

# LA PERCEPTION SPIRITUELLE\*.

## PERSPECTIVES DE RECHERCHE POUR L'HISTOIRE DES PARVA NATURALIA DANS LA TRADITION ARABO-LATINE.

Carla Di Martino\*

RESUMO – A grande obra de Aristóteles sobre psicologia foi o *De anima*. Entretanto, nem por isso a obra *Parva naturalia*, também conhecida como *De sensu et sensato*, deixou de exercer um papel importante, entre os árabes e os pensadores ocidentais. No presente ensaio, procura-se mostrar como a tradução árabe desta última obra foi utilizada por Avicenna, Ibn Bâjjia e, sob a influência deste último, por Averróis. No Epítome *De sensu* de Averróis, percebe-se, por exemplo, que os princípios teóricos são aristotélicos, mas estão contaminados pelo termo “espiritual”, que não é utilizado pelo filósofo grego. No Ocidente Latino, essa leitura averroísta terá influência sobre Alberto Magno e Tomás de Aquino.

PALAVRAS-CHAVE – *Parva naturalia*. *De anima*. Filosofia da mente entre pensadores árabes e ocidentais latinos. Averróis. Percepção espiritual.

ABSTRACT – Aristotle’s major work on psychology was *De anima*. Nevertheless, *Parva naturalia*, also known as *De sensu et sensato*, played a prominent role among Arabs and Western thinkers. In the present essay, we aim to show how the Arabic translation of this last work was used by Avicenna, Ibn Bâjjia and, under his influence, by Averroes. In Averroes’s *Epítome De Sensu* one can notice, for example, that the theoretical principles are Aristotelian, but they are contaminated by the term “spiritual”, which is not used by the Greek philosopher. In the Latin West, Averroes’s reading will have influence on Albertus Magnus and Thomas Aquinas.

KEY WORDS – *Parva naturalia*. *De anima*. Arabic and Western philosophy of mind. Averroes. Spiritual perception.

### Introduction

Dans l’histoire de la science psychologique ancienne et médiévale, on a souvent privilégié la tradition du *De Anima*. Cependant, les traités aristotéliciens connus dans la tradition arabe sous le titre du premier d’entre eux, le *Kitâb al-ḥiss wa-l-maḥsûs* ou *Kitâb al-ḥâss wa-l-maḥsûs*, ‘Livre du sens et du sensible’, et en Occident sous le nom de *Parva Naturalia*, ont un rôle capital dans la formation des notions devenues classiques dans la science psychologique arabe et des auteurs principaux de cette tradition, dont de nombreux textes passèrent à l’Occident latin, notamment grâce aux traductions des siècles XII et XIII. À côté d’une traduction du grec des *Parva Naturalia* d’Aristote et du *De Sensu* d’Alexandre, ils sont à l’origine d’une tradition d’exégèse et de réflexion dont le *De Sensu* d’Albert

\* STL – Université de Lille 3.

|         |              |       |      |               |          |
|---------|--------------|-------|------|---------------|----------|
| VERITAS | Porto Alegre | v. 52 | n. 3 | Setembro 2007 | p. 21-35 |
|---------|--------------|-------|------|---------------|----------|

le Grand et la *Sententia libri de sensu* de Thomas d'Aquin sont les témoins directs les plus importants.

Dans l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote, deux exemples me semblent de la plus grande importance pour l'historien de la philosophie, qu'il soit arabisant ou latiniste.

Si l'on regarde en effet la succession des arguments dans le *Kitâb al-nafs* du *Shifâ'* d'Ibn Sînâ, on voit que le *Kitâb al-ḥiss* d'Aristote donne la matière du quatrième livre. De plus, le *Kitâb al-ḥiss* est le texte le plus cité dans la troisième partie du *Tadbîr al-mutawāḥḥid* d'Ibn Bâjja, qui eut un rôle capital dans la formation du jeune Ibn Rushd. Son *Epitomé du Kitâb al-ḥiss*, le seul commentaire arabe aux *Parva Naturalia* qui nous soit parvenu, est par ailleurs le témoin d'une étape particulière de la pensée psychologique d'Ibn Rushd, une étape moins célèbre ou moins célébrée que la doctrine du *Grand Commentaire* du *De Anima* mais qui néanmoins eut une influence, importante et pas encore assez étudiée, sur les auteurs latins (je pense par exemple à Albert le Grand).

Nous resterons ici sur ce deuxième exemple et nous nous occuperons de trois textes : le *Tadbîr* d'Ibn Bâjja, le *Kitâb al-ḥiss* d'Ibn Rushd, les *Parva Naturalia* d'Albert le Grand. Nous allons approcher ces trois textes à partir d'une notion particulière, à savoir la notion de *rûḥânîy*, 'spirituel'.

### **La connaissance spirituelle. Lecture du *Talkhîṣ Kitâb al-ḥiss wa-l-maḥsûs* d'Ibn Rushd**

Le *Talkhîṣ Kitâb al-ḥiss wa-l-maḥsûs* (*Exposé du Livre du Sens et du Sensible*) d'Ibn Rushd, qu'on appellera dorénavant *Epitome* du *De sensu*, est un texte très particulier.<sup>1</sup> Bien qu'il soit d'habitude classé comme épitomé, et qu'il ne soit pas encore possible de comprendre son rapport précis au texte d'Aristote, puisque la version arabe utilisée par l'auteur n'est pour le moment pas disponible, ce texte

---

<sup>1</sup> L'*Epitome* du *De Sensu* d'Ibn Rushd est une oeuvre de jeunesse. Ecrit dans les années soixante, probablement juste après l'*Epitome de anima*, ce traité, qui selon la tradition arabe prend son nom du premier des livres des *Parva Naturalia* d'Aristote, se compose de trois parties et porte sur les aristotéliens *De Sensu et sensibili* (premier livre); *De memoria et reminiscentia*; *De Somno et vigilia*; *De somniis* et *De divinatione per somnis* (deuxième livre); *De longitudine et brevitate vitae*. Le texte arabe, ainsi que la traduction juive et les deux traditions latines médiévales, sont édités dans: Ibn Rushd, *Epitomé sur le sens et le sensible (Talkhîṣ kitâb al-ḥiss wa-al-maḥsûs)*, ed. H. A. BLUMBERG, Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1972; Averrois, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, ed. A. L. SHIELDS – H. A. BLUMBERG, Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1949. Une traduction anglaise du texte arabe existe: Ibn Rushd, *Epitome of Parva Naturalia*, Translated from the original arabic and the hebrew and latin versions by H. BLUMBERG, Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1961.

Le texte sera cité dorénavant de la manière suivante: *EDS* A, page de l'édition BLUMBERG (= Bdw page de l'édition BADAWI) / L, page de l'édition SHIELDS-BLUMBERG du texte latin médiéval.

Parmi les études, peu nombreuses, sur l'*Epitomé* d'Ibn Rushd, on signale en particulier S. PINES, "The arabic recension of Parva Naturalia and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to al-risâlâ al manâmiyya and others sources", dans *The collected works of Shlomo Pines*, vol. II, Brill, Leiden 1986, p.104-153 et D. BLACK, "Memory, Individuals, and the Past in Ibn Rushd' Psychology", dans "Medieval Philosophy and Theology", V (1996), p. 161-187.

semble se situer à mi-chemin de la paraphrase et de l'épitomé. L'*Epitome* du *De sensu* est en effet une exposition raisonnée de certains points de la psychologie d'Aristote, déjà abordés dans le *De Anima*, et ici traités dans le détail, comme le voulait Aristote. Comme chez Aristote, alors que l'*Epitome* du *De anima* étudie les facultés en tant que parties de l'âme, et cela dans le but d'établir s'il en existe une qui soit séparable, à savoir l'intellect, le point de vue privilégié est dans l'*Epitome* du *De sensu* l'étude des opérations sensibles: la perception, le souvenir, les rêves. La méthode de cette exposition n'est cependant pas la synthèse, ni la description, ni la paraphrase; c'est plutôt, comme dans l'*Epitome* du *De anima*, la méthode déductive:<sup>2</sup> Ibn Rushd pose des principes aristotéliens et il en tire une doctrine qui est le cadre, la structure, à laquelle Ibn Rushd intègre une matière elle aussi aristotélienne.

Les principes doctrinaux de la théorie de la connaissance soutenue dans l'*Epitome* du *De sensu* sont aristotéliens. Cependant, ils sont dans leur énonciation même contaminés par un terme non aristotélien, le terme *rûhânîy*, spirituel.

Le terme *rûhânîy* n'a pas de correspondant dans le texte grec des *Parva Naturalia* que nous connaissons, mais il apparaît sans doute dans le texte arabe des *Parva Naturalia* utilisés par Ibn Rushd.

Revenons brièvement sur la tradition arabe des *Parva Naturalia*.<sup>3</sup> Aucun texte complet de la traduction arabe des *Parva Naturalia* ne nous est parvenu, mais les citations indirectes repérées et étudiées jusqu'à présent montrent que le texte utilisé par les auteurs arabe témoigne d'une tradition perdue différente de celle du texte qui nous est parvenu en langue grecque. Ce n'est qu'en 1986 que H. Daiber<sup>4</sup> a retrouvé, dans un manuscrit de la Bibliothèque Raza à Rampur, in Inde,<sup>5</sup> une version partielle des *Parva Naturalia*, dont il a publié en 1997 une première description.<sup>6</sup> Le texte, intitulé *Kitâb al-hiss wa-l-mahsûs*, se compose de trois chapitres: le premier, acéphale, porte sur le sens et le sensible; le deuxième se divise en trois sections: la mémoire et la réminiscence, le sommeil et la veille, les songes, tout comme dans l'*Epitome* d'Ibn Rushd; le troisième chapitre porte sur la longueur et la brièveté de la vie, comme le troisième chapitre de l'*Epitome* d'Ibn Rushd et le dernier chapitre de la tradition grecque.

<sup>2</sup> Comme le montre pour l' *Epitome de anima* A. ELAMRANI – JAMAL. Voir: A. ELAMRANI – JAMAL, *Averroès, de l'Épitomé au Commentaire milieu du De Anima, questions de méthode*, à paraître.

<sup>3</sup> Pour ce qui concerne l'histoire strictement textuelle de ces traités, on peut se référer à C. DI MARTINO, "Les *Parva Naturalia* dans la tradition arabe", dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl. I, dirigé par R. GOULET, CNRS Edition, p. 260-63.

<sup>4</sup> H. DAIBER, *New Manuscript Findings from Indian Libraries, Manuscripts of Middle East*, 1, 1986, p. 26-48; Idem, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 36, 1986, p. 292-313.

<sup>5</sup> A savoir le ms. n° 1752, 7r-54v.

<sup>6</sup> H. DAIBER, "Salient Trends of the Arabic Aristotle, The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism", dans *Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs*. Ed. G. ENDRESS and R. KRUK. Leiden 1997, 29-41, voir p. 36-41.

Ce manuscrit, soulignons-le, donne, selon la description de Daiber une place privilégiée à la faculté de la mémoire, place qu'on ne trouve pas chez Aristote, mais qui se retrouve, en revanche, dans le *Tadbîr* de Ibn Bajjâ ainsi que dans le *Kitâb al-ḥiss* de Ibn Rushd.

Nous nous sommes déjà interrogés sur la relation entre ces deux textes.<sup>7</sup> Aujourd'hui, grâce à la gentillesse de Rotraud Hansberger, qui est en train à Oxford d'étudier et éditer le manuscrit de Rampur, nous pouvons peut préciser que:

- d'après les indications de R. Hansberger, il est fort probable que le manuscrit de Rampur contienne le texte utilisé par Ibn Rushd.

- dans le texte de Rampur les sens internes, à savoir le sens commun (*al-ḥiss al-mushtarak*) la faculté formative (*al-muṣawwir*) ou imagination, la cogitation (*al-fikr*) et la mémoire (*al-dhikr*) sont appelés 'facultés spirituelles' (*al-quwâ-l-rûḥânîya*).

- dans le texte de Rampur la mémoire a le devoir de conserver les formes élaborées auparavant par les autres sens internes, de manière que la personne puisse en saisir le *ma'nâ*.

La contamination de notre texte par un terme non aristotélicien n'est donc pas due à l'imagination exégétique d'Ibn Rushd ni d'un de ces prédécesseurs en langue arabe: pour lui ce terme appartient au lexique d'Aristote. Toutefois, il faudra vérifier sur le texte, dès qu'il sera disponible, si ce terme a dans l'Aristote arabe le même sens que celui que lui attribue Ibn Rushd.

En revanche, on peut déjà remarquer que ce terme apparaît, dans le sens précis qu'il a dans le traité d'Ibn Rushd, dans la troisième partie du *Régime du Solitaire* de Ibn Bâjja, à savoir dans le chapitre 'sur les formes spirituelles'. Ibn Rushd, quant à lui, n'utilise ce terme que dans ses oeuvres de jeunesse, où l'influence de Ibn Bâjja est très forte. Ce sens du terme est abandonné dans l'oeuvre de psychologie, à savoir le *Grand Commentaire* du *De Anima*, où les doctrines de Ibn Bâjja sont expressément refusées.

La doctrine des 'formes spirituelles' est-elle effectivement le sujet principal des *Parva Naturalia* arabes, comme semble l'affirmer Ibn Bâjja? Ibn Rushd s'est-il servi de Ibn Bâjja pour lire les *Parva Naturalia* d'Aristote?

Dans les pages qui suivent, nous chercherons dans l'*Epitome* du *De Sensu* de Ibn Rushd les traces de cette doctrine, qu'on appellera 'de la connaissance spirituelle', et remarquerons que dans la troisième partie du *Régime du Solitaire* de Ibn Bâjja<sup>8</sup> on retrouve cette même doctrine.

---

<sup>7</sup> Cf. C. DI MARTINO, 'La memoria nell'Epitome dei Parva Naturalia di Averroès', dans les Actes du Colloque de la SISPM "Parva Naturalia, saperi e vita" (Macerata 7-9 décembre 2001), p. 189-199.

<sup>8</sup> Ce texte a été édité trois fois: M. ASIN PALACIOS, *El Regim del Solitario*, C.S.I.C., Madrid-Granada 1946; M. FAKHRY, *Rasâ'il Ibn Bâjja al-Ilâhiyya*, Beyrouth 1968<sup>1</sup>, 1994<sup>2</sup>, M. ZIYÂDAH, *Ibn Bâjja's book «Tadbîr al-Mutawâḥhid»*, Beirut 1968. Il sera cité ici dans l'édition de Fakhri. Il existe deux traductions en langues modernes: *El Regim del Solitario*, trad. di M. ASIN PALACIOS, C.S.I.C., Madrid-Grenade 1946; *Il Regime del Solitario*, trad. di M. CAMPANINI - A. Illuminati, BUR 2002.

## La perception spirituelle dans l'*Epitome du De sensu* d'Ibn Rushd

La doctrine de la connaissance soutenue par Ibn Rushd dans son *Epitome du De sensu* se fonde sur trois principes:<sup>9</sup>

- La perception est la réception de la forme sans la matière.
- L'existence de la forme dans l'âme du sujet percevant n'est pas la même que dans l'objet du monde externe. La forme existe dans l'objet d'une existence corporelle, son existence dans l'âme est spirituelle.
- Le passage de l'existence corporelle à l'existence spirituelle exige un milieu, d'autant plus efficace qu'il est plus subtil, où la forme prend une existence de nature intermédiaire entre le corporel et le spirituel.

Ibn Rushd expose cette position dans le premier chapitre de l'*Epitomé*, le chapitre 'sur le sens et le sensible', lorsque, après l'analyse des organes des sens externes et de leurs objets, il en vient à préciser les modalités de la perception. La section s'ouvre par une brève doxographie. Les anciens, écrit Ibn Rushd, ont élaboré quatre théories différentes de la perception:<sup>10</sup>

1. L'âme n'acquiert pas les sensibles de l'extérieur. Les formes qui viennent de l'extérieur ne font qu'exciter et rappeler les formes des sensibles qui existent déjà dans l'âme. Cette opinion est attribuée à Platon.

2. L'âme acquiert les sensibles de l'extérieur dans une perception corporelle, ce qui revient à dire que les formes existent dans l'âme de la même façon qu'elles existaient en dehors de l'âme.

3. L'âme acquiert les sensibles de l'extérieur dans une perception spirituelle, sans besoin de milieu, en s'étendant vers les objets. Dans le cas de la vision, par exemple, des rayons sortiraient des yeux jusqu'à toucher l'objet choisi.<sup>11</sup>

4. L'âme acquiert les sensibles de l'extérieur dans une perception spirituelle, par l'intermédiaire d'un milieu qui reçoit la forme de l'objet et la transmet ensuite au sens. Ce milieu est soit un organe soit un corps externe.

Cette dernière position, que soutient Ibn Rushd, est absolument aristotélicienne: toutefois, le mot qui la décrit, 'spirituel', n'est pas d'Aristote, bien qu'Ibn Rushd le croie.

Dans les pages suivantes Ibn Rushd détaille et défend sa doctrine de la perception spirituelle.

Tout d'abord, il décompose les trois premières positions 'des anciens' en il en démontre l'absurdité. Il commence par analyser en trois moments la position 3, contre l'existence d'un milieu:<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. *EDS* A 24-26 (= Bdw 202-3) / L 29-33.

<sup>10</sup> *EDS* A 20 (= Bdw 200) / L 25 et suivants.

<sup>11</sup> Cf. Platon, *Timée*, 45B-D et 67C-68A. En réalité, pour Platon les rayons sortant des yeux doivent se rencontrer avec des rayons venant des objets, mais c'est ainsi que Plotin cite cette théorie, pour la critiquer, dans *Enn.* IV.5.2. Parmi ceux qui l'acceptent, figure par exemple Saint Augustin, cf. *De Quantitate animae* 43 et *De Trinitate* IX.3.

<sup>12</sup> Cf. Plotin, *Enn.*, IV.5.3.

3.1 si l'âme percevait à travers un milieu, et non en s'étendant elle-même vers l'objet, elle n'aurait pas besoin d'un effort pour percevoir

3.2 si les formes arrivaient à l'âme par l'intermédiaire d'un milieu, l'âme ne les recevrait qu'avec la taille qu'elles ont dans le milieu

3.3 la science optique permet de décrire et d'expliquer la mécanique de la vision par des rayons sortant des yeux, et cela selon des lois géométriques.

Ibn Rushd ne répond qu'à ce dernier argument, en admettant qu'il est vrai, mais que cela n'exclut pas le milieu, au contraire, le milieu est un corps dont la nature est de recevoir la lumière et la couleur selon ces lois. Il en tire une première conclusion: la perception a besoin d'un milieu.

Avant de reprendre les arguments 3.1 et 3.2, Ibn Rushd préfère s'en prendre à l'opinion dite 'de Platon', la première, qu'il divise en deux:

1.1 Si les formes existaient déjà dans en acte l'âme, l'âme n'aurait pas vraiment besoin des formes externes pour connaître ce qu'elle veut connaître

1.2 La perception serait alors un mouvement de projection de l'âme elle-même sous forme de rayons vers l'objet désiré, les organes des sens seraient alors inutiles, ce qui contredit le principe selon lequel la nature ne fait rien en vain.

Ibn Rushd en tire une deuxième conclusion: l'âme connaît les formes de l'extérieur.

Ibn Rushd peut en venir enfin au problème: la modalité de cette perception. Il analyse la seconde opinion:

2.1 L'âme, comme d'ailleurs le milieu, peut recevoir les formes de deux contraires à la fois. Si les formes des objets s'imprimaient dans l'âme d'une façon corporelle, ce serait impossible.

2.2 Bien que petite, la pupille peut percevoir des corps de dimensions trop importantes pour qu'ils puissent exister en elle d'une façon corporelle: il faut donc qu'ils existent d'une façon spirituelle. Voilà pourquoi les sens ne perçoivent les intentions des sensibles qu'abstraites de la matière.

Ibn Rushd conclut que les formes sensibles parviennent à l'âme de manière spirituelle. Les objections 3.1 et 3.2, laissées de côté, se trouvent rejetées aussi. En reprenant 3.1 une dernière fois, Ibn Rushd conclut son essai par une classification, brève et claire, des formes spirituelles, classification qui fonde sa doctrine de la connaissance et marque une étape importante de sa gnoséologie.

Il convient de lire le passage :

Comme on a montré que cette perception est spirituelle, à celui qui nie la perception des sens par un milieu nous disons que parmi les intentions (ma'ânî) que l'âme perçoit grâce à une perception spirituelle, certaines sont universelles (kullâ), et elles sont intellectuelles (ma'qûlâ), et certaines sont particulières (juz'â), et elles sont sensibles. Pour ce qui est de ces deux classes d'intentions (ṣanfân min al-ma'ânî) la perception qu'en a l'âme appartient manifestement soit à une seule des manières spirituelles, soit aux deux. Et si c'était d'une seule manière, alors les intentions universelles et les particulières seraient perçues d'une seule et même manière, et cela est absurde. Et comme il en va ainsi, l'âme perçoit les intentions universelles d'une manière, et les particulières d'une autre. Quant aux

intentions universelles, l'âme les perçoit d'une perception qui n'a rien de commun avec la matière, c'est pourquoi elle n'a pas besoin, dans ce cas, d'un milieu. Quant aux intentions particulières, l'âme les perçoit par des choses qui ont un rapport aux choses particulières, c'est à dire le milieu. Si ce n'est pas le cas, alors les intentions qu'elle a perçues seraient universelles, non particulières. L'existence (wujûd) des formes dans les milieux est d'un mode intermédiaire entre le spirituel et le corporel. En effet l'existence des formes en dehors de l'âme est tout à fait corporelle, leur existence dans l'âme est tout à fait spirituelle, leur existence dans le milieu est à mi-chemin entre l'existence spirituelle et la corporelle.<sup>13</sup>

En général, précise encore Ibn Rushd, les sens ont besoin des organes et des milieux parce que leur perception est individuelle et spirituelle, la perception spirituelle et universelle en revanche n'a besoin ni d'organes ni de milieux. Le passage du corporel au spirituel, en effet, ne peut pas se faire directement, ces deux natures étant opposées: c'est pourquoi il faut un milieu, qui sera d'autant plus efficace qu'il est plus subtil.

L'argument 3.2 est désormais réfuté : il ne serait valable que dans le cas d'une réception corporelle.

La classification des formes spirituelles envisagée par Ibn Rushd implique une forte position doctrinale. Dans le processus de la connaissance, le passage le plus difficile se fait au moment de la perception sensorielle, c'est à dire l'appréhension de la forme, qui implique sin transfert de l'extérieur à l'âme, du corporel au spirituel, du matériel à l'immatériel, de l'objet individuel à la forme particulière. La perception sensorielle est donc le principal passage qualitatif de la connaissance: la forme laisse son existence corporelle pour acquérir une existence spirituelle, immatérielle, à l'intérieur de l'âme. Cette existence connaît, à son tour, plusieurs degrés, mais il n'implique plus aucun changement qualitatif: cette même existence spirituelle appartient et aux formes particulières et aux formes universelles. L'objet des sens internes – ou bien la forme dans le sens commun, ou bien l'image dans la faculté imaginative, ou bien l'intention dans la mémoire, est spirituel, comme sont spirituels les intelligibles.

Cet emploi du mot 'spirituel' est bien particulier. Il ne s'agit pas du *pneuma* des stoïciens, qui serait matériel, ni de celui des médecins – Galien, puis Avicenne - qui reste corporel, bien que subtil et proche du milieu.

La même notion de 'spirituel' se trouve déjà dans la troisième partie du *Régime du Solitaire* de Ibn Bâjja.

---

<sup>13</sup> EDS, A 24-6 (=Bdw 202-3) / L 30-33. Dans ce passage, ainsi que dans les passages qui suivent, qu'il s'agisse de ceux de Ibn Rushd ou de ceux de Ibn Bâjja, je souligne les termes significatifs récurrents.

## Correspondances entre l'*Építome du De Sensu* de Ibn Rushd et le *Régime du Solitaire* de Ibn Bâjja

Dans la troisième partie du *Régime du Solitaire*, 'Discours sur les formes spirituelles', Ibn Bâjja fait d'abord une brève histoire du terme:<sup>14</sup> dans la langue arabe, dit-il, le terme 'esprit' est synonyme du terme 'âme', mais plusieurs sens techniques sont possibles:

- Parfois, les philosophes appellent 'esprit' l'organe psychique premier, la chaleur innée. C'est le sens médical, qui distingue trois esprits: l'esprit naturel ou nutritif, l'esprit sensible et l'esprit moteur.

- Parfois c'est l'âme qui est appelée 'esprit', non en tant qu'elle est âme, mais en tant qu'elle est âme motrice, l'âme et l'esprit étant deux par la définition et un par le sujet. De ce second sens du mot 'esprit' vient le terme 'spirituel' désignant les substances immuables qui meuvent les constellations.

En effet, commente Ibn Bâjja, plus une substance est loin de la corporalité, plus elle mérite le nom de 'spirituel'. Les substances les plus dignes d'être nommées 'spirituelles' sont l'intellect agent et les substances qui meuvent les corps célestes.

Après cette brève doxographie, Ibn Bâjja commence par définir le sens du terme 'spirituel' tel qu'il va l'utiliser dans l'expression clé de sa doctrine: 'forme spirituelle'.

Il existe, explique-t-il, quatre classes de formes spirituelles:

- Les formes des corps célestes. Ces formes ne sont corporelles sous aucun aspect. Il n'en parlera plus dans le *Régime*.

- L'intellect agent et l'intellect acquis. Ils n'ont de relation à la matière que parce que l'intellect acquis perfectionne les intelligibles matériels, et que l'intellect agent les produit.

- Les intelligibles matériels. Ces formes ont une relation à la matière puisque en soi elles ne sont pas spirituelles, mais existent dans la matière.

- 'Les intentions existant dans les facultés de l'âme, à savoir les intentions qui existent dans le sens commun, dans la faculté imaginative et dans la mémoire'.<sup>15</sup>

Seuls l'intellect agent et les intelligibles, écrit Ibn Bâjja, sont proprement spirituels: il les appellera 'spirituels généraux', alors que les formes existant dans le sens commun sont appelées 'spirituelles spécifiques'. Les formes spirituelles générales, précise Ibn Bâjja, ont une seule relation spécifique, avec le sujet qui les 'intelligent'. En revanche, les formes spirituelles spécifiques ont deux relations: l'une, spécifique, avec les sensibles, l'autre, générale, avec les sens qui les perçoivent. Le traité *Sur le sens et le sensible*, même sans introduire de classification spécifique, étudie précisément les formes spirituelles en tant que choses naturelles, c'est à dire en tant que causes du mouvement perceptif.

---

<sup>14</sup> Cf. Fakhri p. 49-51.

<sup>15</sup> Fakhri p. 49.



Ibn Bâjja évoque ensuite encore deux éléments qui seraient traités dans le *Livre du Sens*: premièrement, les formes existent dans les sens internes selon différents degrés de spiritualité, degré minimal dans le sens commun, degré maximal dans la mémoire, absolu dans la faculté rationnelle; deuxièmement, dans les sens internes la spiritualité coexiste avec un certain degré, inversement proportionnel, de corporéité, non en tant que matière, mais en tant que relation à la matière.

Ces affirmations sont reprises dans le traité, par moments, les ressemblances aux formules d'Ibn Rushd sont évidentes. Que l'on compare par exemple le passage de Ibn Rushd cité auparavant avec le passage suivant d'Ibn Bâjja:

La forme (*ṣūra*) de tout corps susceptible de génération et corruption possède trois dégrés (*marâtib*) d'existence: 1. spirituel général (*al-rûḥāniyy al-'amma*), et ce sont les formes intellectuelles, à savoir, l'espèce; 2. la forme spirituelle propre (*al-khassa*); 3. la forme corporelle. Quant à la (forme) spirituelle propre, elle a trois dégrés: 1. son intention (*ma'nâ*) existant dans la faculté de la mémoire, 2. la description (*rusm*) existant dans la faculté imaginative, 3. le simulacre (*al-ʿanam*) qui apparaît dans le sens commun. Car parmi les formes il y en a de propres et il y en a de générales. Les formes générales sont intellectuelles et universelles, et les formes propres sont pour certaines spirituelles et pour d'autres corporelles.<sup>16</sup>

Que l'on compare encore ce passage avec un autre texte d'Ibn Rushd:

...la chose sensible possède deux formes: une forme spirituelle – et c'est la forme qui la reproduit – et une forme matérielle – et c'est la forme de la chose sensible même, non la forme qui la reproduit. Et la forme qui la reproduit n'en est que plus spirituelle, parcc qu' elle est plus proche de la nature de l'universel que la forme de la chose réelle.<sup>17</sup>

Cette proximité de doctrine et de vocabulaire ressort chaque fois qu'Ibn Rushd parle, dans son traité, des formes spirituelles. Comme chez Ibn Bâjja, la forme, une fois dans l'âme, bien qu'elle soit tout à fait séparée de la matière, n'a pas encore coupé toutes ses relations à la matière. La forme particulière est encore liée aux accidents matériels qui dans le monde en faisaient une forme individuelle. La relation à la matière ne sera annulée que dans une forme universelle, la forme particulière possède encore un certain degré de corporéité dans la mesure où il est possible d'en abstraire quelque chose de plus en plus éloigné de l'objet et de plus en plus proche de la forme universelle, bref, de plus en plus spirituel.

C'est pourquoi la forme dans les sens internes connaît plusieurs degrés:

C'est pourquoi il y a ici cinq dégrés: le premier est corporel, d'une écorce épaisse, c'est la forme sensible en dehors de l'âme. Le deuxième degré est l'existence de cette forme dans le sens commun, c'est le premier des degrés

<sup>16</sup> Fakhri p. 58. Cf. aussi p. 50.

<sup>17</sup> EDS A 81-82 (=Bdw 227-8)/ L 112-113.

spirituels. Le troisième est son existence dans la faculté imaginative et il est plus spirituel que le premier. Le quatrième degré est dans la faculté discriminatoire. Le cinquième est l'existence de la forme dans la faculté remémorative et elle est plus spirituelle, car la faculté remémorative reçoit la pulpe qu'ont distinguée et séparée de l'écorce les trois faculté.<sup>18</sup>

On trouve des correspondances évidentes avec le passage suivant d'Ibn Bâja:

La forme spirituelle possède dans ses objets des degrés, selon qu'elle est plus spirituelle ou moins spirituelle. Les formes qui sont dans le sens commun sont celles d'un moindre degré de spiritualité, et ce sont les formes spirituelles les plus proches des formes corporelles. Pour cela on les qualifie de 'simulacres', et on dit en conséquence que dans le sens commun il y a le simulacre du sensible. Ensuite il y a la forme qui est dans l'imagination, et elle est plus spirituelle et moins corporelle. à elle se rattache l'existence des vertus morales. Ensuite la forme dans la faculté de la mémoire, et elle est le degré extrême des formes spirituelles propres.<sup>19</sup>

Dans le *Livre du Sens et du Sensible* d'Ibn Rushd, cette hiérarchie reste très stricte, à la fois ontologique et physiologique. Ontologique, parce que chaque niveau implique un objet différent et, pour cela, une faculté différente.<sup>20</sup> Physiologique, parce que dans la hiérarchie la faculté la plus spirituelle souffre du dysfonctionnement de celle moins spirituelle<sup>21</sup> – ce dernier phénomène ne s'explique que parce que, à chaque niveau psychique, la faculté inférieure est le substrat de la supérieure.

Cette hiérarchie fonde chez Ibn Rushd les trois processus principaux de la vie sensible, à savoir perception, souvenir et rêve. Toutes les occurrences du mot *rûhânîy / spiritualis* au cours du traité s'expliquent dans cette perspective.

Comme on l'a déjà vu, la perception est pour Ibn Rushd l' 'analyse' de la forme, à savoir son abstraction progressive, de l'état le moins spirituel à l'état le plus spirituel, en revanche le souvenir est 'synthèse' de la forme, c'est à dire sa reconstitution progressive. Le souvenir n'est achevé qu'une fois retrouvées toutes les relations de la forme à la matière, c'est-à-dire, une fois que la forme particulière est devenue à nouveau une forme individuelle.<sup>22</sup> Cela, affirme Ibn Rushd en cohérence avec son système, sera plus facile pour les formes les moins détachées de la matière, et plus difficile pour les formes les plus spirituelles.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> EDS A 42-43 (=Bdw 211)/ L 58-9. Voir aussi EDS A 30 (=Bdw 205) / L 38-9.

<sup>19</sup> Fakhri p. 62.

<sup>20</sup> EDS A 41 (=Bdw210-11) / L 56.

<sup>21</sup> EDS A 44-5 (=Bdw 212) / L 62.

<sup>22</sup> Pour la perception et la mémoire comme étant respectivement l'analyse et la synthèse d'un donnée sensible cf. C. DI MARTINO, 'La memoria'.

<sup>23</sup> EDS A 47-8 (=Bdw213) / L 66.

Evidemment le domaine spirituel, où la forme entre au moment de la perception, n'existerait pas sans le monde extérieur. En effet, il prend son origine dans le monde extérieur, qu'il reproduit; chaque objet, dit Ibn Rushd, a deux formes: la forme matérielle qui est celle de la chose sensible, dite aussi 'intention individuelle réelle', et la forme spirituelle, qui la reproduit de manière plus spirituelle. La faculté imaginative semble hésiter entre ces deux formes: le plus souvent, elle présente l'intention-imitation, qui est plus spirituelle parce que plus proche de l'universel que la forme de la chose réelle: c'est ce qui reproduit l'imagination quand reçoit une intention intelligible, par une réception spirituelle, certes, mais forcément particulière, car l'imagination est une faculté particulière. Parfois, aussi, elle reçoit cette intention universelle d'une façon corporelle, à savoir quand les organes des sens sont affectés comme par une perception réelle: par exemple celui qui a une vision pendant le sommeil voit la forme même de la chose, comme dans la perception réelle, et non son imitation.<sup>24</sup>

La distinction entre spirituel et corporel, bien que très marquée du point de vue qualitatif, est très faible dans la vie de l'animal. Le sens hésite entre une existence spirituelle, lorsque il est en puissance, et donc compris tout entier à l'intérieur de l'âme, et une existence corporelle lorsqu'il est en acte, conjoint et assimilé au sensible.<sup>25</sup>

Grâce à cette ambivalence, le sens commun est chargé de séparer, au moment de l'entrée de la forme dans l'âme, spiritualité et corporalité.<sup>26</sup>

En état de sommeil, toutes les relations au monde matériel sont coupées, car l'âme ne peut y accéder qu'à travers les organes, qui à ce moment se reposent. La classe des sens internes, dit Ibn Rushd, 'en profite', l'action de l'imaginative devient plus parfaite et plus spirituelle.<sup>27</sup> Ibn Rushd nous en donne la raison dans le texte suivant:

On a montré que l'intellect ne dote que des perfections premières les facultés particulières de l'âme, je veux dire les cinq sens et la faculté imaginative. En effet ce qui les dote des perfections dernières n'est rien d'autre que les sensibles. Et dans cette perception spirituelle qui advient dans le sommeil, ou dans un état semblable, (l'intellect) dote l'âme imaginative de la perfection dernière.<sup>28</sup>

Aristote dans *De Anima*, II,5 avait distingué de façon énigmatique deux niveaux du couple puissance / acte: un homme est dit savant parce que le genre des humains a la capacité d'apprendre une science, et c'est le premier niveau de puissance; il est aussi dit savant parce que il a appris une science, et c'est le deuxième. De même, quand un homme, qui en a la capacité, a appris une science,

---

<sup>24</sup> EDS A 79-80 (=Bdw 227) / L 112-3.

<sup>25</sup> EDS A 53 (=Bdw 215) / L 76-7.

<sup>26</sup> EDS A 47-8 (=Bdw 213) / L 66.

<sup>27</sup> EDS A 83 (=Bdw 228) / L 114.

<sup>28</sup> EDS A 80-81 (=Bdw 227) / L 110. Voir aussi la suite EDS A 81-2 (=Bdw 227) / L 112-13.

c'est le premier niveau d'actualisation ou perfection, pendant qu'il l'exerce, c'est la perfection dernière. Dans le cas des facultés, l'être humain possède, en tant que doué d'une âme, la capacité de percevoir et d'exercer ses facultés cognitives, et c'est la première perfection. L'intellect lui donne sa perfection première, dit Ibn Rushd. Normalement, les sensibles sont le moteur des sens, ils font passer les sens de la puissance à l'acte, au moment de la perception: c'est leur perfection dernière. Dans le cas du sommeil, précise Ibn Rushd, cette perfection dernière est produite elle aussi non par les sensibles du monde externe, mais par l'intellect même.<sup>29</sup>

C'est pourquoi le rêve est le moment le plus favorable à la prophétie, car la conjonction avec l'intellect agent et les intelligences célestes, c'est à dire les substances spirituelles par excellence, est plus facile.<sup>30</sup>

Mais la prophétie pose des problème qu'on ne peut pas résoudre ici. Comment un individu particulier peut-il recevoir des notions universelles? Comment l'intellect agent peut-il communiquer à l'imagination d'un individu les savoirs suffisants pour prévoir des événements futurs? L'étude des rapports entre spirituel et corporel, de l'aveu de Ibn Rushd lui-même, ne peut pas résoudre le mystère d'une communication entre universel et particulier, entre le divin et l'humain.

## Deux remarques sur Albert le Grand

Parmi les latins, Albert le Grand apprécie particulièrement l'*Epitomé du De Sensu* d'Ibn Rushd. Limitons-nous ici à signaler deux passages où l'emploi du mot *spiritualis* par Albert le Grand dérive, semble-t-il, directement du sens rushdien du terme *rûhânîy*, qui est propre à la tradition arabe des *Parva Naturalia* et qui s'est perdu dans la tradition latine.

- Dans la *Summa de Creaturis*, Albert fait attention à distinguer pour la forme sensible trois étapes d'existence: un *esse materiale in obiecto*, qui est en acte, un *esse spirituale tantum in sensu*, lui aussi en acte, et un *esse sensibile* en puissance *in medio*:

...in tribus sensibus qui sunt per medium extrinsecum, sensibile aliud habet esse in objecto, et in medio, et in sensu. In objecto enim habet esse materiale: in sensu autem habet esse spirituale tantum: in medio vero sensibile... colores, soni et odores in aere sunt sicut in transitu et in via... sensibile in medio sicut in medio,

---

<sup>29</sup> Cette perception totalement spirituelle, qui advient normalement pendant le sommeil, peut arriver aussi en état de veille: il s'agit alors de visions, d'hallucinations, d'un état de maladie des sens. La même mécanique semble pouvoir expliquer la prophétie à travers les rêves, bien que Ibn Rushd s'interroge sur ce point sans savoir donner une réponse définitive.

<sup>30</sup> EDS A 58 (= Bdw 218) / L 83. Voir aussi EDS A 86 (= Bdw 229) / L 117-8 et A 87 (= Bdw 230) / L 119.

non est nisi secundum potentiam et viam et transitum... in sensu autem et ojecto secundum actum.<sup>31</sup>

Cette distinction, Albert ne pouvait la lire ni chez Aristote, ni chez Avicenne, ni chez l'Averroès du *Grand Commentaire du De Anima* non plus.<sup>32</sup>

- Dans sa paraphrase des *Parva Naturalia*, Albert n'est pas satisfait de la manière dont les auteurs latins avant lui ont étudié la faculté de la mémoire. Il commence son exposé du *De Memoria* par remarquer que 'presque tous les auteurs latins sont restés dans l'erreur pour ce qui est de la connaissance de ces deux facultés, qu'on appelle *memoria* et *reminiscentia*, en raison du caractère obscur des paroles d'Aristote'. Il lui semble donc nécessaire, avant de continuer avec la doctrine d'Aristote, d' 'exposer clairement la doctrine des Péripatéticiens', (*primo volumus ponere planam de memoria sententiam Peripateticorum*). Or les 'Péripatéticiens' ne sont autres que Ibn Sîna et Ibn Rushd, et à Albert consacre leur notions de mémoire le premier paragraphe de son traité. Lorsqu'il cite Ibn Rushd, il se référant à l'*Epitome du De Sensu*, qui contient, à son avis, une analyse 'élégante' des sens internes, *dicit Averroes eleganter*, et il loue la hiérarchie des facultés par niveau de spiritualité.

...dicit Averroes eleganter in hujus libri commento quinque loca apprehensivorum organorum esse in capite: quorum unus est exteriorum organorum, quem vocat valde corporalem duri corticis... secundus autem locus est sensus communis, qui prius est locorum spiritualium... imaginatio... est spiritualior quam sensus communis... quartus locus est in organo virtutis distinctae... quintus est in organo virtutis memorativae: et ille locus est magis spiritualis inter omnes, quia recipit medullam ejus quod tres vires sensus, scilicet communis et imaginativa et distinctiva distinxerunt.<sup>33</sup>

Même si, en superposant certains passages du *Grand Commentaire*<sup>37</sup>, il se méprend sur le sens du mot *spiritualis*, car il l'attribue non pas à l'existence des formes dans les facultés, mais aux 'lieux', à savoir les sièges des facultés (*loca apprehensivorum organorum in capite*), la référence à la doctrine de l'*Epitomé* est claire, en ce que la mémoire reçoit, *recipit*, les formes de la manière la plus spirituelle, à savoir elle perçoit la 'pulpe' des sensibles.

## Conclusion

Certains aspects doctrinaux et lexicaux de l' *Epitome du De Sensu* d'Ibn Rushd ont donc des correspondances significatives avec le *Régime du Solitaire* de

---

<sup>31</sup> Cf. Albert le Grand, *Summa de Creaturis*, dans *Opera omnia*, éd. BORGNET, tome 35, Paris 1896, p. 300-301.

<sup>32</sup> Voir textes cités dans la Conclusion.

<sup>33</sup> Cf. Albert le Grand, *Parva Naturalia*, dans *Opera omnia*, éd. BORGNET, tome 9/1, Paris 1890, p. 98.

Ibn Bâjja. On a pu remarquer en particulier que les deux auteurs sont très proches en les points suivants:

- L'opposition forme matérielle / forme spirituelle. Chez les deux auteurs la première se réfère à l'existence de la forme dans l'objet, la deuxième à son existence dans les sens internes. Cependant, seul Ibn Rushd se préoccupe de signaler que l'existence de la forme dans le milieu est à mi-chemin entre les deux.

- L'utilisation du terme 'spirituel' comme 'non corporel', mais non forcément comme 'universel'.

- L'attribution, qui en dérive, du terme 'spirituel' à la fois aux formes particulières et aux formes universelles.

- La prééminence de la mémoire, bien que seul Ibn Rushd lui attribue expressément la capacité de 'recevoir' et 'percevoir' la forme et non seulement de la conserver.

- L'utilisation du terme *ma'nâ* pour indiquer l'objet des sens internes.

- La division des sens internes en 'classes' selon les différents 'degrés' de 'spiritualité'.

Il est désormais établi que dans les *Parva Naturalia* arabes les sens internes sont appelés 'facultés spirituelles' et qu'il existe un rapport particulier entre ce qui est appelé le *ma'nâ* des choses et la faculté de la mémoire. Mais pour le reste, les deux auteurs dépendent-ils directement, l'un et l'autre, du texte arabe du *De sensu*, ou bien Ibn Rushd dépend-il plutôt de Ibn Bâjja?

Ce qui est certain, si le jeune Ibn Rushd soutient une position proche d'Ibn Bâjja, l'Ibn Rushd du *Grand Commentaire du De Anima* a changé d'avis. En effet, le sens du mot spirituel proche d'Ibn Bâjja n'est propre, parmi les oeuvre d'Ibn Rushd, qu'à l'*Epitome du De Sensu*; par la suite, il disparaît. Dans la *Paraphrase du De Anima* il n'y a aucune occurrence du terme, tandis que dans le *Grand Commentaire* le sens du mot a été expressément changé, 'spirituel' se référant au milieu de la perception, avec une claire évocation du diaphane:

...color habet duplex esse, scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaphano (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum.<sup>34</sup>

Le sens du mot 'spirituel', ici proche de l'optique et qui évoque les discussions sur le diaphane, change de contexte: dans le *Grand Commentaire* Ibn Rushd donne par trois fois une hiérarchie des sens, du moins spirituel au plus spirituel, mais cette hiérarchie a perdu la signification et les implications qu'elle avait dans l'*Epitome* et on pourrait désormais la lire dans un sens médical, comme si le *spiritus* était une sorte de diaphane intérieur.

---

<sup>34</sup> Voir Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, éd. F.S. CRAWFORD (*Corpus Commentariorum Av. In Arist.*, VI/1), Cambridge 1953, C 97 p. 277,28-33 cf. aussi C 76 p. 246. Dans sa paraphrase du chap. II.7 du *De Anima* II.7 Albert cite la formule averroïste *color habet duplex esse*, mais ensuite il précise que l'*esse* de la couleur dans le diaphane est *formalis*. cf. Albert le Grand, *De Anima*, II.3.7, Stroick p. 109.

En conclusion, le mot 'spirituel' tel qu'il est employé dans l'*Epitome du De Sensu* établit une continuité entre les sens internes et l'intellect, toutes des facultés spirituelles. Il établit la grande coupure du processus de la connaissance au moment de la perception sensorielle. Toute comme pouvait le penser Ibn Bâjja, en identifiant, comme il le faisait, intellect matériel et formes imaginatives. Le sens du mot *spiritualis* dans le *Grand Commentaire* n'est que l'un des signes que l'opinion d'Ibn Rushd a changé. En effet, l'existence de la forme dans le milieu, ainsi que dans le sens interne est spirituelle, un diaphane extérieur et un diaphane intérieur sont continus, et la coupure réside plutôt entre les sens et l'intellect. On se trouve là devant la noétique adulte d'Ibn Rushd, l'une des théories de l'âme les plus célèbres et les plus étudiées de l'histoire de la philosophie.