saragosse et de Fès considère que le moteur premier dans l'Homme est « composé de deux choses : l'une est le moteur, qui est l'opinion ou l'imagination et l'autre ce

²⁸. « wa zāhir'anna kulla insān' alā al-mağrā al-ṭabī'i fa lah-u hātān-i al-quwwatān (l'appétit sensitif et l'appétit par imagination) mutaqaaddima-tān'alā al-nuzū'iyya al-nāṭiqa », Alaoui, p. 109.

²⁹. « wa hādi-h al-ağnās a'nī ağnās al-ḥaraka al-makāniyya, qad takūn bi-irādat al-ḥayawān, wa qad takūn lah bi al-ḍarūra [...] miṭl naql al-marīḍ min al-bayt ilā al-ṣurfa », Alaoui, Rasāil falasafiyya, p. 120.

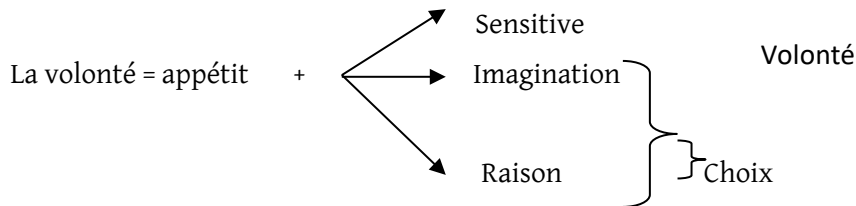
³⁰. « fa-qad zahar anna al-muḥrrik al-awwal mu'allaf min amrayn : aḥadu-hu-mā huw-a al-muḥrrik, wa huw-a al-rāy aw al-ḥayāl, wa al-aḥar al-laḍī bih yuḥarrrik, wa huw-a al-nuzū' [...] lākin nisbat al-ra'y ilā al-nuzū' nisbat al-muḥrrik ilā al-āla al-latī bih-ā yuḥarrrik », Genequand, § 37, p. 101.

par quoi il meut à savoir l'appétition »³¹. Le moteur donc est composé, mais le composé diffère des composants. Le composé n'est autre que la volonté (que nous cherchons). On avait dit que l'appétit est insuffisante et ne peut pas agir toute seule, l'opinion droite (al-ra'y al-ṣawāb) non plus, parce que l'intellect en soi est séparé.

2. Deuxième étape

Ibn Bāḡḡa, dans une deuxième étape, considère que le vrai premier moteur dans l'Homme est l'opinion droite (al-ra'y al-ṣawāb), et cette dernière, n'est pas composée de deux choses dont l'une serait comme l'instrument et l'autre comme l'artisan : «C'est l'opinion droite qui est le moteur premier à proprement parler»³².

Puisque cette opinion ne s'affecte, ni par l'appétition ni par l'imagination, et qu'elle ne prend l'appétition que comme instrument, alors c'est à elle qu'on doit attribuer le mouvement. Mais le mouvement donné par l'opinion exacte n'est pas seulement une volonté, mais bien plus, puisque c'est une volonté délibérée, c'est un mouvement de choix.



On avait dit que l'intellect en soi ne peut pas agir tout seul parce qu'il est séparé, mais la volonté chez l'homme en tant que choix résulte de la raison pratique (intellect pratique), qui est composée de l'opinion droite (al-ra'y al-ṣādiq) reçue de la raison (intellect) théorique et de l'appétition comme instrument.

C'est ce composé même qu'Ibn Bāḡḡa appelle « assentiment »³³ (iḡmā). Le mouvement de volonté exige d'abord la présence de tous les constituants afin d'accomplir un acte qu'il soit mouvement local ou mouvement de choix.

La volonté : appétit (principe naturel) + imagination/raison (perception) = assentiment (iḡmā).

La volonté n'est pas seulement un assentiment (iḡmā), il est le moment décisif entre l'assentiment (iḡmā) pour effectuer un mouvement de volonté et l'accomplissement de l'action elle-même. La volonté est tout le processus de l'action volontaire qui prend source dans la

³¹ . « fa-qad zaḥar-a'anna al-muḥarrrik al-awwal mu'allaf min 'amrayn : aḥadu-humā huw-a al-muḥarrrik wa huw-a al-ra'y aw al-ḥayāl wa-l-āḥar al-laḍī bih-i yuḥarrrik wa huw-a al-nuzū', lākin nisbat al-ra'y ilā al-nuzū' nisbat al-muḥarrrik ilā al-'āla »,Genequand, (Ch), § 37, p. 101.

³² . « fa al-ra'y al-ṣawāb huw-a al-muḥarrrik al-awwal bi al-taḥqīq », Genequand, (Ch), § 41, p. 103.

³³ . En principe le terme assentiment désigne en arabe al-taḥdīq, mais là j'empreinte la traduction de Genequand.

raison ou l'imagination comme perception, puis dans l'appétition comme puissance motrice, ensuite assentiment ('iğmā') et enfin la puissance motrice dans les muscles (le corps ou les parties de corps) qui est la chaleur innée. Le résultat de ce processus est l'acte qualifié comme volontaire. Mais pour arriver à cet acte, la volonté exige une condition après l'assentiment ('iğmā') : c'est la liberté. Évidemment, sans liberté, l'action de volonté et de choix ne peut pas être accomplie. Nous avons déjà vu que la volonté en tant que choix exige la délibération et maintenant on ajoute la liberté. Une personne qui n'est pas libre, même si tous les constituants sont présents, plus l'assentiment, elle ne pourra pas accomplir son choix parce qu'elle est privée de liberté. En arrivant à ce stade, nous devons examiner la volonté seulement dans l'homme en tant qu'animal et pas dans l'animal en général.

➤ **La volonté comme choix chez l'Homme.**

On peut accorder à l'Homme, en tant que corps naturel animé, tout ce qu'on avait dit sur la volonté ; primo, en tant que corps naturel, secundo, en tant qu'animal. Mais il se distingue par sa raison et son mouvement de choix, et ceci, exige d'autres conditions dignes de l'Homme. La volonté humaine est conditionnée chez Ibn Bāğğā par la liberté, la discrimination, la responsabilité et la vertu.

On avait déjà parlé de la discrimination chez l'Homme qui trouve sa source dans la raison puisque c'est un animal rationnel. Mais on n'a pas bien précisé de quel raison s'agit-il ?

Ibn Bāğğā était clair dès *la physique*; il avait bien précisé qu'il s'agit de la raison pratique³⁴. En plus, nous avons un fragment dans le Ms d'oxford (Bodleian Library, Pockok 206), parmi les 13 fragments que j'ai étudiés dans un souci d'authentification avant de pouvoir en attribuer quelque uns à Ibn Bāğğā³⁵, qui traite de la raison pratique et justement il utilise le terme *volonté* grâce à laquelle on accède à l'art qui est une partie constitutive de la raison. Ibn Bāğğā affirme que les membres du corps humain ne se mobilisent pas d'eux-mêmes pour créer un objet quelconque. Au contraire, ils ont besoin de la volonté qui est une puissance motrice³⁶. Ibn Bāğğā explique parfaitement ces étapes de création ou plutôt de conception.

Tout d'abord, la raison pratique expose l'image de la création voulue dans l'imagination, et cette dernière fait appel à la faculté motrice qui est l'appétitive qui fait appel à son tour à la chaleur innée (*al-ḥarāra al-ğarīziyya*) comme instrument direct dans le corps pour mouvoir les organes afin qu'ils accomplissent la création de l'objet artisanal conçu dans la raison pratique.

³⁴. *al-samā al-ṭabī'ī* (La physique), Faḥrī, p. 106.

³⁵. Rachak (J), De l'authenticité des fragments (*al-aqwāl*) d'Ibn Bāğğā, in *Philosophia (E-Journal of Philosophy and Culture)*, March 7/2014.

³⁶. « *wa bayyin 'ayḍan anna a'ḍā' al-insān laysat tataḥarrak-u min ḍāti-hā li-'amal ḍālik al-maṣnū' bal tataḥarrak bi-irādat al-insān* », Alaoui, *Rasāil falasafīyya*, p. 170.

Ibn Bāğğā insiste sur le fait que le vrai moteur n'est pas la faculté motrice, mais plutôt la raison pratique qui conduit et gère (yudabbir) toute l'opération. Après l'achèvement de la création, le processus de la perception est lancé, de nouveau, en commençant par la sensitive, afin que la raison pratique s'assure que la création fictive corresponde bien à l'image étalé la première fois dans l'imagination. Pour cette raison Ibn Bāğğā attribue, dans son *kitāb al-nafs*, les corps artisanaux à la volonté³⁷. Ce sont une œuvre de la volonté qui trouve sa source dans la raison pratique et dans l'épître *fi al-mutaḥarrrik*, que j'ai classée postérieure aux deux épîtres de l'appétitive. Il a bien précisé qu'il s'agit d'un mouvement de choix et pas juste de volonté; un mouvement de choix qui est propre à l'homme et qui trouve sa source dans la raison et la délibération.

« L'Homme se caractérise par le mouvement de choix qui résulte de la raison et grâce à lui, la faute et l'exacte sont attribués à l'Homme et grâce aussi à lui il acquiert les arts »³⁸.

► La responsabilité

Ibn Bāğğā n'utilise pas vraiment les termes liberté, responsabilité et conscience mais plutôt une terminologie de son époque et de son environnement culturel: choix pour liberté, discrimination pour conscience, châtement et récompense pour responsabilité (al-'iqāb, al-tawāb, al-ḍam, al-madh).

Ibn Bāğğā, dans ces derniers écrits, creuse plus profondément dans la recherche du moteur premier dans l'Homme et parfois, il traite ce sujet indirectement (au moins pour ceux qui n'ont pas l'habitude de lire Ibn Bāğğā). Il distingue entre les différents moteurs intermédiaires et reprend les mêmes exemples pour distinguer entre le moteur premier qui est le moteur en vrai et les autres qui sont intermédiaires, et que c'est au premier que tourne toute la responsabilité, et c'est à lui qui mérite soit le châtement soit l'éloge³⁹.

La question du moteur premier dans l'animal en général et spécialement dans l'homme était le sujet primordial pour Ibn Bāğğā dans ces derniers écrits. Ce qui nous permet de dire qu'Ibn Bāğğā avait pour finalité de son projet philosophique: l'Homme. L'homme en tant qu'animal animé et distingué par son intellect, son acte est l'œuvre de son choix, libre et responsable, et

³⁷. « al-ajsām minhā ṭabī'iyya wa minhā ṣinā'iyya. Fa al-ṣinā'iyya ka-l-kursiya w-al-sarīr, wa hādih lā tūğad illā 'an 'irāda », *Kitāb al-nafs*, Rachak, p. 87. « Les corps sont soit naturels soit artisanaux comme le lit et la chaise et ces derniers ne sont que par volonté ».

³⁸. « wa yaḥtaṣṣ al-insān bi al-ḥaraka al-iḥtiyāriyya wa hiy-a al-latī takūn 'an al-nuṭq wa bih-ā yunsab ilā al-insān al-ḥaṭa' wa al-ṣawāb wa bih-ā yaḥūz al-ṣanā'ī », *Risāla fi al-mutaḥarrrik*, Alaoui, Rasāil falasafiyya, p. 137.

³⁹. « w-al-muḥarrrik al-awwal huw-a al-insān wa ilayh yunsab al-fi'l fi al-ḥaqīqa w-huw-a al-mustaḥiq li al-ḍamm wa-l-madh », *Faḥrī*, p. 135.

c'est à lui seul d'assumer cette responsabilité et par conséquent celle d'être heureux ou malheureux.

➤ La vertu

Déjà dans la *physique*, Ibn Bāḡḡa précise que les vertus éthiques sont l'objet d'un usage modéré dans les puissances naturelles⁴⁰. Quant aux vices, ils sont l'œuvre de l'exagération dans l'utilisation de ces puissances dont l'Homme jouit en tant que corps naturel. Le vice se définit comme l'acte de se laisser affecter par un plaisir au moment non convenable ou bien vice-versa. Les vertus et les vices sont le résultat de l'usage de ces puissances en excès ou en modération. Les puissances naturelles ne sont pas l'origine du vice dans l'Homme, parce que la nature est neutre dans le corps : elle n'est ni vice ni vertu que lorsqu'elle devient sujet d'affect psychique. La vertu est l'équilibre établi entre les plaisirs naturels et les affects psychiques, mais cet équilibre nécessite un troisième élément qui est l'intellect.

La vertu c'est soumettre les plaisirs naturels à l'arbitrage de la raison au point que l'Homme ne s'affecte plus par ces plaisirs que par volonté. De ce fait, la vertu permet à l'Homme d'échapper à la causalité naturelle, et elle lui donne une certaine liberté. Une liberté non pas juste pour choisir de répondre à tel ou à tel plaisir, mais aussi la liberté de le refuser⁴¹.

Ceci est possible pour l'Homme par la délibération et la pensée (*al-rawiyya*), il examine à priori les fins et les conséquences de son action et parfois même, s'il se laisse affecter par le plaisir, il lui revient de s'arrêter à n'importe quel moment parce qu'il a le principe de mouvement et de repos en soi⁴². Par contre, le vil perd toute liberté de choix et n'acquiert que le mouvement spontané ou le mouvement nécessaire.

Mais est-ce que c'est donner facilement à l'Homme de poursuivre le chemin de la vertu, tout en sachant que l'homme est tout d'abord un animal, une âme bestiale pleines de désirs. Et le désir nous le savons bien qu'il y a deux sortes de désirs : le désir produit par l'imagination et le désir produit par la pensée, et Ibn Bāḡḡa nous informe que « le désir cogitative est le désir du juste et n'appartient qu'à l'homme en particulier »⁴³, alors il y a deux sortes de désirs et certainement ils ne coopèrent pas facilement. Tandis que l'une veut simplement satisfaire son désir qui est bestial, l'autre, par contre, grâce à la délibération, représente le désir du juste et le résultat de ce consentement est la vertu.

⁴⁰. *al-samā' al-ṭabī'ī* (la physique), Faḥrī, p. 107.

⁴¹. « *wa ḥattā 'ida qabil-a al-infi'āl lam yataḥrarak 'anh-u ḍarūratan* », Faḥrī, p. 105.

⁴². « *w-al-muḥarrik al-awwal huw-a l-insān wa ilayh yunsab al-fi'l fi al-ḥaqīqa w-huwa al-mustaḥiq li al-ḍamm wa-l-madh* », Faḥrī, p. 135.

⁴³. « *wa ammā al-taṣawwuq al-fikrī wa huw-a taṣawwuq al-ṣawāb fa-inna-mā huw-a li-l-insān ḥāṣṣatan* », Genequand, (Ch), § 36, p. 101.

➤ L'Homme en tant que sujet d'éthique

Nous avons pu démontrer jusqu'à maintenant que l'Homme peut avoir des affects et mouvements naturels en tant que corps naturel, comme il peut avoir un mouvement local et de volonté et peut discriminer à l'aide de l'imagination en tant qu'animal, mais il peut se distinguer par son intellect et son mouvement de choix en tant qu'homme libre et responsable de ses actes.

Ibn Bāḡḡa ne nie pas cette situation de l'Homme en tant que corps naturel et animal, mais l'Homme n'est Homme en acte que par cette distinction qu'il a et par les actes qui résultent de cette faculté qui caractérise l'Homme. Ainsi, l'Homme doit surmonter et surpasser son état naturel et animal et réaliser sa fin universelle et ultime qui est le bonheur.

➤ L'acte Humain

Qu'est-ce qu'un acte humain ? Comment la volonté et la raison se réunissent-elles afin de produire cet acte moral et noble qu'est l'acte Humain ? Quel est l'apport irrationnel dans l'éthique d'Ibn Bāḡḡa ? Et enfin est-ce que l'acte Humain chez Ibn Bāḡḡa est un acte moral ?

Pour commencer, nous confirmons que tout acte Humain est un acte de volonté libre quelle soit morale ou rationnelle.

Pour Ibn Bāḡḡa dans le *tadbīr*, l'homme est doté de trois sortes d'actes :

1. L'acte inanimé
2. L'acte bestial
3. L'acte humain

C'est évident qu'il se caractérise par le troisième, mais il a l'acte de l'inanimé en tant que corps naturel composé d'éléments, et c'est un acte par nécessité qui n'a aucune relation avec le choix⁴⁴.

Comme il a aussi l'acte bestial en tant qu'animal qui a pour facultés : la nutritive la générative et l'augmentative⁴⁵. Quant aux autres puissances spirituelles à savoir : le sens commun, l'imagination et la mémoration⁴⁶, elles sont animales et humaines selon leurs réactions. Si ces dernières sont passives, il s'agit, alors, d'un mouvement bestial et si elles sont actives, alors c'est

⁴⁴ . « fa-af'āl al-quwwa al-uṣṭuqsiyya hiy-a bi al-iḏṭirār ṣirf-an, lā ṣarikat-a bayna-hā wa bayn af'āl al-iḥṭiyār », Ziāda, *Tadbīr*, p. 67.

⁴⁵ . « wa ayḏan fi-quwā al-ḥiss wa al-taḥayyul wa al-ḏikr, wa al-af'āl al-latī tūḡad lah 'an hāḏi-h wa hiy-a li al-nafs al-bahīmiyya », Ziāda, *Tadbīr*, p. 49.

⁴⁶ . « fa lahā (les trois facultés spirituels le sens commun, l'imagination et la mémoration) af'āl wa infi'ālāt, fa ammā al-infi'ālāt al-ḥāṣil-a 'an-hā fa-maḡrā-hā ka-maḡrā al-ḥiss, wa ammā al-af'āl al-kā in-a 'anh-ā fa hiy-a iḥṭiyāriyya, iḏ kānat insāniyya, wa ammā iḏā kānat bahīmiyya fa hiy-a bi iḏṭirār », Ziāda, *Tadbīr*, p. 68.

un mouvement de choix. Enfin, l'Homme se caractérise par son choix délibéré et son acte libre qui échappe, à la fois, à la nécessité de la nature et à la spontanéité de l'animal. Le choix est la volonté, mais une volonté libre qui relève de la raison et de la discrimination rationnelle.

Malgré les conditions qu'exige un acte Humain et qui n'est autre que la liberté, la discrimination rationnelle et la délibération, une certaine confusion persiste, néanmoins, entre l'acte Humain et l'acte bestial, entre la volonté en tant que choix et la volonté en tant que mouvement spontané. La question qui se pose donc est la suivante : comment Ibn Bāğğā arrive t-il à distinguer l'une de l'autre ?

Pour répondre à cette question et surmonter cette confusion, Ibn Bāğğā propose deux critères : Celui du principe ou moteur et celui du but ou la fin.

1. Critère du principe ou moteur

Le principe dans les actes humains est soit spontané ou bien une opinion droite/une pensée. Alors si l'acte, ou mouvement, relève du premier principe, il s'agit alors d'un acte bestial et l'Homme à ce niveau ne diffère pas de l'animal⁴⁷. Par contre, si son acte relève de l'opinion droite/pensée, il s'agit bien d'un acte purement humain⁴⁸.

Mais il faut noter qu'Ibn Bāğğā, lorsqu'il parle d'acte bestial, n'entend pas simplement les actes humains venant de l'âme bestiale, mais aussi un acte humain dépourvu de fin.

2. Critère de la fin

Si la présence de la pensée est primordiale dans le premier critère afin de distinguer un acte bestial d'un acte humain, alors c'est la fin et le but de cet acte qui fait maintenant la différence entre les deux actes. La présence ou l'absence du but et de la fin de l'acte qui fait toute la différence. Si l'acte n'a pas un but bien précis alors ce n'est pas humain, ce n'est pour Ibn Bāğğā qu'un acte bestial (*bahīmi*), parce qu'un acte humain pour lui est un acte conscient intentionné qui vise une fin précise⁴⁹.

Il y a donc une condition qui vient s'ajouter à la liberté et la délibération pour désigner un acte ou mouvement humain. Parce que ce n'est pas suffisant dans l'acte ou mouvement humain qu'il

⁴⁷. « fa inna al-ḥayawān ḡayr al-nāṭiq inna-mā yataqaddam fi'l a-h mā yaḥduṭ fi al-naḥs al-bahīmiyya min infīāl. Wa al-insān qad yanfil min ḥāḍi-h al-ḡiḥa, ka-mā yahrub al-insān min mufzī, fa inna ḥā al-fi'l huw-a li al-insān min ḡihat al-naḥs al-bahīmiyya », Ziāda, Tadbīr, p. 50-51.

⁴⁸. « wa al-aḥāl al-insāniyya al-ḥāṣa bi-h hiy-a mā takūn bi iḥtiyār, fa kul fi'l insāni fa huw-a fil bi iḥtiyār, wa āni bi al-iḥtiyār al-irādat al-kāin'an rawiyya », Ziyāda, Tadbīr, p. 50.

⁴⁹. « miṭl man yaksir ḥaḡar ḡaraba-h aw 'ūd ḥadaš-ah li-anna-hu ḥadaša-h faqaṭ [...] ammā man yukassiruh li-allā yaḥduš ḡayra-h, aw 'an rawiyya tūḡib kasra-h fa-dālik fil insāni », Ziyāda, Tadbīr, p. 51.

ait le repos en soi, mais il exige le choix dès le début et avant d'effectuer le mouvement ou acte, avant d'agir de telle ou telle sorte selon la fin voulu⁵⁰.

J'avais annoncé dans d'autres travaux⁵¹ et occasions que nous pouvons lire et analyser le corpus d'Ibn Bāḡḡa juste par deux principes à savoir :

- On ne passe d'une espèce à une autre qu'à travers l'intermédiaire.
- La nature ne fait rien inutilement.

Certes ce sont des principes aristotéliens, mais Ibn Bāḡḡa a fondé toute sa philosophie d'après ces deux principes.

Pour distinguer donc les actes humains des actes bestiaux, il insiste sur le principe de la fin. Il analyse de près les actes humains, s'ils sont vraiment humains ou non. Surtout que l'homme a des affectes psychiques en tant qu'animal.

Ibn Bāḡḡa donne des exemples de ces actes : « comme celui qui brise une pierre qui l'a frappé ou une branche qui l'a égratigné : tous ces actes sont bestiaux. Mais si quelqu'un la brise afin qu'elle n'égratigne pas quelqu'un d'autre ou par suite d'une réflexion qui lui impose de la briser, c'est un acte humain »⁵². Donc l'acte humain est un acte intentionné. Juste l'acte humain parmi les autres actes qui se caractérise par l'intention et agit consciemment pour une fin précise qui relève de la délibération et responsabilité. Chaque acte bestial est précédé par un affect psychique, aussi l'Homme en tant qu'animal a cet affect psychique avant l'acte ou après mais il n'agit que d'après la pensée qui vise une fin. Mais l'âme bestiale ne cède pas à l'âme humaine, l'Homme ne pourra pas produire un acte humain que s'il arrive vraiment à dominer l'âme bestiale, l'âme bestiale n'est dominée par l'âme humaine que par le truchement des vertus morales, « l'âme bestiale est attentive et obéit naturellement à l'âme rationnelle »⁵³, donc un Homme vicieux n'a que des actes bestiaux à moins qu'il arrête, s'abstient et se corrige par les vertus morales et de là parvenir à aider son âme rationnelle à dompter l'âme bestiale en lui. « *L'acte humain est toujours en vue de quelque chose et vient de nous, et c'est pourquoi il nous revient de*

⁵⁰ . « fa-zāhir anna-hu, idān, inna-mā yaḡib an tuḡddad al-ḡāyāt fī al-afāl al-insāniyya faqaṭ », Ziāda, Tadbīr, p. 54.

⁵¹ . Rachak, (J), La noétique d'Ibn Bājjā: première partie le statut de la faculté cognitive, *anales del seminario de Historia de la Filosofia*, vol. 26, (2009), 81-95.

⁵² . « miṭl man yaksir ḡaḡar-an ḡaraba-h wa'ūd ḡadaša-h li'-anna-hu ḡadaša-h fa-qaṭ wa-hādi-h kullu-hā'afāl bahīmiyya fa-ammā man yaksiru-hu li'-allā yaḡdiša ḡayra-h aw'an rawiyya waḡab-a kasru-h fa-dālik fil insāni », Genequand, § 45, p. 129.

⁵³ . « li'-anna al-nafs al-bahīmiyya sāmi'-a muṭī'-a li al-nafs al-nāṭiqa bi al-ṭab' », Genequand, § 50, p. 131.

nous arrêter quand nous voulons. Il est donc manifeste que les fins ne sont définies que dans le cas des actes humains »⁵⁴.

L'homme qui échappe complètement à l'âme bestiale et ces affectes et n'agit que d'après la pensée correcte est un homme digne d'être divin, et c'est un homme pourvu des vertus morales « afin que lorsque l'âme rationnelle décide quelque chose, l'âme bestiale ne s'oppose pas mais décide cette chose du fait que la raison l'a décidée »⁵⁵.

Mais enfin qu'est-ce que c'est que cette fin visée par l'Homme, après ce processus de volonté et de choix délibéré, conscient de ces actes et ces conséquences ? La fin de l'Homme pour Ibn Bāğğā ce n'est que son propre bonheur où l'Homme est vraiment bienheureux et jouit de l'ultime bonheur.

Tout le projet Bağğien vise cette fin humaine en partant de la *physique* et en passant par la psychologie ou précisément de la noétique et enfin l'éthique. Tout l'objet de la morale sera de déterminer le concours d'actions qu'il faut suivre, tout en vivant sous les régimes corporels, spirituels et intellectuels, afin d'atteindre le bonheur ou de déterminer comment se débarrasser des obstacles qui nous empêchent d'atteindre le bonheur.

BIBLIOGRAPHIE

- Alaoui, (J), Mu'allafāt Ibn Bāğğā, dār al-našr al-mağribiyya, al-Dār al-baydā', 1983.
- Alaoui, (J), rasā'il falsafiyya li Ibn Bāğğā, dār al-ṭaqāfa wa dār al-našr al-mağribiyya, Bayrūt /al-Dār al-baydā', 1983.
- Bousklaoui, (S), mafhūm al-irāda fī al-falsafa l-islāmiyya l-maššā'iyya (The Notion of the Will in Islamic Peripatetic Philosophy), Dār al-Mašreq, Beyrut, 2010.
- Fakhry, (M), Ibn Bāğğāh (Avempace) paraphrase of Aristotel's physic, Beirut, 1977.
- Genequand, (Ch), Ibn Bāğğā (Avempace) La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, introduction édition critique du texte arabe traduction et commentaire, vrin, Paris, 2010.
- Rachak, (J), Essai sur la chronologie du corpus d'Ibn Bāğğā, en *Revista del instituto Egipcio de estudios islamicas en Madrid*, v. xxxviii, 2010, 3-44.
- Rachak, (J), Kitāb al-nafs d'Ibn Bāğğā, édition critique sous la direction de M. Alozade, cahiers du GRPI, n° 2, Centre d'études Ibn Rushd, Fez, 1999.

⁵⁴. « wa al-fi'l al-insānī huw-a abad-an min'ağl šay' wa-min tilqāi-nā wa-li-dālik ilay-nā'an naqif matā šī-nā fa-zāhir'anna-hu'id-an inna-mā yağib'an tuḥaddad al-gāyāt fī al-a'āl al-insāniyya fa-qaṭ », Genequand, § 53, p. 131.

⁵⁵. « ḥatā yakūn matā qaḍat al-nafs al-nāṭiqa bi-šay' lam tuḥālif al-nafs al-bahīmiyya bal qaḍat bi-dālik al-amr min ġihat'anna al-rāy qaḍā bih, Genequand, § 49, p. 130.

Rachak, (J), La noétique d'Ibn Bājja: première partie le statut de la faculté cogitative, *anales del seminario de Historia de la Filosofia*, vol. 26, (2009), 81-95.

Ziyada, (M), *šuruhāt al-samā' al-tabīī li Ibn Bājja al- andalusī*, dar al-kindī/ dar al-fikr, Beirut, 1978.

Ziyada, (M), *Ibn Bāğğā's book tadbir al-mutawahhid*, dar al-fikr al-islami, Beirut, 1978.