Histoire et critique textuelle des documents arabes et syriaques
L'anthropologie d'Ibn Bāḡḡa

Charles Genequand

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/651>

DOI : 10.4000/ashp.651

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009

Pagination : 212-215

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Charles Genequand, « L'anthropologie d'Ibn Bāḡḡa », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 140 | 2009, mis en ligne le 08 octobre 2009, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/651> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.651>

L'ANTHROPOLOGIE D'IBN BĀĠĠA*

Conférences de M. Charles GENEQUAND,
professeur à l'université de Genève (Suisse),
directeur d'études invité

L'objet de ces quatre conférences était de présenter à grands traits la pensée anthropologique d'Ibn Bāġġa à partir de l'analyse de passages choisis de ses trois principaux ouvrages, en particulier *La Conduite de l'isolé* et *l'Union de l'intellect avec l'homme*, plus sporadiquement *l'Épître de l'Adieu*.

I. La première conférence a abordé la pensée éthique et politique d'Ibn Bāġġa. Si l'on veut comprendre ce qu'il entend par politique, il faut donner à ce terme une acception un peu différente de celle qu'il a le plus souvent lorsqu'on évoque la philosophie grecque et arabe. Un indice du déplacement, voire de la régression de l'élément politique chez Ibn Bāġġa est l'absence de toute mention du chef de la cité parfaite, de ses qualifications et de ses prérogatives. Ce silence est particulièrement frappant si l'on songe à l'importance primordiale que revêt au contraire ce thème dans l'œuvre d'al-Fārābī dont Ibn Bāġġa fait un usage constant. Il ne se propose pas de traiter non plus de la cité idéale et se contente de renvoyer à cet égard à ce Platon en a dit dans la *République*. D'une manière générale, toutes les références à la « science politique » semblent renvoyer soit à la discipline en tant que telle, et à la forme que lui ont donnée Platon et al-Fārābī, soit à la *République* de Platon (parfois peut-être à *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote). De plus, ce qu'il appelle ainsi semble se limiter dans son esprit à la description de la cité excellente, soit au modèle idéal dont il n'existe pas d'instance actuellement existante. De même, il ne décrit pas les cités imparfaites, mais se contente d'évoquer les causes psychologiques de leur imperfection. Son intérêt se concentre sur le moyen d'atteindre la vertu dans les cités imparfaites, qu'il introduit abruptement dans la discussion par la simple expression « les quatre cités » sans autre précision, par laquelle il se rattache implicitement à la réflexion inaugurée par Platon et surtout à la forme que lui a donnée al-Fārābī. De manière significative, il les désigne par des termes plutôt moraux que politiques : cité de l'abondance, de la foule et de la domination, qui correspondent aux trois sortes de faux bonheurs énumérés au début de *l'Éthique à Nicomaque*. Cette orientation éthique est soulignée par l'emploi habituel du terme *sīra* (mode de vie) pour désigner les cités d'une manière qui en fait l'équivalent pur et simple de πολιτεία.

La question, illustrée par l'exemple des « pousses » (*nawābit*), est de savoir comment atteindre à la vertu, et surtout au bonheur, dans de telles cités. Il existe une catégorie d'individus capables d'y accéder, et c'est sur eux, et sur la voie qu'ils doivent

* En raison d'un incident technique, le résumé de la conférence de M. Genequand, directeur d'études invité par M. Hugonnard-Roche, n'a pas pu être inséré à sa place normale.

suivre, qu'Ibn Bāḡḡa va faire porter sa réflexion. C'est ce qu'il appelle *al-mutawahhid*, traduit ici faute de mieux par « isolé ». Il ne s'agit pas à proprement parler d'un solitaire, puisque Ibn Bāḡḡa prend soin de préciser qu'il peut être un ou plusieurs et que son isolement, étant d'ordre psychologique, moral et intellectuel, ne constitue pas une infraction à l'axiome selon lequel l'homme est un « animal politique », auquel Ibn Bāḡḡa fait allusion à plusieurs reprises en le reprenant à son compte.

L'isolé peut atteindre le bonheur en dehors de la cité excellente. À cela on a pu répondre que Platon aussi est parfaitement conscient du fait que le philosophe peut fort bien être dans l'incapacité de gouverner la cité si les circonstances et surtout ses habitants n'y sont pas favorables. Ibn Bāḡḡa insiste fortement sur le fait que la règle est la vie en société et l'exil une solution de désespoir. Il s'agit dans les deux cas de résignation lucide à un état de fait, non de chercher à le promouvoir. La méprise est ancienne et parfaitement illustrée par un passage fameux de Maimonide où il est dit qu'il vaut mieux, plutôt que de s'associer à des hommes vils, se retirer dans des grottes, des forêts ou des déserts.

II. La deuxième conférence a été consacrée à la question des « formes spirituelles » qui constituent un élément essentiel et caractéristique de la pensée d'Ibn Bāḡḡa, en particulier dans la *Conduite de l'isolé*, dont la deuxième partie est entièrement consacrée à ce thème. Ce terme de spirituel (*ruḥānī*) est utilisé dans deux sens très différents que l'on trouve tous les deux chez Ibn Bāḡḡa. Le premier est le sens médical dans lequel l'arabe *rūḥ* correspond très exactement au grec *πνεῦμα* et désigne la substance à laquelle aussi bien Aristote que la tradition médicale attribuent un rôle décisif dans certaines fonctions vitales, essentiellement la nutrition, la sensation et le mouvement. Le deuxième sens est celui qu'Ibn Bāḡḡa emprunte à une tradition qui remonte à al-Fārābī pour désigner les principes dont dépendent les corps et les accidents. L'adjectif *rūḥānī* signifie dans ce cas simplement « immatériel ». Ibn Bāḡḡa commence par utiliser ce terme dans son sens d'« immatériel » en l'appliquant aux formes, et par excellence aux formes complètement détachées de la matière (les formes des corps célestes et l'*Intellect Agent*). Dans de nombreux passages, *rūḥānī* s'oppose ainsi simplement à *hayūlānī* ou à *ḡismānī*. Il apporte presque aussitôt un correctif à cette perspective en distinguant de ces formes intelligibles, rebaptisées spirituels généraux, les spirituels particuliers qui sont les formes du sens commun, auxquels il ajoute aussitôt l'imagination et la mémoire, dans un ordre hiérarchique ascendant. Le sens commun est ainsi le plus proche de la sensation et la mémoire le plus proche de l'intelligible. Cet usage assez idiosyncrasique semble dériver de la paraphrase arabe des *Parva Naturalia* d'Aristote, à en juger par les parallèles que l'on trouve dans le *Talḥīṣ al-Hiss wa al-Maḥsūs* d'Ibn Ruṣd et par ce que l'on sait de ce texte qui doit être publié bientôt. Ibn Bāḡḡa se consacre ensuite à une étude des actes humains, donc à une éthique qui, il faut le souligner, n'a que peu de points communs avec celle d'Aristote, même si l'*Éthique à Nicomaque* est citée à plusieurs reprises et fait manifestement partie des ouvrages connus et utilisés par l'auteur. Les mêmes catégories sont ensuite appliquées aux hommes et servent à distinguer ceux qui sont dominés par la spiritualité et la corporéité respectivement, tout en insistant sur le fait que la plupart des hommes

manifestent un mélange des deux dans des proportions variables. Ibn Bāḡḡa reprend enfin les notions acquises jusque là pour en faire l'application au cas de l'isolé. D'une manière qui peut surprendre de prime abord mais qui permet de préciser la signification de la notion d'isolé, il affirme que la fin de l'isolé peut être la forme corporelle ou spirituelle, dans tous les sens de cet adjectif. L'isolé n'est donc pas un ascète qui ne vivrait que par et pour l'intellect, mais un homme complet. L'important est que l'ensemble reste sous le contrôle de la raison et ne traite les formes inférieures que comme des moyens au service de la fin. En dépit de nombreuses digressions, *La Conduite de l'isolé* présente ainsi une structure assez cohérente : Ibn Bāḡḡa passe des formes aux facultés qui les perçoivent, puis aux actes correspondant à ces facultés ; ces actes définissent à leur tour des types d'hommes ayant chacun sa fin propre. La même structure de base, avec les trois formes spirituelles intermédiaires encadrées par le sensible et le bestial d'un côté et l'intelligible de l'autre, se retrouve aux différentes étapes d'une spirale ascendante dans laquelle les apparentes répétitions rythment la progression de la pensée vers un but qui n'est jamais perdu de vue.

III. Dans la troisième conférence, on s'est intéressé à ce que l'on appelle communément le « mysticisme », voire l'« ésotérisme », d'Ibn Bāḡḡa. Cette manière de s'exprimer est contestable. Outre qu'il conviendrait de définir ces termes, ce que ne font pas en général ceux qui les utilisent, ils risquent de créer de sérieuses confusions. La méprise par laquelle le concept d'isolement a été compris comme une injonction à vivre en solitaire a pour corollaire naturel l'interprétation mystique de la pensée d'Ibn Bāḡḡa dans le domaine cognitif et noétique. Dans *La Conduite de l'isolé*, Ibn Bāḡḡa se livre à une attaque en règle contre les soufis en général et al-Ġazālī en particulier accusés d'avoir pris la splendeur quasi-sensible des formes spirituelles particulières perçues dans leurs visions pour des formes spirituelles pures, soit intelligibles. La même critique s'exprime dans *L'Épître de l'Adieu* de manière peut-être encore plus sévère : Ibn Bāḡḡa y accuse al-Ġazālī d'avoir posé le plaisir que lui causaient ses extases comme but ultime. Les soufis sont encore critiqués dans *La Conjonction de l'intellect avec l'homme* où le reproche qui leur est fait est également de ne pas dépasser en fait le stade de l'imagination. S'il n'est pas exclu qu'il y ait une part d'opportunisme politique ou de mauvaise foi dans ces reproches, les écrits d'al-Ġazālī ayant fait l'objet de poursuites de la part des Almoravides, ils devraient néanmoins servir à nous rendre attentifs à tout ce qui sépare les *falāsifa* des soufis, à savoir la primauté de l'intellect et de la rationalité.

IV. L'élément distinctif de l'exégèse bajjienne de l'intellect, qui constituait l'objet de la quatrième conférence, est la théorie selon laquelle l'intelligible n'est pas extrait directement de la forme matérielle, étant donné qu'il ne se trouve pas dans la matière, mais de la forme spirituelle imaginative qui joue à l'égard de l'intellect le rôle de la matière à l'égard de la forme. À cette définition générale de l'intellect se rattachent immédiatement deux questions qui vont engendrer dans la suite des temps, à commencer par Averroès, d'interminables discussions. La première est de savoir si la faculté rationnelle réceptrice de l'intellect est présente dès la conception de l'homme

ou si elle survient à un stade ultérieur de son développement. La seconde est celle de l'unité de l'intellect. À la première, il n'offre pas de réponse explicite. À la seconde, il répond en distinguant plusieurs étapes dans le développement de l'intellect. Au terme de son parcours, ce dernier se retourne sur soi-même, devient identique à soi-même et réalise sa parfaite unité. Il n'a pour objet que l'intelligible et non plus les formes spirituelles comme substrat ; il est donc devenu identique à son objet. Dans cet état, détaché des formes spirituelles particulières, l'intellect-intelligible est un pour tous les hommes. Ce processus est aussi conçu et décrit comme une ascension. Cette image essentielle n'a pas la valeur mystique que l'on a été tenté de lui donner, mais exprime bien la notion, fondamentale chez Ibn Bāğğa, de progrès, non pas bien sûr au sens historique, mais au sens personnel de progression. Par son être, l'homme résume tout l'*ambitus* de l'existence, de la matière brute à l'intellect pur. Ibn Bāğğa introduit en conclusion de son épître sur la conjonction sa version révisionniste du mythe de la Caverne. Il omet entièrement les éléments du théâtre d'ombres qui sont au cœur du scénario platonicien. Les personnages d'Ibn Bāğğa se trouvent simplement dans une caverne et ne voient les objets que faiblement colorés par la lumière diffuse qui pénètre depuis l'extérieur. C'est le rang des masses, incapables de dépasser le niveau des formes matérielles. Le deuxième rang, celui des physiciens, est représenté par ceux qui sont sortis de la caverne et voient les objets dans la lumière du jour et sont comparés à des hommes qui ne voient que la réflexion du soleil sur un miroir ou à la surface de l'eau. Le troisième rang, celui des bienheureux qui s'identifient complètement à l'intelligible, n'a pas d'homologue dans l'allégorie. On ne peut dire, comme le fait Platon, que ce soient ceux qui regardent le soleil lui-même, puisque le soleil est un objet au même titre que les autres. Ibn Bāğğa reproche ainsi à Platon un défaut de cohérence dans son allégorie qu'il attribue à la théorie des Formes. Non sans audace, il dévoie ainsi le mythe pour en faire le point de départ d'une critique de la théorie platoniciennes des Idées-Formes. C'est le concept même de vision qui est inadéquat pour exprimer l'état des bienheureux puisqu'ils deviennent l'objet même de leur perception, abolissant ainsi la dualité du sujet et de l'objet.