

# Thèmes, argumentations et style de l'œuvre d'Ibn Bâjja.

## La Risâlat al-wadâ' (Lettre de l'adieu)

Silvia di Donato

### Résumé / Resumen / Abstract

Cet article porte sur la *Risâlat al-wadâ'* (*Lettre de l'adieu*) d'Avempace (ca 1085 – 1139), l'un des ouvrages où l'auteur développe sa théorie de l'intellect, et qui a été transmis en arabe, en hébreu et en latin. Le caractère hétérogène de la tradition textuelle est un exemple de la circulation des textes et des doctrines philosophiques entre milieux linguistiques, culturels et religieux différents dans le bassin méditerranéen médiéval. La tradition textuelle directe, en arabe, est limitée et lacunaire, et la tradition indirecte, en hébreu, se présente comme un témoignage incontournable pour l'étude de l'ouvrage et la résolution de nombreuses difficultés textuelles. À partir d'une approche philologique prenant en compte l'ensemble de la tradition textuelle de la *Lettre* et se confrontant à la complexité historique, linguistique et culturelle qui la caractérise, cet article approfondit un aspect spécifique de l'œuvre d'Avempace : son caractère proverbialement cryptique et ardu. En distinguant les facteurs d'obscurité imputables aux dynamiques de la transmission et ceux qui relèvent du texte lui-même – en d'autres termes de l'auteur et de la façon dont il rédige ses écrits –, la contribution analyse la structure du traité et ses aspects stylistiques, et dresse un schéma analytique de la *Lettre de l'adieu* et de son contenu.

Este artículo se centra en la *Risalat al-wada'* (Carta de despedida) de Avempace (circa 1085-1139), una de las obras en las que el autor desarrolla su teoría del intelecto, transmitida en árabe, hebreo y latín. La heterogénea naturaleza de la tradición textual es un ejemplo de cómo circulaban textos y doctrinas filosóficas entre los ámbitos lingüísticos, culturales y religiosos del Mediterráneo medieval. En árabe, la tradición textual directa es limitada e incompleta, mientras que en hebreo la tradición indirecta es un testimonio esencial para el estudio de la obra y la resolución de muchas dificultades textuales. Mediante un enfoque filológico que tiene en cuenta el conjunto de la tradición textual de la *Carta* y se enfrenta a la complejidad histórica, cultural y lingüística que la caracteriza, este artículo examina un aspecto específico de la obra de Avempace: su carácter proverbialemente críptico y arduo. Al diferenciar entre los factores de su oscuridad que se deben a la dinámica de la transmisión y los que se deben al texto en sí mismo –es decir, a los del propio autor y a su manera de escribir–, este trabajo analiza la estructura del tratado y sus aspectos estilísticos y ofrece un marco analítico de la *Carta de despedida* y su contenido.

This article focuses on the *Risalat al-Wada'* (Farewell Letter) by Avempace (ca 1085-1139), one of the books in which the author develops his theory of intelligence transmitted in Arabic, Hebrew and Latin. The heterogeneous nature of the textual tradition is an example of the use of texts and philosophical doctrines crisscrossing linguistic cultural and religious backgrounds in the Mediterranean area in medieval times. Direct textual tradition, in Arabic, is limited and incomplete, and the indirect tradition in Hebrew acts as an essential witness in the study of the structure and the solution of many textual quandaries. From a philological approach, taking into account textual epistolary tradition addressing the historical, cultural and linguistic conjunction that characterizes it, this article examines a specific aspect of the work of Avempace: its proverbially cryptic and difficult nature. This paper analyzes the structure and stylistic aspects of the Treatise, and provides an analytic framework of the Farewell Letter and its contents taking into account its distinctive obscurity arising from the dynamics of transmission within the text itself, that is, of the author and the way he writes his texts.

### Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Ibn Bâjja (Avempace), philosophie médiévale, tradition arabe et hébraïque

Ibn Bâjja (Avempace), filosofía medieval, tradición árabe y hebraica

Ibn Bâjja (Avempace), Medieval philosophy, Arabic and Hebrew tradition

Premier des fondateurs de la tradition philosophique dans l'Occident musulman, Ibn Bâjja (Avempace, ca 1085–1139 ; abrégé ci-après en IB)<sup>1</sup> se voit très souvent

<sup>1</sup> Pour une introduction générale à ce philosophe et au développement de la philosophie en al-Andalous, voir J. Puig Montada, s.v. *Ibn Bâjja*, 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>, L. E. Goodman, *Ibn Bâjjah*, in *History of Islamic Philosophy*, Sayyed Hosein Nasr et O. Leaman (éd.), Routledge, London 1996, pp. 294-312, et G. Zaynaty, *La morale d'Avempace*, Vrin, Paris 1976.

mentionné au nombre des grands philosophes andalous ; il est cité par ses successeurs musulmans et juifs, tels qu'Ibn Tufayl (ca 1110–1185), Maïmonide (1138–1204), Shem Tov ibn Falaquera (ca 1225–1295), Moïse de Narbonne (1300–ca 1362) et surtout Averroès (1126–1198). Pour autant, l'étude de ses œuvres ne fut ni systématique dans la durée, ni rigoureuse quant à l'ampleur et la complexité du *corpus*, et c'est le plus souvent en fonction de la recherche sur la pensée d'Averroès que l'impact de sa doctrine a été pris en compte. Cependant, certaines de ses œuvres, considérées comme majeures, ont fait l'objet d'un intérêt constant de la part des érudits<sup>2</sup>. Récemment, nous avons assisté à un certain rebond des études sur IB : bien qu'il s'agisse surtout, une fois encore, de sa noétique et des liens doctrinaux avec son illustre successeur Averroès, des efforts de classification de l'ensemble du *corpus*, dont le caractère fragmentaire et réduit représente une limite majeure, se manifestent également. Et l'option philologique, notamment avec l'édition des ouvrages qui ouvre à l'analyse approfondie des textes, jouit elle aussi d'un nouvel élan.

Dans ce cadre, une approche encore peu répandue, mais faisant preuve d'une utilité croissante du fait des multiples implications philologiques, doctrinales et historiques de ses résultats, prend en compte l'ensemble de la tradition textuelle d'une œuvre – et donc son original arabe, ainsi que les témoignages indirects représentés par les traductions. Ces sources interdépendantes attestent des échanges et de la circulation des textes et des doctrines philosophiques entre des milieux linguistiques, culturels et religieux différents dans le bassin méditerranéen.

L'objectif premier de tout travail philologique est l'établissement du texte en tant que base rigoureusement constituée, afin d'ouvrir l'accès à l'œuvre, d'en permettre la compréhension et d'en approfondir la portée doctrinale. La nécessité du recours à la tradition indirecte est évidente pour les ouvrages dont l'original n'a pas été conservé ; mais elle est également fondamentale pour des traditions textuelles corrompues, peu fiables ou faibles, car elle élargit la base matérielle d'analyse. Elle augmente en effet le nombre des témoins dont nous disposons, les traductions pouvant être considérées *in fine* comme "des témoins arabes cachés, ou en transparence"<sup>3</sup>.

Outre ce rôle de témoignage indirect, les traductions sont d'un grand poids en tant qu'écrits propres à la tradition philosophique de la langue d'arrivée : elles attestent de la diffusion et de l'influence d'un texte dans des milieux linguistiques et culturels différents de celui d'origine, et leur étude relève, notamment en ce qui concerne le cas spécifique qui nous intéresse, de l'histoire de la philosophie hébraïque à proprement parler.

La *Risâlat al-wadâ'* (*Lettre de l'adieu*), qui constitue ici l'objet de notre analyse, s'inscrit à plein titre dans ce cas de figure, la tradition manuscrite arabe étant à la fois très modeste en nombre et en mauvais état de conservation, et le texte ayant été transmis en hébreu et en latin.

En arabe, le texte est conservé dans deux manuscrits<sup>4</sup>:

- 1- Berlin (aujourd'hui à la bibliothèque Jagellonne de Cracovie), Ahlwardt, 5060, ff. 190v-200v (daté du XIII<sup>e</sup> siècle -1271-). Ce manuscrit présente des dommages matériels qui en empêchent par endroits la lecture.

<sup>2</sup> Celle qui est considérée comme son œuvre majeure, le *Régime du solitaire*, par exemple, a été éditée et traduite en castillan par M. Asín Palacios, *El Régimen del solitario*, C.S.I.C., Madrid-Granada 1946 ; éditée en arabe par Mâjid Fakhry (éd.), *Rasâ'il Ibn Bajja al-ilâhîya*, Dâr an-nahâr li-n-nashr, Beyrouth, 1968 ; puis par Ma'an Ziyâdah, *Ibn Bâğğah al-Andalusî, Kitâb tadbîr al-mutawahhid*, Dâr al-Fikr, Beyrouth 1978 ; traduite en catalan par J. Lomba, *El Régimen del solitario [Tadbîr al-mutawahhid]*, *Ibn Bâğga (Avempace)*, *Introducción, traducción y notas*, Madrid 1997 ; traduite en italien par M. Campanini, *Avempace, Il regime del solitario*, BUR, Milano 2002 ; éditée et traduite en français par Ch. Genequand, *Ibn Bâğga (Avempace). La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, Vrin, Paris 2010.

<sup>3</sup> Certes, cela pose au philologue des difficultés méthodologiques spécifiques, liées au caractère ambigu des traductions – à la fois témoins indirects et textes indépendants qui rassemblent les traces des événements ayant touché les deux traditions textuelles au cours de leur histoire. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails.

<sup>4</sup> L'ensemble de l'œuvre d'IB est conservée dans cinq manuscrits : 1) ms. Oxford, Bodleian Library, Pococke 206 ; 2) ms. Madrid, Escorial, Derenbourg 612 ; 3) ms. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Ahlwardt, 5060 WE 87 (actuellement à la bibliothèque Jagellonne de Cracovie) ; 4) ms. Tashkent 2385 ; 5) ms. Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib I 1696. Le ms. du Caire, Maktaba Taymûriyya, Dâr al-kutub, mâdda ahlâq 209, contient un commentaire du *Régime du solitaire*.

2- Oxford, ms. Pococke 206, ff. 217-220. Malheureusement ce manuscrit est assez lacunaire et, pour ce qui concerne notre texte, il n'en conserve que le dernier tiers. Selon le colophon qui s'y trouve inclus, il a été copié à Qûs, en 1152, sur la base de la copie des ouvrages du maître faite par Ibn al-Imâm al-Ansârî, disciple d'IB et destinataire de certains de ses écrits<sup>5</sup>. Gamâl ad-Dîn al-Alawî (1983)<sup>6</sup> a montré que tant le colophon que les annotations qui mentionnent explicitement Ibn al-Imâm et le copiste ont été reproduits tels quels à partir du modèle de notre manuscrit – c'est-à-dire du manuscrit copié effectivement en 1152. Notre exemplaire est donc au mieux une copie, très probablement à usage privé, d'une copie de celle donnée en premier lieu par le disciple d'IB<sup>7</sup>. Bien que le manuscrit soit plus tardif, il acquiert une grande importance du fait de ce lien avec la compilation originelle d'Ibn al-Imâm.

Ibn al-Imâm est le destinataire explicite de la *Lettre de l'adieu*.

Nous compléterons cet aperçu rapide par une esquisse sommaire de la tradition indirecte de l'ouvrage, afin de situer les éléments objets de notre analyse. La *Lettre de l'adieu* a été traduite en hébreu dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, sans doute avant 1349<sup>8</sup>. Le traducteur, Hayyim ben Yehudah ibn Vivas, a travaillé pour David ibn Bilia, philosophe d'origine portugaise, actif dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, qui lui avait passé commande. C'est à partir de cette version hébraïque qu'une traduction latine fut ensuite exécutée par Abraham De Balme, juif originaire du sud de l'Italie (version latine dont seul un manuscrit a été conservé).

Les quelques exemples mentionnés ci-après, tirés des successeurs d'IB et des spécialistes qui en ont étudié les écrits, montrent que la difficulté de compréhension et l'opacité de ses textes sont évoquées comme une évidence, de même que le manque de rigueur grammaticale et syntaxique de cet auteur.

La remarque faite par Ibn Tufayl dans son roman philosophique *Hayy ibn Yaqzân* à propos de la production d'IB et de ses livres est très fréquemment rappelée<sup>9</sup> : il affirme que la plupart de ses écrits sont « incomplets » et qualifie ceux qui sont complets de « brouillons » et « essais ».

Dans leurs traductions respectives en castillan et en catalan du traité sur l'intellect agent, M. Asín Palacios et J. Lomba<sup>10</sup> évoquent la concision du traité et son schématisme, ainsi que le style proverbiallement obscur et concis d'Avempace, qui leur en rendent à tous la lecture parfois très difficile.

Hasan Ma'sumi, dans son édition et traduction anglaise du *Livre de l'Âme*<sup>11</sup>, observe le caractère abstrait de l'expression d'IB, son manque de finesse comme d'attention aux règles de la grammaire.

Plus récemment, Ch. Genequand<sup>12</sup> observe de manière générale que la grammaire de la *Lettre de l'adieu* est « relâchée », que l'auteur abuse des pronoms et s'en sert parfois de manière « irresponsable » et sans rigueur, que l'intention de l'auteur dans certains développements, par rapport à l'économie du traité, n'est pas facile à saisir. Dans son commentaire, il admet souvent, à propos de certains passages, qu'ils sont difficilement intelligibles.

<sup>5</sup> Il était originaire de Saragosse, comme le maître, et détint des charges administratives et politiques sous le régime des Almoravides (de même qu'IB, au demeurant). Nous savons qu'Ibn al-Imâm a quitté al-Andalous pour l'Orient après 1136 (date à laquelle il a complété la révision de certains des écrits du maître avec ce dernier) et qu'il est mort en 1152 à Qûs, en Haute-Égypte.

<sup>6</sup> Gamâl ad-Dîn al-Alawî, *Mu'allafât Ibn Bâjja*, Dâr al-thaqâfa, Beyrouth 1983, pp. 43-47.

<sup>7</sup> Cet élément philologique ouvre la question des possibles interventions « éditoriales » et interpolations du copiste, qui concernent directement l'établissement du texte arabe, mais qui sortent du propos de cette contribution.

<sup>8</sup> Cette date est celle de l'achèvement du commentaire de Moïse de Narbonne sur le *Hayy ibn Yaqzân* d'Ibn Tufayl, dans lequel sont cités de larges passages de la traduction hébraïque de la *Lettre*. Cette version est conservée dans quatre manuscrits hébreux. Nous avons analysé ailleurs les aspects saillants de la traduction hébraïque et de sa propre tradition textuelle : « *L'Iggeret ha-pejirah*: alcune considerazioni sulla tradizione ebraica della Risâla al-wadâ' d'Avempace », *Materia Giudaica*, 12 (2007), pp. 161-175.

<sup>9</sup> L. E. Goodmann (éd.), *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân, A Philosophical Tale*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2009<sup>2</sup>, pp. 96-100 : 99.

<sup>10</sup> M. Asín Palacios, « Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre », *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 1-47 : 5 ; J. Lomba, « Avempace. Tratado de la union de l'intellecto con el hombre », *Anaquel de Estudios Arabes*, 11 (2000), pp. 369-391 : 370.

<sup>11</sup> H. Ma'sûmî, *Ibn Bajja. Kitâb an-nafs*, Pakistan historical Society, Karachi 1961, p. 3.

<sup>12</sup> Ch. Genequand, *op. cit.*, pp. 220, 236 et 243.

Il nous faut avouer que l'impression générale de difficulté, lisant les écrits d'IB, à en comprendre le plan, à suivre le fil du raisonnement et à saisir les liens argumentatifs entre les parties qui composent le texte est effectivement présente. Et la *Lettre de l'adieu* n'y fait pas exception.

Ainsi avons-nous été amenée, en admettant ce constat, à approfondir la question des facteurs à l'origine de ces obstacles à la compréhension, et de cette opacité ; et à relever, par voie de conséquence, certaines caractéristiques du style argumentatif d'IB à partir de l'analyse philologique comparative du texte.

Une distinction s'impose entre divers facteurs d'obscurité, donc de difficulté, que l'on peut classer en deux genres. Ceux qui sont imputables aux dynamiques liées à la transmission de l'ouvrage, et ceux qui relèvent du texte lui-même, en d'autres termes de l'auteur et de la façon dont il rédige ses écrits.

#### 1) Les difficultés dues à la transmission.

1.1) Le premier élément qui rend la compréhension ardue découle de la faiblesse de la tradition textuelle arabe, et concerne notamment le caractère fautif et fragmentaire des manuscrits conservés. La dégradation matérielle est la première cause d'impossibilité de lecture. À celle-ci s'ajoutent des accidents de transmission (omissions, trous, manque de feuillets) qui ont produit des failles dans le texte.

1.2) Le second élément est imputable aux scribes : on y compte toutes les erreurs de copie, notamment les sauts du même au même, qui ont entraîné les lacunes les plus étendues. C'est concernant ces facteurs de difficultés que le travail du philologue prend toute son importance. Et un témoin textuel de plus, représenté par la traduction hébraïque, peut se révéler très utile. Cette dernière nous est parvenue selon une ligne de transmission homogène, c'est-à-dire que tous les témoignages remontent à un seul et même archétype, qui découle de la traduction de Hayyim ibn Vivas. En vue de l'établissement critique du texte originel arabe, donc,

l'ensemble des manuscrits hébreux conservés doit être considéré comme un seul et même témoin.

Nous l'avons vu, tous les manuscrits (les manuscrits arabes de Berlin et d'Oxford, pour la partie conservée, et les manuscrits hébreux) appartiennent à la même ligne de transmission, ce qui implique que certaines erreurs d'archétype se retrouvent dans l'ensemble des témoins. C'est le cas pour les deux endroits où des espaces blancs laissés dans le manuscrit arabe correspondent aux mêmes lacunes dans les manuscrits hébreux, qui ne peuvent dès lors résoudre les difficultés ; cela signifie que les deux scribes arabes qui ont copié le ms. de Berlin et le modèle de la traduction hébraïque ont eu affaire à ces omissions. En revanche, dans les occasions où nous faisons face à des dégradations matérielles du manuscrit arabe, à des lacunes ou à des erreurs propres à son copiste (*i. e.* qui ne relèvent pas de son modèle), la traduction hébraïque a permis de reconstituer l'originalité du texte. En résumé, cela a été le cas 1) pour deux lignes de texte en tête du manuscrit, où ce dernier est déparé par l'humidité ; 2) pour des passages où la lecture attentive de l'arabe montrait des contresens qui se sont révélés, après comparaison avec l'hébreu, être d'évidents homéotéleutes ; 3) pour des erreurs de lecture de mots homographes ou presque en arabe, ou encore pour des erreurs d'anticipation. Enfin, le témoignage de l'hébreu vient également au secours de l'éditeur, embarrassé lorsque le ms. arabe est difficilement déchiffrable : en certains cas, il a été possible de lire correctement le texte grâce à la compréhension précise de son sens dans la traduction hébraïque. Dans ces circonstances, la connaissance des correspondances terminologiques entre les deux langues, combinée avec celle des habitudes lexicales de l'auteur et du traducteur, permet de restituer le texte arabe par la rétroversion de l'hébreu avec un degré de précision assez conséquent.

#### 2) Les difficultés qui relèvent du texte lui-même. La composition et la rédaction de l'auteur.

2.1) Le premier élément auquel on doit se confronter est l'usage cryptique de la langue fait par IB. Il semble à le lire que l'auteur n'ait pas pour souci principal d'aider l'accès du lecteur à son texte, à la différence du maître prenant soin d'expliquer le plus clairement possible

quelque chose d'ardu<sup>13</sup>. Il ne se préoccupe guère, par exemple, d'éviter dans une phrase complexe les changements de sujet non explicites, ou de limiter l'emploi des pronoms renvoyant à des antécédents susceptibles d'être confondus. Bien au contraire. Les circonstances où l'argumentation évoque plus l'expression orale qu'un texte écrit, réfléchi et bien agencé sont courantes chez IB, avec pour résultat que l'on se perd parfois dans la quête des bonnes corrélations entre les parties du discours. Toutefois, contrairement aux remarques souvent faites, nous avons pu constater par exemple que l'usage qu'il fait des pronoms (comme *hâdha* et *dhâlika*) ou des féminins et des masculins n'est jamais arbitraire : il est toujours possible, quoique parfois très difficile, de reconstruire la bonne structure et les liens corrects au sein d'une période. La même remarque s'applique plus directement au contenu. Par exemple, IB parle tout au long du texte de « moteur » et de « premier moteur », mais au début du traité ces termes désignent l'âme en général, puis la faculté appétitive, puis l'imagination, et enfin la faculté cogitative et l'opinion droite. Tout cela sans expliciter au fur et à mesure les différents degrés de rapport entre le moteur et le mobile, ni guider le lecteur dans la transition interprétative. C'est pourquoi la lecture apparaît de prime abord confuse et requiert une attention scrupuleuse pour suivre le fil de l'argumentation, sans s'égarer dans les changements de plans et de sujets, dans les sous-entendus, ou dans une concision linguistique aigue.

2.2) Cela nous amène à considérer la structure du traité et ses aspects stylistiques en tant qu'éléments d'obscurité. Il n'est pas aisé d'esquisser un schéma synthétique de la *Lettre de l'adieu* et de son contenu. Dans les manuscrits, l'ouvrage présente, en deuxième moitié, six ruptures de continuité explicites, assez brèves (les deux dernières mises à part), signalées comme des « chapitres » (*faşl*). Du point de vue du contenu, elle peut se diviser en deux parties, organisées en vue d'une conclusion.

– Première partie.

La finalité de l'ouvrage est explicitement affirmée dès le début de l'introduction. IB veut aborder des questions au nombre des plus importantes parmi celles dont il s'est occupé : il entend parler de la conduite propre à l'homme compte tenu de ses inclinations naturelles<sup>14</sup>, et de la fin atteinte grâce à elle par la nature. Fin qui est la perfection du premier moteur de l'homme (la faculté cognitive) et la réalisation de ce qui est le propre de l'homme par essence et nature, à savoir l'existence en lui de l'intellect acquis, par lequel il « se met à exister d'une autre sorte d'existence que celle qui appartient à ses autres facultés<sup>15</sup> ». Il devient l'un des êtres divins en s'approchant au plus près possible de Dieu, et jouit d'un état de plaisir/bonheur continu.

Dans l'introduction toujours, IB mentionne la métaphore au départ de son raisonnement, c'est-à-dire le thème de la rencontre entre le philosophe et son disciple et destinataire (aux fins d'enseignement et d'apprentissage), alors que celle-ci est physiquement ou matériellement impossible. L'argument et les éléments utiles à son développement partent de loin. La rencontre étant une action, la première partie de la *Lettre* traite en général des actions humaines et de leurs finalités<sup>16</sup>. Le traité entame donc l'examen du mouvement, selon les éléments qui le constituent, en résumant la doctrine aristotélicienne du mouvement ; ainsi l'examen porte-t-il sur les mobiles, le moteur, ses instruments (avec la distinction entre instruments naturels et volontaires) et les actions auxquelles ils servent (*Physique*, VI, VII et VIII). Cela implique ensuite le discours sur la fin visée par les actions.

<sup>13</sup> Cette remarque ne doit pas être poussée jusqu'à imaginer une volonté de dissimuler la portée de son argument de la part de l'auteur, qui ne fait nullement allusion à plusieurs niveaux possibles de compréhension du texte, ni au recours à des pièges linguistiques et stylistiques intentionnels visant à cacher le sens de son écrit.

<sup>14</sup> Nous anticipons qu'il s'agit de l'activité de l'homme qui agit pour lui-même et pour l'excellence de son soi propre, représentée par l'étude et la science spéculative.

<sup>15</sup> Ch. Genequand, *op. cit.*, p. 115 (texte arabe).

<sup>16</sup> Les sources explicitement évoquées par IB sont la *Physique* et l'*Éthique* à Nicomaque d'Aristote, outre plusieurs renvois à d'autres écrits de sa propre main.

Après l'énumération des fins visées, une longue partie est consacrée au plaisir<sup>17</sup>, parfois considéré comme une fin. L'auteur distingue entre le plaisir sensible et celui qu'entraînent la domination et le prestige. Un développement particulier est consacré au plaisir du savoir et à ses espèces, susceptible pour certains de devenir la fin ultime, mais qui ne saurait être la finalité humaine.

IB revient ensuite au mouvement, pour considérer comment il se produit et quelles sont les facultés de l'âme qui entrent en jeu. Le but dans cette partie est d'établir que le véritable moteur premier, celui qui pousse l'homme à accomplir des actions « humaines », siège dans la pensée ; il se trouve dans la faculté cogitative et est l'opinion droite (en revanche, ce que l'on désigne en général par le moteur et le mouvement, l'attraction et la répulsion, est la faculté appétitive de l'âme).

L'opinion droite est le moteur en l'homme, son « je » résidant dans la faculté cogitative ; elle doit être recherchée au moyen du perfectionnement des instruments spirituels (non pas les instruments artificiels, c'est-à-dire les outils dont on use pour accomplir une action artisanale donnée ; ni les instruments naturels, c'est-à-dire les organes du corps), et par la quête de la perfection de la faculté théorétique. Ce qui équivaut à la recherche de la perfection du soi. Celui qui tend à autre chose que la perfection de la faculté spéculative, tend donc à ce que quelque chose d'autre que lui soit dans son état le plus parfait, et est détourné de lui-même.

– Deuxième partie.

Ayant répondu à la question de savoir ce qui constitue le premier moteur en l'homme et la perfection de son *soi*, dans la deuxième partie du traité, IB vise la *conduite*, l'action qui est le propre de l'homme du fait de ce premier moteur, la description de ses *états* et de sa *perfection*, comme du plaisir qui en est le corollaire.

L'auteur s'appuie, en les reprenant sous un point de vue différent, sur les éléments qu'il a fixés dans la première partie, et établit ainsi des parallèles systématiques entre les deux parties de l'ouvrage.

Les vertus théorétiques, la science, sont ce par quoi se perfectionne le premier moteur. Et cette perfection est

ce qui appartient à l'homme par essence et par nature, ce qui lui est propre comme le tranchant pour le couteau. La présence de la science dans l'âme, c'est-à-dire l'activité de la faculté spéculative, procure un état de plaisir pur et continu. Seul le plaisir intellectuel peut être continu, parce que les sciences sont certaines, universelles, ne changent pas et ne sont pas précédées de leurs contraires. Cet état est celui de l'existence de l'intellect acquis, qui représente le degré de perfectionnement le plus élevé que l'homme peut atteindre.

Les trois digressions qui suivent, isolées en chapitres, concernent le commandement, une reprise du discours sur le plaisir et un éclaircissement quant à la nature de la relation entre deux choses.

Le chapitre suivant reprend l'ordre de l'exposition et analyse les conséquences des perfections susceptibles d'être atteintes par les actions humaines, en termes de qualité et de relation entre ces perfections et l'homme en qui elles surviennent (perfections des instruments artificiels, des organes et des mœurs). Quels sont les états de l'existence humaine par rapport à ces perfections ? Une seule perfection se réfère à l'homme dans le même rapport qu'avec la puissance, comme une implication nécessaire, car sans la perfection la puissance n'a pas d'existence. C'est la perfection des vertus cogitatives, et plus précisément des vertus théorétiques. L'intellect est un et, au plus haut degré d'éloignement possible de la matière, c'est la faculté par laquelle l'homme comprend les universaux et acquiert une existence différente de celle qui lui appartient en usant de ses autres facultés ; il devient l'un des êtres divins. La science est en effet le don le plus précieux que Dieu a fait aux hommes, celui par lequel l'homme s'approche le plus possible de Dieu. Et l'intellect est la créature la mieux aimée de Dieu ; lorsqu'il intervient en l'homme, ce dernier est cet intellect même et atteint la créature la plus aimée.

Les deux derniers chapitres contiennent la sollicitation au disciple afin qu'il choisisse, sur la base de l'argumentation

<sup>17</sup> Cfr. *Éthique à Nicomaque* d'Aristote (X, VII, 1177.12 à X, VIII, 1179.32), où le Stagirite traite du bien, du bonheur et du plaisir, qu'il définit comme connaturel à une activité.

du maître, le type et le niveau de perfection qu'il veut atteindre, et la reprise du thème de la rencontre et de ses modalités. La rencontre est une activité humaine et les activités humaines se distinguent par leurs fins. Selon sa finalité, donc, celle-ci peut être classée en tant que « rencontre de désir [*šawqiyy*] » lorsqu'elle est suscitée par le plaisir et l'utilité ; « rencontre civile [*madaniyy*] », lorsqu'elle entraîne une aide réciproque entre les individus qui entrent en relation ; « rencontre intellectuelle », lorsqu'elle vise à l'enseignement et à l'apprentissage.

Celle qui vise à obtenir et transmettre la science telle que l'auteur l'a auparavant définie, produisant ainsi l'état de perfection et de bonheur continu, est une « rencontre divine » quant à sa finalité. Mais la rencontre est un moyen, alors que l'acquisition de cette science ultime, à savoir l'existence de l'intellect acquis, est une fin. Une fois la fin atteinte, le moyen est superflu. IB recommande alors au disciple de viser la perfection du soi par les vertus théorétiques, donc la science, à travers laquelle cette rencontre peut se faire, même si l'on est privé du corps avec lequel on se meut.

Le développement du discours donne une impression de désordre parce que l'exposition de l'auteur n'est pas totalement linéaire et progressive, et qu'il procède – par exemple lorsqu'il renvoie à des doctrines qui servent de base à son argument et qu'il considère comme acquises – par allusions, anticipations et digressions. En outre, il ne les insère généralement pas dans un raisonnement aux liens logiques explicites, mais laisse au lecteur la tâche, parfois ardue, d'obvier aux passages explicatifs négligés et de comprendre le détail des renvois et sous-entendus. Dans ces éléments, on peut observer un trait distinctif du style argumentatif d'IB : il a en effet coutume de poser, *ex abrupto* et de façon concise, des éléments doctrinaux fondant l'argument visé. Ce qui a amené les éditeurs à évoquer un état fragmentaire du texte – lequel serait constitué, tout au moins pour partie, de morceaux juxtaposés par le scribe/éditeur du ms. d'Oxford<sup>18</sup>.

Le caractère délié de certains paragraphes est évident, en particulier dans la deuxième partie, où trois unités isolées (les trois premiers chapitres) semblent de prime abord n'avoir aucun rapport avec ce qui les précède et les suit.

Elles concernent :

- a) Une digression au sujet du commandement : une intrusion politique qui interrompt l'argument à propos de l'état de plaisir continu, seulement propre, en tant que conséquence de l'action, à la science et à l'existence de l'intellect acquis. IB distingue deux types de chefs : le chef véritable (qui détermine les actes du gouverné afin qu'il atteigne la fin qui lui est propre) et celui qui est dit tel par analogie avec le premier (lequel fait usage à ses fins propres de celles des actions du gouverné). Le lien avec le reste de l'argument est donné par l'opposition entre les actions atteignant leur finalité, actions qui sont une fin en soi, et celles aboutissant à une finalité présumée, laquelle est à son tour l'instrument de quelque chose d'autre. Dans le second cas, la perfection est un instrument et se voit subordonnée : elle « sert » à quelque chose d'autre qu'elle-même.
- b) Une précision dans la description des qualités des plaisirs naturels et intellectuels (leurs « états », selon la terminologie d'IB). Ce chapitre est un peu redondant, car il reprend le thème du plaisir procuré par le fait d'atteindre l'objet recherché – dont IB avait déjà traité dans la première partie en distinguant, parmi les plaisirs nécessaires de la science, celui qui *suit* le désir d'une chose et celui qui survient *avec* la chose.
- c) La relation entre deux choses. Ce chapitre est une prémisse à la reprise du fil du raisonnement. Dans la première partie, IB avait déjà parlé de la relation entre l'agent, les instruments et leur perfection, afin de tracer en parallèle la relation entre l'opinion droite (le moteur) et l'appétition (son instrument). La relation est ici abordée selon la catégorie de la qualité et au point de vue de la valeur des choses corrélatives : sont-elles sur le même plan ou l'une est-elle meilleure, plus noble que l'autre, lui conférant ainsi sa noblesse ? Quelles sont les conséquences de l'existence des perfections atteintes par les actes humains ? Quelle est la condition atteinte par l'homme grâce à elles ? Le but est de montrer que

<sup>18</sup> Ch. Genequand, *op. cit.*, pp. 19 et 22.

les vertus morales sont un moyen d'atteindre la fin ultime, la perfection propre à l'homme, qui est celle de la faculté cogitative, soit la présence de la science dans l'homme.

Comment considérer ces unités textuelles ? Est-ce que ces discontinuités nous permettent d'estimer que ces paragraphes ne faisaient pas partie du plan originel de l'ouvrage ?

Nous avons vu que la dernière de ces trois unités est en fait une anticipation qui permet à l'auteur de définir les bases de son raisonnement. Quant aux deux autres, elles se présentent comme des incisives, des digressions montrant toutefois des éléments de cohérence avec le contexte et le développement du raisonnement de l'auteur. Un autre aspect qui vaut d'être souligné est que ces unités ne présentent, quant au style de l'exposition, pas de discontinuité par rapport au reste du traité et ne contiennent aucun élément stylistique ou terminologique étranger donnant à penser que la rédaction doit être attribuée à quelqu'un d'autre qu'IB.

Du point de vue méthodologique, nous avons pris pour point de départ présumé l'unité du texte et il nous semble qu'aucun élément philologique évident ne nous pousse à conclure que le texte ait été remanié et édité. Certes, ces incisives augmentent l'impression, qui devient un constat dans l'exposition d'IB, d'un procédé comme par jets d'idées de la part de l'auteur, d'un flot de pensées se pliant mal aux exigences d'un exposé écrit. Du point de vue philologique, ces paragraphes pourraient ainsi être des notes explicatives, des gloses, des parenthèses ouvertes par l'auteur en écrivant des ajouts et des explications dans les marges de son texte. Ces gloses ont été intégrées au texte par la suite (lors des copies successives), et non fusionnées, la division en chapitres conservant la trace de leur séparation antérieure.

Nous nous devons de remarquer ce trait stylistique caractéristique, évoqué par IB lui-même dans son *Discours sur la conjonction de l'intellect avec l'homme*. Il y dit, s'adressant à son disciple : « Il m'a paru de mon

devoir [...] de te communiquer cette connaissance dont j'ai trouvé la preuve et que j'ai ordonnée en un exposé conforme au fait que son destinataire a de la science physique une pénétration telle que je sais que tu la possèdes. Car d'en parler selon la démarche technique serait plus long et plus clair, plus riche en syllogismes et plus abondant en prémisses [...] ; je me suis hâté de te l'envoyer maintenant de crainte qu'elle [*i.e.* la connaissance dont il a trouvé la preuve] ne m'échappe.<sup>19</sup> » Cela signifie, nous semble-t-il, qu'IB était conscient d'écrire à la hâte et dans l'impatience, et de ne pas organiser son exposé de façon rigoureusement et méthodiquement structurée ; et qu'il attribuait à son destinataire une connaissance du sujet traité lui permettant de saisir les allusions et renvois doctrinaux non explicités.

De plus, le caractère cohérent de la *Lettre de l'adieu*, discours conçu d'un bout à l'autre comme une unité, malgré ses aspects stylistiques, nous semble se manifester aussi dans la conclusion de l'ouvrage. Celle-ci reprend la métaphore de la rencontre par laquelle débutait le traité, alors que le mouvement local et les instruments naturels disparaissent, et elle boucle le raisonnement en s'appuyant sur toute la démarche argumentative développée par l'auteur dans les deux parties.

En conclusion, nous avons voulu montrer qu'on peut éclaircir un certain nombre de passages obscurs et d'endroits difficiles par l'analyse philologique de l'ensemble de la tradition textuelle (directe et indirecte), démarche qui a permis de résoudre certains contresens et certaines difficultés textuelles, qui n'en sont donc pas.

La *Lettre de l'adieu* se révèle atteindre son but, elle n'est ni un brouillon, ni un texte manipulé par un copiste/éditeur. La structure du traité reflète le style de l'auteur, sa vive exigence à l'égard d'un interlocuteur auquel il demande un effort d'attention constant, son mode d'exposition concis voire sommaire, sans s'attarder à des explications articulées qui auraient cependant grandement aidé le lecteur.

<sup>19</sup> Ch. Genequand, *op. cit.*, p. 183.