



Le rêve © Calligraphie de Karim Jaafar

# LE CORPS ET L'ESPRIT DANS LA PHILOSOPHIE ARABE

LE DÉVELOPPEMENT DE LA MÉDECINE À L'ÂGE CLASSIQUE DE L'ISLAM D'UN CÔTÉ, ET LA SURVIVANCE EN ORIENT, À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE, DE TRADITIONS ANTIQUES ARABES, PERSES ET GRÉCO-ROMAINE A DONNÉ UNE TOURNURE PARTICULIÈRE À LA RELATION ENTRE LE CORPS ET L'ESPRIT, UNE RELATION NETTEMENT DISTINCTE DE CELLE QUI A PRÉVALU DANS LE CHRISTIANISME. EN EFFET, L'ABSENCE DE LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL A CONDUIT À CONSERVER LES ENSEIGNEMENTS PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX SUR LE COMBAT DES PASSIONS TOUT EN RENONÇANT AU MONACHISME ET AU CÉLIBAT QUI A CARACTÉRISÉ LA SPIRITUALITÉ DANS LE CHRISTIANISME. LA PARTICULARITÉ DE LA LITTÉRATURE SPIRITUELLE DE L'ISLAM RÉSIDE DONC DANS LE FAIT QU'ELLE CHERCHE À MAINTENIR UN ÉQUILIBRE ENTRE LE CORPS ET L'ESPRIT, LA SATISFACTION DES DÉSIRS CORPORELS POUVANT ÊTRE À CE TITRE LA CONDITION OU LE CHEMIN MENANT À LA SPIRITUALITÉ. LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONNAISSANCE DU CORPS HUMAIN DANS LA CIVILISATION DE L'ISLAM CLASSIQUE A CONDUIT À LA MISE EN PLACE D'UNE VÉRITABLE RÉFLEXION SUR LE LIEN ENTRE POLITIQUE ET MÉDECINE. AL FÂRÂBÎ ÉTABLIT UN LIEN TRÈS FORT ENTRE PARADIGME CORPOREL ET REPRÉSENTATION DE LA POLITIQUE PARFAITE. REPRENANT LA REPRÉSENTATION HIPPOCRATIQUE DE LA SANTÉ COMME UN ÉQUILIBRE ENTRE LES QUATRE HUMEURS ET DE LA MALADIE COMME UNE RUPTURE DE L'ÉQUILIBRE HUMORAL, AL FÂRÂBÎ TRANSPOSE LE MODÈLE CORPOREL À LA DIRECTION DE LA CITÉ QUI PEUT ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME SAINTE OU MALADE.

## DÉFINITIONS

De la même manière qu'il existe, en français, deux termes pour renvoyer à ce qui s'oppose au corps, à savoir le mot « esprit » et le mot « âme », la langue arabe dispose également de deux termes, *rûh* et *nafs*. Le premier est issu d'une racine (RWH) qui renvoie à l'idée de souffle, de repos, de quelque chose de spacieux et d'aéré. Si le terme de « *rûh* » désigne le souffle vital, l'esprit qui anime l'homme, l'adjectif « *rûhânî* » renvoie à tout ce qui est spirituel et immatériel. C'est ainsi qu'Ibn Bâjjja (l'Avempace des Latins, né vers 1080 et mort en 1138), emploie dans son œuvre majeure, le *Gouvernement du solitaire*, l'expression de « *suwar rûhâniyya* » afin de désigner les formes spirituelles émanant des facultés de l'âme, comme les formes correspondant aux sens de celles des intelligibles. Il précise que si les deux termes sont synonymes, le mot « *rûh* » renvoie précisément à tout ce qui joue le rôle d'un moteur, d'un mobile capable de faire mouvoir, comme les substances immobiles qui meuvent d'autres substances qui seraient forcément des

corps, puisque « tout corps est mobile »<sup>1</sup>. Le problème rebondit toutefois du fait que les analyses que présentent les philosophes arabes ne vont pas toujours dans le sens d'une adéquation du terme de « *rûh* » avec tout ce qui est immatériel. Ce problème se pose notamment lorsqu'il s'agit de distinguer le mot *rûh* du mot *nafs*, car, en l'occurrence, c'est plutôt le mot *nafs* qui devient le support de cette immatérialité, alors que le mot *rûh* est utilisé pour désigner l'esprit qui anime le corps et qui est d'après certains auteurs, notamment ceux qui sont influencés par les traités de médecine et d'anatomie, un corps subtil logeant à l'intérieur du corps humain.

Issu de la racine NFS, le mot *nafs* renvoie, lui aussi, à l'idée de respiration, de circulation de l'air dans les artères, mais il se distingue de *rûh* par le fait qu'il désigne le soi, le même, la personne; il ne se limite pas ainsi à renvoyer à l'âme en tant qu'ensemble de facultés ou principe de vie, mais ouvre, au-delà de ce sens biologique

et spirituel, sur l'identité de la personne, son ipséité ou sa «mêmeté». La tentative la plus aboutie pour distinguer les deux termes qui sont souvent employés de manière interchangeable est due à un philosophe du IX<sup>e</sup> siècle, Qustâ ibn Lûqâ (m. en 912) dans son épître intitulée *De la divergence entre l'âme et l'esprit*. Dans la conclusion de ce texte, il affirme que le *rûh* est un corps qui est contenu dans le corps humain et qui disparaît avec la mort de l'individu, alors que le *nafs* qui, n'est pas une substance corporelle, possède des actions qui, au sein du corps peuvent s'arrêter (c'est le cas lors du sommeil), sans que cela n'entraîne sa disparition. L'âme (*nafs*) a donc une certaine autonomie par rapport au corps et c'est elle qui utilise l'esprit qui anime le corps humain pour mouvoir ce dernier. Si l'esprit animal peut être considéré comme un moteur ou cause du mouvement, cela ne peut se faire, d'après Qustâ ibn Lûqâ, que par l'intermédiaire de l'âme. Son exposé qui est très fidèle aux descriptions physiologiques en vogue chez les médecins arabes de l'époque médiévale stipule que les actions de l'âme dépendent de ce corps subtil qui est le *rûh*, localisé dans le cœur et le cerveau. Les actions les moins subtiles, celles qui concernent la vie, le pouls et la respiration se trouvent dans le cœur où nous trouvons un corps proche de l'air du point de vue de la finesse et de la subtilité; viennent ensuite les actions des facultés mentales (sensation, imagination, pensée, réflexion) qui sont réparties dans la cavité crânienne, de l'avant à l'arrière<sup>2</sup>.

Quant au corps, il se dit de quatre manières différentes, «*jirm*», «*jism*», «*jasad*» et «*badan*». Provenant d'une racine (JRM) qui renvoie au fait de couper, le premier terme décrit le corps en tant qu'il possède des dimensions finies et limitées. Rarement employé pour le corps humain, son usage est très fréquent pour parler des corps célestes (*al-ajrâm al-samâwiyya*), notamment

au pluriel. La raison justifiant l'utilisation de ce terme pour les corps célestes réside dans le fait que le mot «*jirm*» désigne les dimensions arrêtées d'une chose qui n'est donc plus susceptible d'augmentation ou de diminution. Chaque corps céleste est définitivement tel qu'il est depuis sa formation. Le deuxième terme, «*jism*» provient d'une racine (JSM) signifiant le fait que la chose soit rassemblée et unie. D'où l'emploi du mot «*jasim*» pour renvoyer à l'homme corpulent et «*jasâma*» pour dire la corpulence. «*Jasad*», quant à lui, renvoie au même sens qu'il particularise dans la mesure où il désigne le sang qui circule dans cet ensemble réuni qu'est le corps, également marqué par sa densité (*kathâfa*). Ainsi, s'il est possible de parler de «*jism*» pour un objet fabriqué (une chaise, un lit), le mot «*jasad*» ne s'applique qu'à l'être possédant un corps dans lequel circule le sang (animaux, hommes). Enfin, le mot «*badan*» spécifie encore le sens de «*jasad*» dans la mesure où il renvoie non pas à tout le corps avec les membres, mais plutôt au tronc. Cette richesse se lit clairement dans les textes des philosophes arabes qui, selon le sujet traité ou le point démontré, utilisent l'un ou l'autre de ces termes. Averroès, par exemple, utilise le plus souvent le mot «*jism*» dans son *De anima*, ce terme étant commun à tous les corps, alors qu'Al Fârâbî emploie plutôt *badan*, comme dans les *Aphorismes politiques* ou dans le *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Le traité d'Ibn al-'Ibrî intitulé *Discours abrégé sur l'âme humaine* est le texte qui traduit le plus cette richesse puisque l'auteur emploie les trois termes (*jism*, *jasad*, et *badan*) selon l'objet de sa démonstration. Ainsi, lorsqu'il établit la non-corporéité de l'âme, il dit qu'elle n'est pas un *jism*, alors que lorsqu'il parle de l'union ou de la séparation de l'âme et du corps, il emploie les deux autres mots parce qu'ils sont spécifiques à l'homme ou l'animal de manière générale.

## Bibliographie

- > ANAWATI.G., *La notion de «Péché originel» existe-telle dans l'Islam ?*, *Studia Islamica*, N° 31, 1970.
- > AL FÂRÂBÎ, *Fusûl muntaza'a, Aphorismes choisis*, traduit et commenté par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003.
- > IBN BÂJJA (Avempace), *Kitâb al-nafs (le Livre de l'âme)*, dans Les Cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique II, sous la direction de M. M. Aozade, Fès, Centre des Etudes Ibn Rushd, 1999.
- > IBN BÂJJA, *Tadbîr al-mutawahhid*, dans M. Fakhri, Ibn Bâjja, *Opera metaphysica*, Beyrouth, Dâr al-nahâr, 1991.
- > IBN RUSHD, *Talkhîs Kitâb al-nafs*, Le Caire, al-Majlis al-a'lâ li l-thaqâfa, 1994.
- > AL KINDÎ, *Épître relative aux propos sur l'âme*, traduit par S. Mestiri et G. Dye, dans *Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, Paris, Fayard, Bibliothèque Maktaba, 2004.
- > MISKAWAYH, *Traité d'éthique*, traduit par M. Arkoun, Damas, Institut français de Damas 1969.
- QUSTÂ IBN LÛQÂ, *Risâla fi l-farq bayna al-nafs wa l-rûh, (Épître sur la différence entre l'âme et l'esprit)*, dans L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho, *Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911.
- > IBN SÎNA, *Kitâb al-shifâ al-fann al-sâdis mina l-tabîyyât*, dans *Psychologie d'Ibn Sîna d'après son œuvre Kitâb al-Shifâ*, édité et traduit par J. Bakos, Prague, Académie tchécoslovaque des sciences, 1956.
- > IBN SÎNÂ, *Risâla fi l-akhlâq*, dans *Tis rasâil fi l-hikma wa l-tabîyyât*, Beyrouth, Dâr Qâbis, 1986.

## MÉDECINE CORPORELLE, MÉDECINE SPIRITUELLE

L'éthique est sans doute l'un des lieux classiques où se déploient dynamiquement les liens entre le corps et l'esprit. Le développement de la médecine à l'âge classique de l'Islam d'un côté, et la survivance en Orient à l'époque médiévale de l'autre, de traditions antiques arabes, perses et gréco-romaines a donné une tournure particulière à la relation entre le corps et l'esprit, nettement distincte de celle qui a prévalu dans le christianisme. En effet, l'absence de la doctrine du péché originel a conduit à conserver les enseignements philosophiques et religieux sur le combat des passions tout en renonçant au monachisme et au célibat qui a caractérisé la spiritualité dans le christianisme<sup>3</sup>. La particularité de la littérature spirituelle de l'Islam réside donc dans le fait qu'elle cherche à maintenir un équilibre entre le corps et l'esprit, la satisfaction des désirs corporels pouvant être à ce titre la condition ou le chemin menant à la spiritualité. La connaissance de soi, la maîtrise des inclinations, et le développement spirituel de l'homme ne sont donc pas synonymes d'une négation du corps ou d'une non-reconnaissance de ses besoins. Au contraire, c'est par la libération de l'énergie corporelle que s'ouvrent les portes du voyage dans les régions de l'esprit. Autrement dit, c'est en se souciant du corps au point qu'il ne constitue plus une gêne pour le sujet, qu'il est possible de se concentrer sur les choses de l'esprit et de cantonner, a posteriori, le corps dans une dimension instrumentale, celle d'aider l'âme à assurer son perfectionnement. L'interdépendance entre les deux formes de développement humain, à la fois corporel et spirituel explique l'usage commun du vocabulaire médical et l'application de la médecine à la fois au corps et à l'esprit. C'est le cas, entre autres, de la *Médecine spirituelle* de Râzî ou de la *Réforme de l'éthique* de Miskawayh et d'Ibn Adiyî qui mobilisent le paradigme médical, pour aborder à la fois le corps et l'esprit. D'autres philosophes comme Averroès, qui était aussi médecin, n'hésitent pas à recourir à l'art médical pour décrire la santé psychologique de l'individu qui est l'équivalent de la santé corporelle. D'après lui, c'est la loi politique et religieuse qui se charge de définir cette santé morale, de la même manière que les médecins interviennent sur le corps<sup>4</sup>. Cette influence du paradigme médical sur le traitement des caractères de l'individu se lit clairement dans la communauté du vocabulaire utilisé pour décrire cette activité de réforme, de redressement, de correction et de soins appliqués à la fois au corps et à l'esprit. Deux

notions fondamentales, *siyâsa* et *tadbîr* sont, en effet, employées pour renvoyer à cette activité de dressage, d'exercices et d'entraînements que l'individu doit pratiquer sur son corps et son esprit afin d'être moralement accompli. Aussi peut-on parler de direction, de gouvernement ou de « politique » de soi (*siyâsat al-nafs, tadbîr al-nafs*) de la même manière qu'on évoque la direction, le gouvernement du corps ou les soins qui lui sont appliqués (*tadbîr al-jasad, siyâsat al-jasad*). Vu son importance dans le domaine politique, cette littérature était fortement mobilisée par les théoriciens du gouvernement, notamment dans le genre des Miroirs des princes où la nourriture, la boisson, les exercices et les soins corporels sont aussi importants que la maîtrise de soi, la justice ou l'atteinte d'un idéal d'excellence en matière de gouvernement des sujets. Le traité d'Al Maghribî, lettré égyptien mort au début du XI<sup>e</sup> siècle, place le gouvernement du corps à la tête des préoccupations dont le gouvernant doit se soucier, et affirme que le gouvernement du corps est à la base des autres sphères gouvernementales (gouvernement de l'âme, gouvernement des proches et gouvernement de l'ensemble des sujets). Al Maghribî explique comment le fait de négliger les exercices corporels en se plongeant dans la mollesse procurée par un statut princier a des conséquences néfastes sur le gouvernement des sujets et peut créer chez le roi de mauvaises dispositions le rendant injuste ou impuissant<sup>5</sup>.

Dans l'*Épître sur l'éthique*, Avicenne précise, dans le sillage d'Aristote, que c'est le juste milieu qui garantit aux actions d'atteindre le caractère louable (*al-khuluq al-mahmûd*)<sup>6</sup>. Dans la mesure où il affirme que tous les traits de caractères, qu'ils soient beaux ou laids sont de l'ordre de l'acquis, Avicenne estime que l'âme est capable de faire disparaître ou d'acquérir volontairement un caractère quelconque. La médecine du corps joue donc le rôle de paradigme pour la médecine. « Lorsque les actions correspondant au juste milieu sont acquises, il faudrait alors les conserver; si elles ne le sont pas, il faudrait les acquérir, et cela se produit par l'équilibre en matière de nourriture, de fatigue, de repos et toutes les choses connues dans l'art médical »<sup>7</sup>. Ce rôle paradigmatique du corps se confirme par la nature de la méthode qu'on doit utiliser pour atteindre le juste milieu et qui n'est autre que la méthode du soin par les contraires, préconisée dans la médecine antique. En effet, si le médecin constate



L'auteur

**Makram Abbès**, ancien élève de l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud, est actuellement maître de conférences à l'ENS de Lyon. Il mène des travaux sur la philosophie morale et politique en Islam, notamment sur les thèmes de la guerre et du gouvernement. Il a récemment publié *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, collection « Philosophies », 2009. Il a été nommé en 2010 membre junior de l'Institut Universitaire de France (IUF).

## Autres époques, Autres lieux

### Le corps dans le Christianisme et d'autres religions

Le Christianisme, comme toutes les autres religions, est porteur de traditions qui peuvent, bien sûr, évoluer et s'adapter aux nouvelles conditions de vie. L'appréciation du corps humain n'échappe pas au poids de ces traditions et il est soumis à des règles, des usages et des tabous.

Dans le Christianisme (et le Judaïsme) le corps est instrument de travail et victime du péché originel: «tu travailleras à la sueur de ton front» et «tu enfanteras dans la douleur»...

Le corps est une enveloppe charnelle que prend le Christ pour partager les faiblesses humaines. Le corps est mortel, à l'image de la condition terrestre, il vieillit puis finit par disparaître («tu es poussière...»). Le corps est soumis aux tentations («la chair est faible»); il ne peut être ni valorisé ni glorifié. En revanche l'âme immortelle est le but ultime du Christianisme, elle doit être sauvée par la foi en Dieu.

La notion de péché originel justifie les pénitences, les jeûnes voire parfois les mortifications (dans les processions de pénitents flagellants...). Certains ordres monastiques imposent une sévère discipline à leurs membres afin de se rapprocher de Dieu.

On trouve des éléments de comparaison dans l'Hindouisme où le corps soumis à des contraintes extérieures doit être contrôlé par des exercices et des privations. Le renonçant, le modèle de l'Hindouisme, soumet son corps à une ascèse rigoureuse, il doit mener une vie solitaire, sans feu, sans demeure fixe, se nourrir d'aliments crus et sauvages ou mendier sa nourriture...

Pour les bouddhistes, le corps est inséparable de l'esprit. Après quelques années d'ascétisme, le Bouddha aurait compris qu'il ne fallait pas maltraiter le corps, la santé du corps et celle de l'esprit vont de pair et sont étroitement liées. Il faut trouver une voie moyenne, raisonnable ni trop ni trop peu... qui n'est pas toujours facile à trouver<sup>1</sup>.

Peu de religions glorifient le corps; il faut étudier des mondes perdus pour en trouver des témoignages. Dans l'Antiquité grecque, si le terme «religion» n'a pas vraiment d'équivalent, on doit respecter les dieux (sans forcément y croire) car la religion est civique et patriotique. Défendre les dieux, c'est défendre la cité. Les fêtes religieuses célèbrent les corps, la beauté physique n'y est pas une vanité. Des concours athlétiques sont organisés dans les grands sanctuaires, les athlètes y concourent nus<sup>2</sup>. Les plus connus sont les Jeux olympiques, célébrés dans le sanctuaire de Zeus à Olympie. La course en armes (ὀπλίτης δρόμος / *hoplitês drómos*) qui clôt les jeux olympiques était la plus spectaculaire. Les coureurs portent un bouclier au bras gauche, un casque et, jusqu'en 450 av. J.-C., des cnémides<sup>3</sup>; ils parcourent deux stades<sup>4</sup>.

Chez les Aztèques, le corps est valorisé pour des raisons diamétralement opposées. Le corps est détenteur de «l'eau précieuse» (le sang) qui est la nourriture nécessaire au dieu Huizilopochtli (dieu-soleil) pour qu'il poursuive sa course dans le ciel. D'où les sacrifices humains largement pratiqués qui ont tant horrifié les conquistadors espagnols et qui ont servi d'alibi aux violences qu'ils ont exercées ensuite sur les Indiens vaincus. Pour les Aztèques, la vie du corps est peu importante, ce qui compte c'est le trépas. La récompense de la victime est de rejoindre le dieu. En 1487, l'inauguration du grand temple de Mexico aurait exigé de 15 à 20000 victimes sacrifiées. Celles-ci étaient fournies par les «guerres fleuries»<sup>5</sup>, mais aussi par des volontaires.

<sup>1</sup> «L'abstinence totale est plus facile que la parfaite modération» selon saint Augustin

<sup>2</sup> La nudité n'est pas choquante pour les Grecs anciens. Dans le monde judéo-chrétien on ne montre pas le corps, c'est une véritable phobie de la nudité qui provient sans doute du texte de la Bible: [avant la Chute: «ils étaient nus tous deux, l'homme et la femme, sans en avoir honte» (Genèse II, 25). Après le péché originel: «Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus; et, ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures» (Genèse III, 7). «Yahvé Dieu fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit» (Genèse IV, 21)].

<sup>3</sup> C'est le protège-tibia de l'hoplite (fantassin grec). Le casque, le bouclier et les cnémides le protégeaient complètement. Cette épreuve athlétique glorifie le citoyen soldat.

<sup>4</sup> Un stade est une unité de mesure qui vaut 192 mètres.

<sup>5</sup> Guerres destinées à faire des prisonniers pour les sacrifices.

que le corps penche vers le froid, il doit le réchauffer et inversement. Pour les caractères de l'âme, il faut fuir les excès tout en se concentrant sur la répétition de l'action qu'on veut acquérir et transformer en habitus (*âda*)<sup>8</sup>. L'individu installe au sein de lui-même une activité dynamique consistant à tirer l'âme des deux côtés du plus ou du moins pour qu'elle soit constamment au milieu. D'autres auteurs fortement influencés par le stoïcisme comme Ibn Al Muqaffa adhèrent aux pratiques de l'examen de conscience dont on trouve les grandes lignes dans cette réflexion de Sénèque : « Il faut appeler [l'âme] chaque jour à la reddition des comptes. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : « De quel mal t'es-tu guérie aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure ? »<sup>9</sup>. Ibn Al Muqaffa exprime en substance la même idée lorsqu'il dit que « l'homme doué de sens doit quereller son âme, lui demander des comptes, la juger, la récompenser et lui infliger un châtement exemplaire »<sup>10</sup>. Le passage d'Ibn Al Muqaffa fait écho également à ces vers pythagoriciens nommés les Vers d'or, et qui était traduit en arabe à l'époque médiévale sous le titre de *Testament en or de Pythagore*<sup>11</sup> :  
*Ne laisse le sommeil tomber sur tes yeux las  
Avant d'avoir pesé tous les actes du jour :*

*En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait, quel devoir ai-je omis ?  
Commence par-là et poursuis l'examen ; après quoi  
Blâme ce qui est mal fait, du bien réjouis-toi.*

D'après Avicenne, cette activité régulatrice sur le plan des caractères éthiques procure à l'âme des félicités distinctes de celles qu'elle atteint grâce à la représentation des intelligibles. Ces félicités sont donc dues à une participation du corps (*mushâraka*), alors que l'activité intellectuelle peut s'en passer. Toutefois, l'agent de ces félicités n'est autre que l'âme rationnelle qui établit avec le corps des rapports de force fondés sur la domination. Cette situation de domination (*hay'a isti'lâ'yya*) lui permet d'obliger le corps à poursuivre le juste milieu dans les actions. « L'âme, conclut Avicenne, a donc deux types de bonheur, celui qui a trait à son excellence propre, et c'est le fait de se transformer en un univers intelligible, et le bonheur qu'elle a du point de vue de son lien avec le corps qui s'obtient par la situation de domination »<sup>12</sup>. L'objectif est d'arriver à l'état de séparation d'avec le corps muni de tempérance pour ce qui est de l'âme désirante et de courage pour ce qui est de l'âme colérique. « Le bonheur humain, rajoute Avicenne, ne peut donc être parfait que par la réforme de la partie pratique de l'âme, ce qui se produit par l'acquisition d'un habitus visant le juste milieu entre deux traits de caractères opposés »<sup>13</sup>.

## DES POLITIQUES DU CORPS AU CORPS POLITIQUE

Le développement de la connaissance du corps humain dans la civilisation de l'Islam classique a conduit à la mise en place d'une véritable réflexion sur le lien entre politique et médecine, où le rôle du chef de la cité est perçu comme celui que joue le médecin au niveau du rétablissement et de la conservation de la santé corporelle. Alors que dans la philosophie politique platonicienne le modèle de la cité parfaite est tributaire d'une représentation de l'âme de l'individu humain, produisant ainsi un modèle politique souvent décrit comme un modèle psychologique. Avec les philosophes arabes et notamment Fârâbî, il va s'établir un lien très fort entre paradigme corporel et représentation de la politique parfaite. Reprenant la représentation hippocratique de la santé comme un équilibre entre les quatre humeurs et de la maladie comme une rupture de l'équilibre humoral, Fârâbî transpose le modèle corporel à la direction de la cité qui peut être considérée comme saine ou malade. La santé civile est donc décrite comme le produit de « l'équilibre des mœurs des habitants et sa maladie la disparité trouvée dans leurs mœurs »<sup>14</sup>. Fârâbî ne développe pas cette comparaison au point de produire une identité de structure entre les quatre humeurs et les parties dont la cité est formée. Rien n'est dit par exemple sur le caractère éthico-politique qui correspondrait au phlegme ou à la bile noire. Cette comparaison ne vaut donc qu'en tant qu'elle informe sur le métier du chef de la cité qui est en définitive semblable à celui du médecin. Surnommé le médecin de la cité, l'homme politique est chargé de produire cet équilibre entre les composantes de la cité et de veiller à ce qu'il ne soit pas rompu à l'intérieur de ce corps. Contrairement à Machiavel qui se sert de ce même modèle humoral pour décrire la guerre civile en tant

que dissension au sein du corps politique semblable au déséquilibre humoral, Fârâbî utilise le modèle médical afin d'insister sur le métier de l'homme politique. Pour être gouvernant, et prétendre assumer cette charge, il y a, affirme-t-il un savoir à assimiler, une pratique à intégrer et une expérience des choses humaines à éprouver. Il n'est pas donné à n'importe quelle personne de prétendre conduire les gens vers la santé civile, de même qu'il n'est pas donné à tout individu de prétendre soigner la maladie ou préserver la santé. « Ainsi le politique et le médecin ont en commun leurs actions et diffèrent quant au sujet de leur art, le sujet du premier étant l'âme, celui du second le corps. Et de même que l'âme est plus éminente que le corps, le politique est plus éminent que le médecin »<sup>15</sup>. Celui qui prétend à l'exercice de cette fonction est donc amené à connaître le corps civil, les moyens de produire la vertu dans les âmes des citoyens, de former un *ethos* qui les prédisposerait à l'excellence, et de combattre les défauts et les vices lorsqu'ils émergent au sein de ce corps. Toutefois, le fait d'affirmer que le souverain est le médecin de la cité cache une différence majeure entre les deux types de médecine, corporelle et politique, car le chef de la cité empiète, par sa *techné* qui se présente comme un art architectonique, sur le domaine du médecin. Si le médecin s'intéresse à produire la santé dans les corps des habitants de la cité indépendamment du fait de savoir comment utiliser ces corps à des fins vertueuses, le chef de la cité possède, lui, cette science et il est donc capable de déterminer la nature des usages qu'il faudrait faire de ces corps, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'engager une guerre. Ainsi se précise le caractère architectonique de la science politique et l'importance du métier de prince, puisque le bon gouvernement implique que ce dernier

ait la maîtrise de deux autres domaines : l'éthique, qui est à la base de la politique, et la noétique, qui détermine la destinée de l'homme et fournit des explications sur la finalité de l'existence civile.

Ce premier usage de l'art médical justifie la présence, au sein des traités politiques de Fârâbî, de longs chapitres consacrés à la science naturelle et plus particulièrement à l'âme. Mais l'usage de l'art médical ne s'arrête pas à ce stade, puisque la représentation de la cité se sert du modèle organiciste pour décrire également les liens de commandement au sein du gouvernement, en partant du sommet, le chef, jusqu'à arriver aux catégories les plus basses dans l'échelle sociale et politique. C'est dans le chapitre XXVII du *Traité des opinions des habitants de la cité idéale* que qu'Al Fârâbî développe cette analogie entre le corps humain et le corps politique en insistant sur la hiérarchie qui existe au sein des organes ou des membres des deux corps, en distribuant les relations de commandement et d'obéissance en fonction de la proximité ou de l'éloignement par rapport à l'organe central dans le corps (le cœur) ou dans la cité (le chef). Une autre logique, d'origine astronomique, étaye cette représentation des rapports de pouvoir au sein de la cité et explique la raison pour laquelle Al Fârâbî insiste sur la question de la proximité ou de l'éloignement par rapport au chef. Il s'agit de la théorie de l'émanation qui explique le processus

de diffusion du savoir de l'intelligence première qu'est le chef, qu'Al Fârâbî compare aussi à la Cause Première de l'univers, jusqu'à arriver à ceux qui reçoivent des ordres de leurs supérieurs sans en donner aux subalternes. Nous sommes donc bel et bien face à un modèle politique qui utilise la métaphore organiciste afin de mettre en évidence les rapports hiérarchiques au sein de la cité. La fonction de représentation jouée par le modèle corporel vise donc à rendre compte de la noblesse ou de la bassesse des membres qui jouissent d'une proximité par rapport à l'organe-chef (*al-ra'is al-'udw*) ou qui en sont privés. Notons que cette métaphore organiciste traverse les écrits de nombreux philosophes politiques comme Hobbes ou Rousseau. Mais bien qu'elle soit conservée dans ses grandes lignes par les Modernes, ces derniers insistent plus, comme nous le voyons chez Rousseau, sur « la production d'un moi commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne des parties »<sup>16</sup>. Ici, la même métaphore décrit l'unité du tout et la circulation entre les parties, alors qu'avec Al Fârâbî et dans la philosophie politique classique d'une manière générale, la comparaison avec le corps traduit l'importance de l'architecture verticale de la cité où la communication entre le chef et la base ne peut avoir lieu que grâce à une série d'intermédiaires comme c'est le cas dans le modèle émanationniste.

## LES FACULTÉS DE L'ÂME : DE LA BIOLOGIE À LA NOÉTIQUE

Enracinée dans la biologie dans ce que les Arabes nommaient *al-'ilm al-tabî'î*, (la science naturelle<sup>17</sup>), l'étude de l'âme humaine à l'âge classique de l'Islam est restée fidèle à l'approche aristotélicienne qui l'envisageait en tant que forme du corps humain ou comme son entéléchie, c'est-à-dire sa perfection. Cette perspective explique la division de l'âme en plusieurs parties ou facultés : l'âme nutritive, la sensitive, l'imaginative et l'intellective. Selon les êtres avec lesquels l'âme possède des liens, ces subdivisions se distribuent en végétale (chargée de la nutrition et de la croissance), animale (dont la fonction est la motricité et la sensation), et humaine (rassemblant les facultés qu'elle partage avec les plantes et les animaux, et s'en distinguant par la pensée). L'apport et l'originalité des philosophes arabes se situent justement au niveau de l'étude de la faculté intellectuelle de l'homme, à la fois dans son lien avec les autres parties de l'âme et du point de vue de sa destinée. Comme l'explique Avempace dans le *Livre de l'âme*, la question de savoir si toute l'âme ou une partie peut se séparer du corps a été posée par Aristote juste après la définition qu'il en a donnée en tant que « réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » (II, 1, 412, a 25), exprimant par là, rajoute Avempace, son désir d'arriver au cœur du sujet qui est la nature de l'intellection<sup>18</sup>, point qui est traité dans le livre III. Or, les développements d'Aristote à propos de ce point restent très sommaires, et c'est dans les commentaires de l'Antiquité et du Moyen-Âge que va se développer une tradition centrée sur le problème de l'Intellect. Avicenne est sans doute le penseur qui incarne le plus l'évolution du traitement du problème de l'âme puisque son approche va déboucher à la fois sur une définition de l'identité de l'homme et sur la nature de la survie dans l'au-delà.

Désireux d'aller au-delà de l'idée que l'âme a la simple fonction d'animation du corps et qu'elle peut s'en détacher pour se poser en tant qu'entité distincte et substance hétérogène, Avicenne présente, dans le *Livre de la guérison*, l'allégorie de l'homme volant. Elle consiste à faire abstraction de toutes les composantes du corps (membres, organes, dimensions, etc.) pour que l'homme se concentre sur son ipséité et qu'il affirme son existence indépendamment de tout autre paramètre. D'après cette fiction, l'homme doit finir par reconnaître son moi et par le poser sans le corps et les membres qui n'ont pas été affirmés<sup>19</sup>. Cette affirmation de l'identité de l'individu à partir de l'âme et non pas du corps est corroborée par les considérations sur l'origine divine de cette substance qui se lie au corps. Ayant des origines à la fois philosophiques (néoplatonisme) et religieuses (textes sacrés de l'Islam), la question de l'origine de l'âme est allégoriquement traitée dans le *Poème de l'âme*, où cette dernière est comparée à une colombe venue du ciel qui demeure malgré elle dans « le corps pesant », puis s'en libère avec la mort et la possibilité de retourner à son berceau origine<sup>20</sup>. Selon une intelligence supérieure inscrite dans les plans divins, le séjour terrestre n'est que l'occasion que l'âme rencontre pour mieux se préparer au retour. Or, cette préparation passe nécessairement par la connaissance, notion fondamentale dans la spiritualité arabo-musulmane, qui peut se décliner sur un plan religieux (connaissance des textes sacrés), mystique (connaissance réservée aux initiés) ou philosophique (connaissance de la nature, de l'homme et des êtres). Selon ces domaines, une méthode d'accès au savoir est privilégiée : certains sont ainsi favorables à une connaissance intuitive, alors que d'autres sont partisans de la discursivité. Mais malgré les désaccords

## Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

### Comprendre le texte

- Qu'est-ce qui s'oppose au « corps » dans la langue arabe ?
- Quelle est la différence entre le « rûh » et le « nafs » ?
- Quelle est la différence entre les divers termes arabes qui expriment le corps ?
- Qu'est-ce qui distingue le rapport au corps entre Christianisme et Islam ?
- Quel rapport est établi entre médecine et éthique ?
- Que représente le concept de « juste milieu » ?
- Qu'est-ce qu'un « examen de conscience » ?
- Que recommande Avicenne pour être heureux ?
- Quel est rapport entre vie psychique et politique ?
- L'âme peut-elle être séparée du corps chez les philosophes musulmans ?
- Comment l'âme peut-elle se purifier ?

### Dialoguer avec le texte

- L'être humain a-t-il une âme ?
- L'examen de conscience est-il un exercice nécessaire ?
- Quel est le rapport entre santé mentale et santé physique ?
- Faut-il toujours rechercher le juste milieu ?
- Existe-t-il une méthode pour trouver le bonheur ?
- Peut-on réellement comparer l'homme politique à un médecin ?
- Quel sens peut avoir une âme séparée du corps ?
- Peut-on purifier son âme ?
- Peut-on atteindre la béatitude ?

#### Modalité pédagogique suggérée :

##### problématiser par l'objection

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chacun répond individuellement par écrit aux questions données. Chacun lit au groupe ses réponses. Chacun doit choisir une proposition énoncée où il perçoit un problème, puis formuler une objection argumentée - ou plusieurs - qu'il adressera à l'auteur de cette proposition. À tour de rôle, chacun lit son objection à la personne choisie, qui répond verbalement au problème soulevé. Le groupe détermine collectivement, après discussion, si la réponse est satisfaisante ou non. Un nouveau problème est soulevé. Le même processus reprend. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Rubrique rédigée par Oscar Brenifier

### Exercices pédagogiques

#### Réflexion collective

- Distribuer aux participants des feuilles de papier A3 et des feutres.
- Après lecture des fiches « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » et « Amour et techniques du corps chez les raffinés d'après le livre de brocart », expliquer brièvement les thèmes et particulièrement le but : la recherche de l'harmonie.
- La moitié des participants énumère tous les éléments nécessaires pour une bonne gouvernance d'un pays (travail individuel).
- L'autre moitié des participants énumère tous les éléments nécessaires pour la bonne santé d'un être humain (travail individuel).
- Demander à chaque sous-groupe de comparer les listes et de chercher à trouver un consensus et à produire une liste en commun.
- Les deux sous-groupes exposent tour à tour leur liste, respectivement gouvernance et santé.
- L'ensemble des participants discutent sur la similarité des deux listes.
- Initier une discussion après la lecture de la fiche « Le corps et l'esprit dans la philosophie arabe » en vue de comparer avec leurs listes par la recherche d'un « juste milieu ».
- Chaque participant décrit de quelle façon il perçoit une personne raffinée.
- Discussion et conclusions sur les liens entre éthique et esthétique ainsi que sur les notions de raffinement.

Rubrique rédigée par Jonathan Levy

parfois violents entre les différents domaines, comme en témoigne l'attaque d'Al Ghazâlî contre les philosophes dans *L'Incohérence des philosophes*, la plupart des savants estiment que c'est la connaissance qui est la fin suprême de la vie humaine. Il faut rappeler, à ce titre, que ces préceptes traversent la littérature morale dès l'installation de la philosophie en terre d'Islam avec Al Kindî au IX<sup>e</sup> siècle. Dans un texte intitulé *Épître relative aux propos sur l'âme*, Al Kindî s'appuie sur ces préceptes hérités des philosophes antiques pour mettre en évidence le rôle joué par la connaissance en tant que moyen de polir le miroir de l'âme et de préparer au salut. Plus l'âme est

polie par la connaissance, plus elle est proche de Dieu. Elle ressemble alors au miroir qui réfléchit la vraie nature des formes connues et fait voir les réalités telles qu'elles sont. « L'âme intellectuelle, affirme-t-il, quand elle est dépolie et impure, se trouve dans une ignorance extrême et ne réfléchit pas les formes des choses connues. Mais, si elle se purifie, s'expurge et se polit – la limpidité de l'âme provenant de l'expurgation qu'elle fait de ses impuretés et de l'acquisition de la science – apparaît alors dans l'âme, la forme de la connaissance de toutes les choses. La connaissance qu'elle a des choses se lit alors à l'aune de la qualité de son poli : en effet, plus

l'âme parfait son poli, plus la connaissance des choses lui apparaît et apparaît en elle »<sup>21</sup>.

Cette concentration du discours philosophique sur la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps a amené certains auteurs à nier la possibilité d'une survie du corps dans l'au-delà et entraîné du coup, une vive réaction chez les défenseurs des textes sacrés. Al Ghazâlî reproche ainsi aux philosophes de l'Islam de ne pas croire au dogme religieux selon lequel il existe un bonheur sensible et matériel dans l'au-delà. Mais comme le montre Averroès dans le *Traité sur le dévoilement*, la représentation de la nature de la vie dans l'au-delà ne doit pas mener à des accusations d'impiété puisque les textes religieux admettent une latitude sémantique telle que leur interprétation permettrait d'adhérer à plusieurs représentations du bonheur ou du malheur célestes<sup>22</sup>. Il n'en reste pas moins que l'élément le plus important dans ces

débats réside dans l'affirmation de la béatitude intellectuelle en tant qu'elle constitue la fin suprême de l'homme. Malgré les divergences au niveau de l'appréciation et de la conception de l'accès à cette béatitude de l'esprit, nous constatons qu'elle a concouru à lier le bonheur de l'homme à la manière dont il se soucie de son développement intellectuel, point qui est lié au souci qu'il peut appliquer à son corps et à ses passions comme nous l'avons vu plus haut. C'est cette exigence de la connaissance de soi en tant que totalité formée d'un corps et d'une âme qui a bouleversé la vie intellectuelle des Latins au Moyen-Âge lors de la réception de la philosophie arabe au XIII<sup>e</sup> siècle. Car cette philosophie, en défendant la possibilité et la nécessité d'accéder à la béatitude par l'intellect dans l'ici-bas, a semé les graines d'une pensée nouvelle centrée sur l'homme dont les conséquences ultimes se retrouvent dans la philosophie des Lumières.



Rubrique rédigée par Khaled Roumo

## Clés de lecture

- > Quelle est la nature du rapport entre corps et esprit ?
- > Que pensez-vous de la notion du « juste milieu » en lien avec la médecine du corps et la médecine de l'âme ?
- > En quoi consiste l' « examen de conscience » ?
- > Apprécier le bonheur selon Avicenne.
- > Découvrir le parallèle entre le « modèle corporel » et la « direction de la cité ».
- > En quoi l'homme politique peut-il être un médecin pour la cité ?
- > Pourquoi la science politique du prince doit-elle comprendre l'éthique et la noétique (théorie de la connaissance) à la fois ?
- > Comparer le modèle du pouvoir chez Al Fârâbi et Rousseau.
- > Cerner l'originalité de l'apport des philosophes arabes dans l'étude de l'âme ?
- > Qu'en est-il de l'origine et du voyage de l'âme ?
- > Les trois plans de la connaissance : religieux, mystique et philosophique.
- > « La béatitude intellectuelle » des philosophes arabes et son influence sur l'Occident latin.

<sup>1</sup> Ibn Bâjja, *Tadbîr al-mutawahhid*, dans M. Fakhrî, Ibn Bâjja, *Opera metaphysica*, Beyrouth, Dâr al-nahâr, 1991, p. 49.

<sup>2</sup> Qustâ ibn Lûqâ, *Risâla fi l-farq bayna al-nafs wa l-rûh*, (Épître sur la différence entre l'âme et l'esprit), dans L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho, *Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911, p. 132. L'Épître est attribuée également à Hunayn ibn Ishâq, mais nous estimons, comme l'éditeur L. Cheikho, qu'il s'agit d'une erreur d'attribution, et qu'elle est plutôt de Qustâ ibn Lûqâ.

<sup>3</sup> Voir sur ce sujet, G. Anawati, « La notion de « Pêché originel » existe-telle dans l'Islam ? », *Studia Islamica*, N° 31, 1970, p. 29-40.

<sup>4</sup> Ibn Rushd, *al-Kashf 'an manâhij al-adilla fi 'aqâ'id al-milla*, Beyrouth, Markaz dirâsât al-wahda l-'arabiyya, 1998, p. 149-150.

<sup>5</sup> *Risâla fi l-siyâsa* (Épître sur la politique), dans al-Wazîr al-maghribî, texte et étude par I. Abbâs, Ammân, Dâr al-shrûq li l-nashr wa l-tawzî, 1988, p. 203.

<sup>6</sup> Ibn Sînâ, *Risâla fi l-akhlâq*, dans *Tis rasâil fi l-hikma wa l-tabîyyât*, Beyrouth, Dâr Qâbis, 1986, p. 120.

<sup>7</sup> Ibid., p. 120.

<sup>8</sup> Ibid., p. 121.

<sup>9</sup> Sénèque, *De la colère*, Livre III, XXXVI.1, Paris, Les Belles-Lettres, 1922, p. 102-103.

<sup>10</sup> Ibn Al Muqaffa, *al-Adab al-Saghîr (La Petite Éthique)*, Dâr al-Ma'ârif, Sousse, 1991, p. 15.

<sup>11</sup> L. Malouf, C. Edde et L. Cheikho, *Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, op. cit., p. 59-63. Les vers sont tirés de Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 40, cité dans P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 305.

<sup>12</sup> Ibn Sînâ, *Risâla fi l-akhlâq*, op. cit., p. 122.

<sup>13</sup> Ibid., p. 123.

<sup>14</sup> Al Fârâbî, *Fusûl muntaza'a, Aphorismes choisis*, traduit et commenté par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003, § 3, p. 42.

<sup>15</sup> Ibid., p. 42.

<sup>16</sup> Rousseau, *Économie politique*, dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Seuil, 1971, p. 278.

<sup>17</sup> Comme chez les Grecs, cette branche de la science correspondait à l'étude de la nature, *physis*, dans son ensemble.

<sup>18</sup> Ibn Bâjja (Avempace), *Kitâb al-nafs* (Le Livre de l'âme), dans *Les Cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique II, sous la direction de M. M. Aozade*, Fès, Centre des Études Ibn Rushd, 1999, p. 97.

<sup>19</sup> Ibn Sîna, *Kitâb al-shifâ al-fann al-sâdis mina l-tabîyyât*, dans *Psychologie d'Ibn Sîna d'après son œuvre Kitâb al-Shifâ*, édité et traduit par J. Bakos, Prague, Académie tchécoslovaque des Sciences, 1956, p. 18-19.

<sup>20</sup> Avicenne, *Le poème de l'âme*, traduit par H. Massé dans la *Revue du Caire*. Millénaire d'Avicenne, juin 1951, p. 7-9.

<sup>21</sup> Al Kindî, *Épître relative aux propos sur l'âme*, traduit par S. Mestiri et G. Dye, dans *Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, Paris, Fayard, Bibliothèque Maktaba, 2004, p. 105-108.

<sup>22</sup> Voir Ibn Rushd, *Traité du dévoilement*, traduit par M. Geoffroy dans *L'Islam et la raison*, Paris, GF Flammarion, 2000, notamment p. 151-157.