



**HAL**  
open science

# Himma, a Pivotal Concept between Psychology and Politics

Maroun Aouad, Frédérique Woerther

► **To cite this version:**

Maroun Aouad, Frédérique Woerther. Himma, a Pivotal Concept between Psychology and Politics. Philosophical Studies Journal, 2024, 1 (1), pp.5-48. 10.1163/2950225x-20240002 . hal-04618853

**HAL Id: hal-04618853**

**<https://hal.science/hal-04618853v1>**

Submitted on 20 Jun 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



BRILL



brill.com/psj

# *Himma*, a Pivotal Concept between Psychology and Politics

*Maroun Aouad* | ORCID: 0009-0007-2779-6298

Maroun Aouad, Emeritus Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, France  
*maroun.aouad@cnrs.fr*

*Frédérique Woerther* | ORCID: 0000-0002-3515-7249

Frédérique Woerther, Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, France  
*frederique.woerther@cnrs.fr*

Received 20 March 2024 | Accepted 3 April 2024 |

Published online 5 June 2024

## Abstract

In several passages of the Arabic commentaries on Aristotle's *Rhetoric*, the Greek term *hexis* (gr. ἕξις, stable disposition to produce certain acts) is rendered by *himma* (aspiration), whose definition is taken in a politico-psychological sense. Other passages of these commentaries and other works of philosophy written in Arabic attest for the presence of *himma* with the same meaning, and with significant frequency and in crucial passages – despite the term's absence from the indexes of modern editions of these texts. The present article proposes an exhaustive study of the definitions of *himma* employed in its politico-psychological sense and of its characteristics outside the definitions before comparing it, on the one hand, with other acceptations of *himma* – *ṣiḡar al-himma* (pusillanimity), *kibar al-himma* (magnanimity), the *himmas* as different energies of the soul, the *himma* according to the *sūfīs*, the *himma* at the source of the *himmas* – and, on the other hand, with the Aristotelian *hexis*, with *malaka*, and with the Stoic *hexis*. Finally, we attempt to identify the origins of the concept of *himma* in its politico-psychological sense.

## Keywords

*himma* – *hexis* – Aristotle's Rhetoric – Islamic philosophy – soul – politico-psychological

## ملخص

في عدة فقرات من الشروح العربيّة لكتاب أرسطو في الخطابة، توجد الكلمة اليونانيّة هكسيس (ἡξις) (هيئة مستقرّة تدفعنا إلى أفعال معيّنة) مترجمة بكلمة همّة التي يُؤخذ حدّها بمعنى سياسيّ-نفسانيّ. وثمة فقرات أخرى من هذه الشروح، بالإضافة إلى مؤلّفات فلسفيّة أخرى باللّغة العربيّة، تشهد لوجود الهمّة بالمعنى نفسه في مواضع كثيرة ومهمّة، على الرغم من غياب هذا المصطلح في فهارس التحقيقات الحديثة لهذه النصوص. لذلك نقترح في هذه المقالة دراسة مستفيضة لحدود الهمّة بالمعنى السياسيّ - النفسانيّ ولخصائصها حسب ما تظهر خارج حدودها، ثمّ نقارنّها، من ناحية، مع مفاهيم أخرى للهمّة - صغر الهمّة، كبر الهمّة، همم بمعنى قوى متفرقة للنفس، الهمّة بحسب الصوفيّين، همّة بمعنى مصدر الهمم - ومن ناحية أخرى، مع هكسيس أرسطو، مع الملكة، ومع هكسيس الرواقيين. ونختتم برسم المسار الذي أفضى إلى نشوء مفهوم الهمّة بمعناه السياسيّ - النفسانيّ.

## كلمات-مفتاح

الهمّة - هكسيس - فلسفة اسلامية - خطابة ارسطو - السياسيّ-النفسانيّ - النفس

# *Himma*, un concept charnière entre psychologie et « politique »

## Résumé

Dans plusieurs passages des commentaires arabes à la *Rhétorique* d'Aristote, le terme grec *hexis* (gr. ἕξις, disposition stable à produire certains actes) est rendu par *himma* (aspiration), dont la définition est prise en un sens politico-psychologique. La consultation d'autres passages dans ces commentaires à la *Rhétorique*, et dans d'autres ouvrages de philosophie en langue arabe, atteste la présence de *himma* avec le même sens, et ce avec une fréquence significative et dans des passages cruciaux – en dépit de l'absence de ce terme dans les index des éditions modernes de ces textes. Le présent article propose une étude exhaustive des définitions de *himma* employée dans son sens politico-psychologique ; de ses caractéristiques hors définitions, avant de la comparer, d'une part, avec d'autres acceptions de *himma* – *ṣiġar al-himma* (pusillanimité), *kibar al-himma* (magnanimité), les *himmas* comme énergies diverses de l'âme, la *himma* selon les *sūfīs*, la *himma* à la source des *himmas* – et, d'autre part, avec la *hexis* aristotélicienne, la *malaka*, et la *hexis* stoïcienne. Nous tentons enfin de dégager les origines du concept de *himma* dans son sens politico-psychologique.

## Mots-clés

*himma* – Rhétorique d'Aristote – philosophie islamique – âme – politico-psychologique

Les philosophes de langue arabe emploient, dans certains de leurs ouvrages, comme leurs commentaires à la *Rhétorique*<sup>1</sup>, le mot *himma* (aspiration<sup>2</sup>) en un sens politico-psychologique inattendu. Nous essaierons ici de cerner cette

1 Pour un état de la recherche sur la tradition arabe de la *Rhétorique*, voir Aouad, « La *Rhétorique* », p. 455-472 ; Watt et Aouad, « La *Rhétorique* ... Compléments », p. 219-223, et Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. 1, p. 1-50. Les références mentionnées dans ces deux travaux sont maintenant à compléter notamment par Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric* et Woerther, « Arabic Reception ».

2 « Dessein » selon Arkoun, « Contribution », p. 235.

signification<sup>3</sup> en la distinguant d'autres significations manifestement différentes et d'en dégager les origines. Notre entreprise est fondée sur un postulat : la possibilité d'éclairer les uns par les autres les passages qui utilisent le terme de *himma*.

## 1 Les définitions de la *himma* au sens politico-psychologique

I. Al-Fārābī (ca. 257/870-339/950), *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther, § 52 :

De même, les caractères diffèrent en raison de la différence de leurs ardeurs (*studiorum*) et de leurs appétits (*appetuum*) auxquels les hommes aspirent (*aspirant*), comme les arts et les *habitus* que préfère chaque manière d'hommes, par exemple : les < arts > de l'écriture, < l'art > de la guerre et les autres arts, ainsi que les *habitus* nobles, à savoir les sciences, les réflexions théoriques et les choses qui leur sont semblables et dont on pense qu'elles sont utiles à chacun selon son désir (*desiderium*) propre ou appétit (*appetuum*). En effet, c'est en raison de toutes ces choses que les caractères diffèrent, et il est possible de les atteindre à partir de la science du gouvernement des cités. C'est pourquoi < Aristote > ne les a pas posées en tant que chapitre séparé et particulier<sup>4</sup>.

II. Avicenne (370-428/980-1037), Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 5-6 :

Quant aux *himmas*, c'est comme de s'habituer, en fait de préférence de l'âme, à un certain genre de choses, tel un royaume, une constitution ou une certaine ascèse. Les religions et les arts entrent dans ces < *himmas* ><sup>5</sup>.

3 Et ce, en dépit du fait que *himma* reste très rarement mentionné dans les index des éditions modernes des œuvres de philosophie en langue arabe, une lacune que le présent article se propose de combler.

4 Ce texte a été édité une première fois dans al-Fārābī, *Deux ouvrages*, éd. Grignaschi, p. 123-252. Les passages des *Didascalía* cités ici sont extraits de l'édition accompagnée d'une traduction française, que préparent M. Aouad et F. Woerther et qui emprunte la division en paragraphes de l'édition de Grignaschi.

5 *Wa-ammā al-himam fa-kamā yu'tād, min ūār al-nafs, 'alā ġins mina al-umūr ka-mamlaka aw siyāsa aw zuhd wa-tadḥul fi-hā al-adyān wa-al-šinā'āt* (Ibn Sīnā, *Rhétorique*). Notre traduction implique qu'il faudrait entourer *min ūār al-nafs* de deux virgules et rattacher, 'alā ġins à *yu'tād*. Avec une ponctuation différente, on obtiendrait : « Quant aux *himmas*, c'est comme de prendre l'habitude de préférer l'âme à un certain genre de choses, tel un royaume, une constitution ou une certaine ascèse. Les religions et les arts entrent dans ces < *himmas* > ».

III. Averroès (520-595/1126-1198), *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2<sup>6</sup> :

J'entends par les *himmas*, les choses que chaque sorte d'hommes choisit et préfère (*yu'tiruhā*)<sup>7</sup> dans sa vie, que ce soit un art, une excellence ou un plaisir auquel cette sorte se livre, car les caractères varient aussi en fonction de ceux-ci.

IV. Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3-7-4 :

Et j'entends, par la *himma*, la chose qui est, pour chacune des nations, un but (*maqṣūd*) dans sa vie d'ici-bas, comme la sagesse pour un peuple, la richesse pour un autre, le divertissement pour un troisième, et ainsi de suite, parmi les choses qui peuvent être prescrites comme fin (*ḡāya*) ultime.

Ces définitions souffrent d'une ambiguïté agaçante, mais en définitive sans grande portée : dans les unes, la *himma* est présentée comme le choix d'un certain objet (I et II) et dans les autres, comme l'objet d'un certain choix (III et IV). Il n'y a là en réalité qu'une différence de point de vue, puisqu'on a dans tous les cas un choix et son objet, mais c'est tantôt l'objet qui est saisi à partir du choix, et tantôt le choix à partir de l'objet.

Le choix (ou la préférence) ne doit pas être forcément entendu ici comme le produit d'une délibération très poussée. Il n'en reste pas moins qu'il doit comporter, avec l'élément appétitif et la décision, qui n'est pas absolument nécessaire, un acte de conscience concernant le but à atteindre et, d'une manière plus ou moins élaborée, les moyens. Dans la *himma*, qui est un choix, la chose ne nous advient donc pas insensiblement ou pour ainsi dire machinalement, mais elle dépend d'un acte de conscience : c'est là le caractère principal que les traducteurs latins ont le plus souvent retenu lorsqu'ils ont dû rendre *himma*, qu'elle soit prise au sens examiné dans cette section 1 ou en d'autres sens qui seront signalés aux sections 3-7. Les termes latins qui sont alors employés renvoient en effet généralement à une certaine activité de l'esprit (dans son sens

---

Mais cette interprétation est obscure, car le contenu de l'âme préférée n'y est guère expliqué. De plus, le royaume, l'ascèse et surtout la constitution politique qui, on le verra, est un champ privilégié pour la *himma*, seraient exclus de celle-ci.

6 Le commentaire a été traduit en latin par Abraham de Balmes (env. 1440-1523) dans *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. II, fol. 69-156.

7 *Eligeret* dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 121 E.

le plus large) : *animus*<sup>8</sup>, *anima*<sup>9</sup>, *opinio*<sup>10</sup>, *meditatio*<sup>11</sup>, *imaginatio*<sup>12</sup>, *extimatio*<sup>13</sup>, *curiosor*<sup>14</sup>, *prouidens*<sup>15</sup>, *cogitatus*<sup>16</sup>, *cogitatio*<sup>17</sup> ...

Le terme de *cogitatio* présente l'avantage d'impliquer non seulement un élément représentatif, mais aussi l'idée d'un effort vers quelque chose. Avec Hermann l'Allemand, traducteur des *Didascalía*, cet autre caractère de la *himma* est encore davantage mis en relief, puisque les *himmas* sont dites être des *studia* et des *appetitus*<sup>18</sup>. Il s'agit toujours d'un choix, c'est-à-dire d'un appétit délibératif : cela est suffisamment attesté par la double référence aux appétits et aux hommes. *Studium* implique l'idée d'ardeur, de zèle et d'effort que l'on met à obtenir quelque chose. Or, qui dit effort suppose aussi une situation qui exige cet effort, lorsqu'il faut donc, contre une résistance, exercer une certaine quantité de force. En d'autres termes, le choix en question est un choix auquel l'agent tient, pour le maintien et la réalisation duquel il va dépenser une énergie, dont on verra plus loin qu'elle est susceptible de plus et de moins, et cela à l'encontre d'une série d'obstacles internes ou externes. Un tel choix est donc à la fois ferme et intense.

Le choix est indissociable du but. C'est d'ailleurs le but qui remplace le choix dans la seconde définition d'Averroès (IV). Mais en rapportant la *himma* à la fin ultime, Averroès se place au-dessus des fins subordonnées et écarte aussi celles qui sont de même niveau. Toutefois, il ne faut pas toujours entendre cette exclusivité de façon aussi absolue, puisque, dans la définition III, Averroès emploie *himma* pour désigner des fins qu'il ne qualifie pas d'ultimes (arts, excellence, plaisir envahissant). Il prend néanmoins soin de préciser que la *himma* concerne la « vie », toute la vie : elle va donc donner à la vie, dans toutes ses péripéties, une tonalité, un style propre.

En écrivant que la fin en question concerne la « vie d'ici-bas », Averroès (IV) rappelle la dépendance de la *himma* à l'égard du monde sublunaire, c'est-à-dire

8 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 89 F ; 89 G.

9 Avicenna latinus, *Liber de anima*, éd. Van Riet, p. 26, 47.

10 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 127 K ; 152 B.

11 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 29, 96-97.

12 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 91 L-92 A.

13 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 148 B.

14 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 16, 6.

15 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 65, 42.

16 Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 43, 3 ; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 96 G.

17 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. II, fol. 89 F ; 94 C ; 117, I ; 121 E ; 127 L ; 144 D ; 144 L-M ; Avicenna latinus, *Liber De anima*, éd. Van Riet, p. 31, 24 ; 43, 2.

18 Al-Fārābī, *Didascalía*, éd. Aouad-Woerther, § 52. Le mot *studia* apparaît aussi un peu plus haut dans le même paragraphe.

un monde habité par la contingence, le changement et l'apparence. Cela explique qu'une *himma* a besoin, pour se maintenir, d'un effort soutenu.

En définissant les *himmas* par le choix, l'effort, le but et la vie d'ici-bas, les philosophes de langue arabe admettent en même temps que ces aspirations peuvent porter sur des objets impossibles<sup>19</sup>. En effet, si le choix est en soi une décision, il entretient un rapport intrinsèque avec ce qui n'est pas lui, mais qui devrait néanmoins le suivre : l'objet du choix. Or, il n'y a pas, dans la notion de choix, l'idée que cet objet est réellement possible. Il en va de même du but, car il est ici, comme en témoigne la définition IV, ce qui est visé (*maqṣūd*), c'est-à-dire le but en tant qu'il n'est pas encore réalisé, non le but comme résultat. C'est en raison de cette caractéristique, primordiale dans la comparaison entre *hexis* et *himma*, que la *himma* reste de l'ordre de l'intention. Certes, la ferme résolution qui la constitue ici implique que l'on fera tout ce que l'on pourra pour la réaliser, mais les efforts peuvent acheminer sur des limitations insurmontables (comme des déficiences physiques par exemple).

Mais la fin souhaitée est-elle constituée, dans la *himma*, de dispositions stables ? Ou de l'objet de ces dispositions, c'est-à-dire des actes et des choses dont elles sont censées permettre la réalisation ? L'enjeu d'une telle question est la suivante : soit l'effort se situe avant la disposition stable pour l'acquiescer ; soit la disposition impliquera toujours, et même après son acquisition, un effort pour réaliser son objet. La puissance inscrite dans la disposition stable engendre-t-elle sans peine ses actes, ou faut-il toujours compter, dans l'effectuation, avec la résistance et la peine ?

Selon la première définition d'Averroès (III), l'objet du choix serait, dans la *himma*, la disposition stable. Les arts (*ṣinā'āt*) et les excellences ne sont-elles pas données comme des sortes de *himmas* ? Or on sait que, pris rigoureusement, ces deux concepts désignent des dispositions stables, comme en témoigne le terme de *malaka* employés dans plusieurs passages importants<sup>20</sup> – *malaka* qui, on le verra<sup>21</sup>, est le terme qui rend généralement *hexis*. Cependant, d'autres exemples de *himma* indiqueraient, dans Averroès lui-même, que l'objet du choix n'est pas ici la disposition stable elle-même, mais les actes qu'elle entraîne, et les choses sur lesquelles elle porte. Ainsi, dans cette même définition III, la *himma* est le plaisir auquel se livre chaque sorte d'hommes (et non la disposition au plaisir). De même, dans la définition IV, s'il est question de la

19 Ceci est particulièrement évident du verbe *hamma*, de même racine que *himma*, qui est employé pour désigner un certain vouloir, sans préjuger des chances de succès de ce qui est ainsi souhaité (Lane, *Lexicon*, I, 8 and Suppl., p. 3044).

20 Voir, par exemple, pour les arts, Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 8, 2-12, et, pour les excellences, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6.

21 Section 9 de cet article.



sagesse (*al-hikma*), qui pourrait être comprise comme une disposition stable au savoir, Averroès mentionne aussi la richesse et le divertissement.

De même, dans la définition d'Avicenne (11), si le genre de choses objet du choix était une disposition stable, il faudrait considérer les exemples d'objet comme des dispositions stables, ce qui convient mal à un « royaume » et à une « constitution ».

Qu'en est-il de la définition d'al-Fārābī (1) ? Tous les exemples mentionnés ici tombent sous les catégories d'arts (*artes*) et d'*habitus*, où il ne faut pas entendre deux espèces différentes, mais une espèce (cf. *artes*), puis son genre (*habitus*) : c'est ce que montre la suite du texte qui, présentant un certain nombre d'*artes* et d'*habitus* dits *nobiles*, laisse entendre que la distinction initiale avait pour fin non pas d'ajouter aux *artes* la catégorie des *habitus*, mais de fournir, à travers le terme plus général d'*habitus*, celle des *habitus* nobles. Dans les *Didascalica*, les *himmas* sont donc assimilées à des *habitus*. Mais on verra plus loin<sup>22</sup> qu'il ne peut s'agir d'une identification totale. Retenons seulement pour l'instant que l'objet du choix n'est pas ici l'*habitus*, mais l'objet de l'*habitus*, c'est-à-dire les actes et les objets extérieurs, ou plutôt le genre d'actes et d'objets dont l'*habitus* rend la réalisation possible. L'effort (cf. *studia*) est donc un effort vers l'actualisation de l'*habitus*, non vers son acquisition.

L'intérêt majeur de la définition avicennienne n'est toutefois pas de confirmer l'idée que l'objet, dans la *himma*, serait l'objet de la disposition stable, et non cette disposition elle-même : c'est plutôt de mettre en évidence le grand absent des définitions farabiennes et rušdiennes : l'habitude. Est-ce à dire qu'Avicenne retrouve ainsi un caractère essentiel de la *hexis*, à savoir la distinction nette entre une structure stable non consciente, qui continue d'exister d'une manière latente pendant le sommeil, et son acte, qui peut être le choix<sup>23</sup> ? Avicenne fait-il la différence entre deux niveaux, celui de l'habitude, et celui du choix qui la réalise dans telle ou telle occasion ? Ou évoque-t-il plus banalement un choix qui manifeste une habitude qui le dépasse, mais dont la nature reste encore vague ? Faute de précision supplémentaire, il est difficile de répondre à cette question. On se contentera donc de tirer les conséquences du caractère habituel du choix dans la *himma*. La source de la *himma* apparaît alors comme n'étant ni la nature, ni une inspiration instantanée, mais une accoutumance qui implique que l'objet de la *himma* doit au moins avoir un caractère général, l'habitude ne pouvant se rapporter à la singularité considérée indépendamment d'une généralité qui s'incarne en elle. Avicenne va même plus loin en présentant l'objet de la *himma* comme un « genre de choses » uniquement.

22 Section 11 de cet article.

23 Voir section 8 de cet article.

Le caractère habituel la *himma* est d'ailleurs implicitement reconnu par al-Fārābī (I) et Averroès (III) quand ils prennent comme exemples privilégiés de *himma*, des *habitus*, les arts et les excellences, ces deux dernières catégories étant elles-mêmes fondées explicitement sur l'*habitus*. Or, qui dit *habitus*, dit habitude et genre d'objet concerné par cette habitude. De même, en indiquant que le choix en question est pour la « vie » (III et IV), Averroès signifie bien qu'il ne s'agit pas d'un choix occasionnel. De même l'expression « choisit et préfère dans sa vie » (III) signifie qu'au cours de la vie, un même choix va se perpétuer ou renouvellera un choix antérieur ; il y a bien là l'indice d'une constante, quoique son fondement ne soit pas dégagé.

Pour un arabophone, la *himma* peut faire référence à l'énergie d'un individu, comme l'indique le vers d'al-Mutanabbī (303-364/915-965) : « Je traverse sans cesse les pays, mon étoile jouant de malheur et ma *himma* s'élevant jusqu'aux étoiles (*su'ūd*) »<sup>24</sup>. Or la *himma* dont il est question dans les définitions mentionnées plus haut est au contraire d'ordre collectif, puisqu'al-Fārābī et Averroès introduisent un principe de variation qui n'est pas la diversité des individus, mais la diversité des sortes d'hommes (I et III), et même des nations (IV) et des peuples (IV). À cette division par groupes des sujets de la *himma* correspond d'ailleurs la nature des *himmas* données comme exemples (I, II, III) : ce sont des arts, des métiers, des sciences et, comme le souligne Avicenne, des religions – étant bien entendu qu'il ne s'agit pas alors de religions intérieures et personnelles, mais de religions nationales.

Averroès (IV) emploie le terme de *tufraḍ* qui indique que la *himma* est prescrite, imposée. Il y a donc une contrainte dans la *himma* : on choisit un certain objet parce que le groupe (la nation ou le peuple) auquel on appartient l'exige, ou bien, choisissant un certain groupe et sa fin, on accepte néanmoins, pour la détermination des détails de cette fin, les prescriptions de ce groupe (c'est, dans une certaine mesure, le cas des gens d'un même art).

Quoi qu'il en soit, la contrainte n'est jamais totale, elle est doublement intériorisée. D'une part, au cœur même de la *himma*, il existe un certain choix, ce qui signifie à la fois que le but est pleinement accepté et qu'il est aussi préféré à d'autres buts qui restent possibles, bien que peu probables vu que le choix est ici soutenu par l'ardeur, elle-même appuyée sur l'habitude. Cette habitude rend d'ailleurs le choix plaisant, s'il est vrai, comme l'écrit al-Fārābī dans les *Ārā'*<sup>25</sup> que la répétition des actes, même mauvais, entraîne des dispositions

24 *Su'ūd* et non *su'ūd* (s'élevant). *Su'ūd* désigne une constellation (Lane, *Lexicon*, I.4, p. 1361). Ce vers est rapporté dans *Mutanabbī carmina*, éd. Dieterici, p. 33, 3-6, où l'on trouve aussi le commentaire d'al-Wāḥidī qui propose d'autres exemples poétiques où *himma* est employée dans un contexte semblable.

25 *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 268, 4-270, 5; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 140, 5-141, 5. Voir aussi section 8 de cet article.

(*hay'āt*) stables et agréables. D'autre part, et toujours selon al-Fārābī, le choix habituel contenu dans la *himma* est lui-même issu d'une aspiration et d'une préférence antérieures (I), bien plus précaires, et qui n'ont pas encore été établies par l'exercice et l'habitude. Les prescriptions du groupe n'ont donc rien d'automatique : il ne réduit pas le champ des possibilités à une seule, mais il ne fait que le restreindre. La *himma* est l'idéal qu'un groupe s'efforce de réaliser, mais que les individus choisissent.

Les *himmas* ne concernent pas les individus dans leur singularité, mais ne se rapportent pas toutes forcément à la cité. Comment al-Fārābī peut-il alors affirmer qu'elles se rattachent toutes à la science politique qu'il appelle « science du gouvernement des cités » (I) ? Car si la science du gouvernement ne porte pas non plus sur le singulier, son objet d'étude n'est-il pas précisément la cité, et non tel ou tel groupe ? Pour résoudre ce problème, il suffira, pour le moment, de renvoyer à la définition IV d'Averroès. Il rapporte la *himma* à un seul type de groupe, le peuple ou la nation, et semble ainsi confirmer la référence exclusivement politique d'al-Fārābī. On remarquera d'ailleurs que les exemples de *himmas* proposés par Averroès recouvrent ce qu'il soutient par ailleurs des différents régimes politiques : la recherche de la sagesse caractérise en effet le régime excellent, celle de la richesse le régime oligarchique, le divertissement le régime du plaisir<sup>26</sup> Mais il ajoute aussitôt qu'il s'agit de fins ultimes, laissant entendre qu'il en existe d'autres qui sont subordonnées à celles-ci.

Enfin, selon al-Fārābī (II) les caractères varient en fonction des *himmas*. Cette définition est la seule à évoquer ce point qui apparaît pourtant comme très important dans la caractérisation hors définitions de la *himma*.

## 2 Caractéristiques hors définitions de la *himma* au sens politico-psychologique

C'est dans les traités de rhétorique de tradition aristotélicienne, d'éthique et de politique que *himma* est employée avec un sens voisin de celui que l'on vient d'indiquer.

La *himma* y est souvent rattachée explicitement à un groupe de gens : aux sophistes<sup>27</sup>, aux « hommes capables de grandes aspirations et de réflexion déli- bérante » (*ahl al-himam wa-l-rawiyya*)<sup>28</sup>, aux jeunes gens<sup>29</sup>, aux gens mûrs<sup>30</sup>,

26 Averroes on Plato's Republic, trad. Lerner, p. 80.

27 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.20.

28 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.12.15.

29 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 157, 16-158, 1.

30 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 161, 14.

aux habitants de la cité de la maîtrise absolue<sup>31</sup>. Ibn Ḥaldūn, qui a certainement lu le *Commentaire moyen* d'Averroès à la *Rhétorique*<sup>32</sup>, emploie *himma* à sept reprises au moins dans les *Prolégomènes*<sup>33</sup> en un sens très proche de celui qu'on vient de dégager.

Ailleurs, *himma* opère comme un principe de différenciation à l'intérieur d'un groupe<sup>34</sup>, aux côtés d'autres critères tels que le genre<sup>35</sup>, l'âge, les caractères, les rangs, la préférence pour le beau<sup>36</sup>, les caractères, les rangs, la noblesse de naissance<sup>37</sup>, les accidents (passions et inclinations), les âges, les conditions de fortune, les âmes<sup>38</sup>, ou encore les passions, les âges, les conditions de fortune, les âmes<sup>39</sup>. D'après Miskawayh (320-421/932-1030), les hommes varient selon leur nature, leurs habitudes, leur part de science, de connaissance et de compréhension, leurs *himmas*, leur appétit et ce par quoi ils s'estiment concernés, ainsi que selon leurs conditions de fortune (*ḡudūdhim*)<sup>40</sup> ou encore selon leurs *himmas*, leur appétit, la valeur de ce par quoi ils s'estiment concernés et qu'ils entreprennent de faire, la force de leur nature, la validité de leur confiance<sup>41</sup>.

Les listes de ces critères sont si semblables entre elles qu'on retrouve ce type de listes dans la classification des hommes proposée par Ibn Ḥazm

31 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 62, 2-5.

32 Ibn Ḥaldūn cite nommément cet ouvrage dans *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*, éd. Quatremère, vol. I, p. 244, 17-245, 11 (voir aussi Tillion, *Harem*, p. 147). Rosenthal n'a pas réussi à situer le passage d'Averroès évoqué ici par Ibn Ḥaldūn (Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trad. Rosenthal, vol. I, p. 275, n. 75). Il s'agit sans doute d'Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.5.6. Qu'Ibn Ḥaldūn ait été influencé par Averroès est aussi attesté par l'usage très fréquent qu'il fait du terme *malaka* (Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trad. Rosenthal, vol. I, p. LXXXIV ; vol. III, index), qui est un mot non seulement souvent utilisé par les *falāsifa* (philosophes de langue arabe et de tradition aristotélicienne), mais aussi qui rend le plus adéquatement la *hexis* d'Aristote (voir section 9 de cet article).

33 *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, vol. I, p. 254, 19 ; 271, 14 ; 302, 5 ; 336, 3 ; 373, 8 ; 415, 20 ; vol. II, p. 307, 10.

34 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 102, 3-5.

35 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.7.4.

36 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 149, 7-8.

37 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.8.15.

38 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3-8, où il faut lire *al-ḡudūd* (les conditions de fortune) et non *al-ḡudūd* (les définitions) (cf. *TAL*, vol. I, p. 120, II, 16 : *al-ḡudūd* ; Aristote, *Rhétorique*. II 12, 1388b 32 et 1389a 1 : *tuchè*). Quant aux âmes, ce sont pour Avicenne « l'âme arabe et l'âme perse, la grande et la petite âme ».

39 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2, où les âmes sont « les complexions (*al-fiṭar*) différentes, selon lesquels les gens ont été créés et les diverses habitudes ».

40 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 87, 4-7. Les traductions du *Tahdīb* (Miskawayh, *The Refinement*, trad. Zurayq et Miskawayh, *Tahdīb*, trad. Arkoun) signalant, en marge ou dans une concordance finale, la correspondance avec Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, nous nous contenterons dans nos références de cette dernière édition.

41 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 87, 18-19.

(384-456/994-1064) au début de son *Épître morale*: «J'ai vu que <tous les hommes>, en dépit de la divergence de leurs désirs et de leurs demandes et de la différence de leurs aspirations (*himmas*) et de leurs volontés, ne se meuvent jamais que vers ce grâce à quoi ils espèrent chasser l'inquiétude»<sup>42</sup>. Plutôt que d'assimiler, dans cette phrase, *himma* à *hamm*<sup>43</sup> comme le fait Nada Tomiche<sup>44</sup> et de traduire *himmas* par « préoccupations », il faudrait sans doute les comprendre comme ces aspirations<sup>45</sup> dont il a été question jusqu'ici.

La comparaison de ces textes permet d'observer à quel point les auteurs de philosophie de langue arabe n'hésitent pas à reproduire certaines formules dont les termes se rattachent à chaque fois à un même halo sémantique. Il en est sans doute ainsi de *himmas* et *aḥlāq* (caractères) qui sont employés ensemble dans l'*Épître sur la vie future*<sup>46</sup>, et de *himma* et *ṣinā'a* (art). Rappelons qu'Averroès (III) considère les arts comme un exemple de *himma*, suivant en cela al-Fārābī et Avicenne (I et II), et que les arts sont des *habitus* fondés sur des connaissances systématiques, qui ont une fin ne se confondant pas forcément avec la connaissance elle-même ou avec l'activité de l'agent, et qui comprennent, pour cela, non seulement les sciences mais aussi les techniques<sup>47</sup>. L'emploi rapproché de *himma* et *ṣinā'a* conduit Averroès à d'irrésistibles associations. Ainsi, après avoir annoncé une division des hommes suivant le genre (par exemple, « l'enfant, le vieillard, la femme, l'homme, l'Arabe et le Byzantin ») et la *himma*, après avoir rapporté cette *himma* à la fin ultime d'une nation et donné quelques exemples (IV), Averroès insère, d'une manière plutôt inattendue, un développement sur les arts, qui ne correspond à aucun passage, ni dans la version grecque, ni dans la version arabe de la *Rhétorique*<sup>48</sup>. C'est comme si Averroès, gêné par une approche trop étroite de la *himma*, avait voulu en élargir le sens en introduisant le concept d'art, qu'il relie généralement ailleurs à celui de *himma*.

De façon plus surprenante, ce même phénomène d'association se retrouve dans le *Tahdīb* de Miskawayh, qui ne maîtrise pourtant pas aussi bien qu'Averroès le vocabulaire technique de la *falsafa*. Cherchant à établir une échelle de valeurs entre les différents arts (dans lesquels il inclut aussi bien l'éthique que le tannage), Miskawayh emploie le terme d'arts aux côtés de celui de *himma*,

42 Notre traduction d'Ibn Hazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 14, 1-3 (éd.).

43 Dans la traduction arabe de la *Rhétorique*, *hamm* correspond d'ailleurs au grec *eleos* (voir *TAL*, vol. II, p. 53 ; 214) et *himma* à *hexis* (voir section 9 de cet article).

44 Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. ; 8, 17 (trad.) ; 14, 2 (éd.) ; Glossaire, p. 141.

45 Dans la traduction espagnole (Abenhamaz, *Los Caracteres*, trad. Asín, p. 4, 19-24), *himmas* est d'ailleurs traduit par *deseos* « désirs », et *hamm* par « preocupación ».

46 Avicenna, *Epistola*, éd. et trad. Lucchetta, p. 217, 5.

47 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. III, p. 10-12.

48 Aristote, *Rhétorique* III 8, 1408a 25-32 ; *TAL*, vol. I, p. 190, 6-15.

et il va même jusqu'à les employer l'un à la place de l'autre<sup>49</sup>. Plus loin, faisant écho à la phrase liminaire de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>50</sup>, il écrit : « par tous les arts, les *himmas* et les mesures fondées sur le choix, on tend vers un certain bien »<sup>51</sup>. La comparaison textuelle du *Tahdīb* et de l'*Éthique* permet de rapprocher « arts » et *technè*, les « mesures fondées sur le choix » et *proairesis* ; quant aux *himmas*, correspondent-elles à *methodos* ou à *praxis* ? Ces termes grecs n'ont-ils pas pour équivalents arabes *madhab* et *fi'l*<sup>52</sup> ? Miskawayh assimilerait plutôt ici, en vertu du même effet d'association constaté plus haut, *šinā'a* et *himma*, deux termes qui, pour lui, se recouvrent grossièrement, le second soulignant peut-être davantage l'effort et la finalité inclus dans tout art ?

La subordination des *himmas* à une *himma* dominante signalée plus haut au niveau des définitions<sup>53</sup> peut être mieux expliquée grâce à deux passages non définitionnels d'al-Fārābī. Ainsi, il indique dans les *Ārā'* que les *himmas* des cités ignorantes sont une sorte de « fin », et il renvoie à des développements antérieurs<sup>54</sup> où il est question de certains biens apparents qui, selon l'opinion, sont des « fins dans la vie »<sup>55</sup>. C'est à partir de ces fins qu'al-Fārābī suggère une division des cités, qu'il ne considère d'ailleurs pas comme la seule possible<sup>56</sup> : 1) la cité fondée sur le nécessaire, dont les membres ont pour but (*qaṣd*) de se procurer seulement ce qui est nécessaire à la subsistance de leur corps ; 2) la cité de l'échange, dont la fin (*ḡāya*) consiste à accumuler des richesses ; 3) la cité de la vilénie, où l'on vise les plaisirs des sens et de l'imagination ; 4) la cité de l'honneur, où l'on veut être honoré ; 5) la cité de la maîtrise absolue, où l'on

49 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 32, 14-37, 17.

50 Aristote, *EN*, trad. Tricot, I 1, 1094a1-2 : « Tout art (*technè/šinā'a*) et toute investigation (*methodos/madhab*), et pareillement toute action (*praxis/fi'l*) et tout choix (*proairesis/iḥtiyār*) tendent vers quelque bien ... ». Nous avons noté entre parenthèses les équivalents arabes employés, Aristūṭālis, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 53, 8-10.

51 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 76, 7-8. Formule analogue dans les quelques pages conservées en arabe de la *Summa Alexandrinorum* : « On a l'opinion que tout art, toute méthode, toute *himma*, toute action et tout choix tendent vers quelque bien » (Aristūṭālis, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 439, 4-5). Dans la traduction latine médiévale : « Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo uel propositum et quelibet actionum et omnis electio ad bonum aliquod tendere uidentur » (trad. : « Tout art, toute méthode, toute sollicitude ou visée, chaque action et tout choix semblent tendre vers quelque bien »), éd. Woerther p. 182 (éd.)-183 (trad.).

52 Aristūṭālis, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī, p. 53, 8-10.

53 Section 1 de cet article.

54 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 256, 13-14 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 133, 4-5.

55 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 254, 5-6 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 131, 7.

56 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 254, 11-256, 11 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 132, 3-133, 2.

tend à dominer les autres ; 6) la démocratie, dont le but est la liberté, et où l'on trouve toutes les *himmas*, éparpillées entre les différents individus<sup>57</sup>.

Ce dernier cas (où la fin est précisément l'absence de fin unique) mis à part, la *himma* est, pour les citoyens d'une cité déterminée, « un genre unique de fins »<sup>58</sup>. Renvoyant à un même genre, elle n'est pas pour autant d'une même espèce : l'unité générique n'exclut pas la multiplicité spécifique. Celle-ci a néanmoins un sens particulier puisqu'elle s'appuie sur une conception hiérarchique du corps social. Dès le début de la section consacrée à la science politique dans les *Ihṣā'*, al-Fārābī prend en effet soin d'intégrer à l'objet de cet art l'étude des « *habitus* » (*al-malakāt*)<sup>59</sup> et des « fins » (*al-ġāyāt*)<sup>60</sup>, ajoutant qu'elle cherche à exposer l'« ordre » (*tartīb*)<sup>61</sup> de ces dernières dans la cité excellente. Cet ordre dépend lui-même du gouvernement royal. Puis il indique que le gouvernement excellent n'est pas le seul possible et qu'il existe aussi un gouvernement ignorant, ce qui signifie que la hiérarchie existe également dans les cités non excellentes<sup>62</sup>. Sans trop s'attarder sur la théorie fārābienne de la hiérarchie sociale, on remarquera qu'elle s'appuie sur deux modèles étroitement mêlés : celui du corps biologique (insistance sur l'harmonie et la coopération) et celui du rapport du maître à ses serviteurs, eux-mêmes répartis en rangs subordonnés les uns aux autres (insistance sur l'idée de direction et de contrainte)<sup>63</sup>. Dans la pyramide fārābienne, l'unité ne vient toutefois pas seulement du fait que chaque individu, poursuivant des buts propres, accepte de se soumettre à d'autres individus susceptibles de l'aider, mais qui n'ont pas les mêmes buts. Car il y a, dans toute cité, des buts propres à chaque échelon et des buts communs à tous<sup>64</sup>. C'est parmi ces buts communs qu'il faut situer les fins des différentes cités abordées plus haut : la richesse, l'honneur, les plaisirs ... À ces buts communs sont soumis l'ensemble des buts propres qui jouent ainsi le rôle de moyens. Les *himmas* des citoyens sont donc « d'un seul genre », en ce sens que chacun poursuit un but commun (genre) par des moyens particuliers (différence spécifique), la richesse par le métier de calligraphe, par

57 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 314, 2 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 166, 5.

58 Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 166, 4-5 ; Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 314, 2.

59 Al-Fārābī, *Ihṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 5.

60 Al-Fārābī, *Ihṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 6.

61 Al-Fārābī, *Ihṣā'*, éd. Amīn, p. 124, 7 ; 125, 5.

62 Al-Fārābī, *Ihṣā'*, éd. Amīn, p. 126, 1-8.

63 Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 230, 12-234, 5 ; 234, 6-236, 12 ; 238, 13-240, 1 ; al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 118, 14-119, 18 ; p. 120, 3-121, 11 ; p. 122, 15-123, 3.

64 Pour la cité excellente, voir al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 134, 10-13 ; Al-Fārābī, *On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 260, 7-10.

exemple. Bref, les *himmas* sont l'idéal dynamique de la cité vécu à travers le prisme de telle ou telle catégorie sociale.

Nous avons vu par ailleurs<sup>65</sup> que la *himma* est une fin poursuivie avec détermination et constance et qu'elle a, comme toute fin, ceci de paradoxal qu'elle doit être présente d'une certaine façon, alors même qu'elle n'est pas encore pleinement actualisée. Les passages non définitionnels qui évoquent la *himma* peuvent-ils éclairer le rapport de la *himma* à l'actualisation ?

Averroès écrit que la *himma* est une « puissance »<sup>66</sup>, mais on a vu qu'elle implique l'idée d'un choix énergique soutenu par une habitude, c'est-à-dire que la *himma* est un état dont on a conscience, dont on peut faire l'expérience. Elle est donc concrète et ne doit pas être confondue avec une puissance qui permettrait d'exercer certains choix, et qui se maintiendrait alors même que ceux-ci ne seraient pas manifestes à la conscience (pendant le sommeil par exemple). Cette structure non consciente, qui n'est saisie que par ses effets (c'est-à-dire à travers les choix qu'elle rend possibles) peut être qualifiée d'abs-traité. Relativement à elle, la *himma* est dans un état d'actualisation plus avancée. Elle n'est en revanche pas encore l'acte achevé auquel elle devrait aboutir.

Bien plus, entre la *himma* et son actualisation se glissent d'importants inter-médiaires. Ainsi, Averroès affirme que « la division des actes injustes suivant les âges, les *himmas* et les conditions de fortune n'est pas une division essentielle »<sup>67</sup>, et il ajoute que l'âge, les aspirations et les conditions de fortune ne se rapportent pas « premièrement et par essence »<sup>68</sup> à l'acte. Cela ne signifie pas que ce sont forcément des causes accidentelles, car il distingue celles d'entre ces causes qui sont accidentelles (et qui, de ce fait, ne méritent pas d'être mentionnées dans la *Rhétorique*) de celles qui seront traitées dans le Livre II du traité<sup>69</sup>. En remarquant que ces causes ne sont pas « par essence et premièrement » causes de l'acte, Averroès signifie qu'elles n'en sont pas « la cause prochaine »<sup>70</sup>, qu'on ne les rencontre pas, en premier lieu, en remontant la série causale, ou encore que leur essence n'implique pas premièrement ces actes. Si l'acte n'est pas immédiatement impliqué par une certaine cause, la question n'est pas pour autant tranchée de savoir si son rapport avec elle est, ou non, accidentel : il est seulement affirmé qu'entre l'acte et cette cause, il existe des intermédiaires.

65 Section 1 de cet article.

66 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14.

67 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. Formule analogue dans Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 3-6.

68 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

69 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

70 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.



Ces intermédiaires sont les sept causes suivantes<sup>71</sup> : le hasard, la nature, la contrainte, l'habitude et le caractère, la raison, la colère, et le désir. Les causes non prochaines agiront par « l'une ou ... plus d'une de ces sept causes »<sup>72</sup>, ce qui ne signifie pas que la *himma* agisse indifféremment selon n'importe laquelle de ces causes. Par exemple, le hasard ne saurait être qualifié d'effet de la *himma* : il se rattache à la rigueur aux conditions de fortune, dont il est d'ailleurs plutôt l'une des expressions que l'effet. Bien plus, Averroès exclut de l'art rhétorique l'examen des causes non prochaines qui n'ont qu'un rapport accidentel avec l'acte, ce qui l'amène à ne retenir, parmi les causes non prochaines, que celles qui « changent le caractère par essence »<sup>73</sup>.

« Par essence » s'oppose à accidentel, mais ce qui est par essence n'est pas pour autant toujours nécessaire, car il n'y a pas, dans les affaires humaines, de nécessité absolue<sup>74</sup>. Ce qui est par essence porte donc aussi bien sur le nécessaire que sur ce qui est de l'ordre du plus souvent. Aussi, la rhétorique s'occupe des causes non prochaines et non accidentelles, dans la mesure où elles produisent le plus souvent les causes prochaines de l'acte. Or, celles-ci peuvent être presque toutes accidentelles : le désir peut suivre accidentellement telle ou telle cause antérieure (le pauvre peut avoir un plus grand appétit pour les richesses que le riche et inversement), mais cela « arrive accidentellement »<sup>75</sup> (l'accident n'est pas pur hasard, mais absence de nécessité et de fréquence). Pour cesser d'être accidentelles, les causes prochaines doivent être liées avec une certaine permanence aux causes non prochaines. Cette condition n'est remplie que si la cause prochaine est un certain « caractère »<sup>76</sup> – terme qui désigne, pour Averroès, des traits stables qui sont soit naturels<sup>77</sup>, soit habituels<sup>78</sup>, soit psychiques<sup>79</sup>, soit corporels<sup>80</sup>. Donc si la rhétorique ne doit s'intéresser qu'aux causes non prochaines en liaison essentielle avec les causes prochaines, elle devra s'attacher à l'examen des causes non prochaines seulement dans la mesure où elles produisent des caractères. Les autres causes

71 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. et 1.10.17, renvoyant au § 1.10.15.

72 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

73 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

74 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, III, fol. 2 M-3 C (correspondant à Aristote, *EN* I 1, 1094b 11-27) ; *Averroes on Plato's Republic*, Lerner, p. 143-145).

75 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

76 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

77 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.13.

78 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.14 ; 1.10.15 ; 1.10.25. Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 96. Dans tous ces passages, le caractère (*ḥulq*) et l'habitude (*ʿāda*) sont considérés comme une seule et même cause.

79 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

80 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

prochaines ne seront étudiées de ce point de vue que si elles s'imprègnent de la stabilité des caractères.

La *himma* serait donc à la source de certains caractères. Comme elle est de l'ordre de l'habitude, les caractères qu'elle régit seraient eux-mêmes des habitudes, mais partielles, et qui ne concernent qu'un aspect limité de notre vie. La *himma* serait donc, non une habitude particulière<sup>81</sup>, mais *le principe d'un système d'habitudes*. En bref, il n'y a pas la *himma*, d'une part, et ses actes, d'autre part, mais, entre les deux, un processus d'actualisation qui passe par ces intermédiaires qui sont des caractères habituels partiels.

L'interprétation par Averroès de la division non essentielle ne recouvre pas tout à fait celle d'Avicenne, pour qui « non essentielle » ne signifie pas seulement que les âges et les *himmas* ne sont pas des causes prochaines, mais aussi que ce sont en outre des causes accidentelles<sup>82</sup>. Elles ne peuvent donc pas être liées par essence aux caractères dont découle par essence une certaine sorte d'actes<sup>83</sup>, car il n'y aurait alors plus de place pour l'accidentalité dans le rapport de la cause non prochaine à ses actes. Cette position est apparemment à l'opposé de celle d'Averroès. Celui-ci admet bien sûr que les causes non prochaines en question sont elles-mêmes des « accidents »<sup>84</sup>, c'est-à-dire qu'à l'origine, elles ne doivent pas nécessairement avoir lieu, et que la *himma* par exemple est, au départ, un choix contingent que seule l'habitude a ensuite rigidifié. Mais, pour Averroès, il ne fait pas de doute qu'en aval, un rapport essentiel peut s'établir, qu'une fois la *himma* acquise, un certain nombre de causes prochaines de l'acte doivent lui être essentiellement liées. La différence entre Averroès et Avicenne est peut-être moins grande qu'il ne paraît de prime abord. Avicenne distingue deux sortes de rapports accidentels, suivant « la conformité lointaine » (*ba'īd 'an al-munāsaba*)<sup>85</sup> ou « proche » (*qarīb*)<sup>86</sup> de la cause non prochaine à la cause prochaine. Par rapport de conformité proche, Avicenne veut dire que les caractères « qualifient » (*yukayyifuhum*)<sup>87</sup> leurs causes et leur sont donc « liés » (*yalzamuhum*)<sup>88</sup>, ce qui signifie sans doute qu'ils se produisent le plus souvent avec elles. Au fond, les doctrines d'Averroès et d'Avicenne sont assez voisines : d'un côté, on admet que les *himmas* peuvent être des causes produisant le plus souvent certains caractères ; de l'autre, on dit

81 La distinction entre les *himmas* et les caractères habituels partiels est explicitement affirmée dans Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.12.2.

82 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 10.

83 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 12, 14-15.

84 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.17.

85 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 10-11.

86 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 13.

87 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 14.

88 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 14.

qu'elles sont des causes accidentelles, mais qui ont un rapport de conformité proche, c'est-à-dire qu'elles doivent entraîner d'habitude les mêmes effets. La seule différence, semble-t-il, est qu'Avicenne entend attirer plus nettement l'attention sur la non-nécessité du rapport ici envisagé.

Si maintenant l'on admet avec Averroès que certains caractères, « les traits de caractère vils », sont les contraires des excellences<sup>89</sup>, il faudra reconnaître que les excellences sont également des caractères. Peuvent-ils pour autant être des caractères subordonnés aux *himmas* ? Il semble que ce soit le cas, car dans le paragraphe où il est question des caractères dépendant des *himmas*, Averroès évoque les caractères laids connus par leurs contraires, les excellences<sup>90</sup>. Mais comment les excellences et les vices peuvent-ils à la fois dépendre des *himmas*, et être une *himma*, comme c'est le cas dans la définition III ? C'est qu'il faut distinguer entre l'excellence qui prend le dessus, imprégnant de son profil propre le comportement d'un individu – y compris ses autres excellences – et les excellences qui ne parviennent pas à une telle position dominante. Certes, lorsqu'il dépasse les excellences naturelles et atteint le niveau des excellences morales parfaites, l'homme se dirige forcément vers ces dernières. De plus, elles s'impliquent alors mutuellement de la manière la plus équitable qui soit, car elles sont alors informées par la sagesse pratique, qui est une<sup>91</sup>. Mais cet état est plutôt un idéal, car ceux qui cherchent à être excellents ne possèdent d'habitude pas la sagesse pratique achevée, mais s'en approchent. C'est pourquoi, l'excellence peut ne pas être leur principale préoccupation et, quand elle l'est, ne se présenter que comme une excellence plus développée qui domine les autres.

C'est certainement de la même manière qu'il faudrait résoudre une apparente incohérence d'Avicenne, qui fait du *zuhd* (abstinence) tantôt un caractère dérivé d'une *himma*, l'adoration de Dieu<sup>92</sup>, et, tantôt une *himma* en soi (définition II) : le *zuhd* est tantôt second par rapport à l'adoration (il n'est alors qu'un simple caractère), tantôt premier par rapport à tous les caractères de la personne concernée (et, dans ce cas, c'est une *himma*).

La *himma* permet aussi d'expliquer ailleurs l'effet éthique de la rhétorique, sur lequel Aristote et ses commentateurs arabes divergent. Pour Aristote, l'orateur doit manifester son caractère ou s'adapter aux caractères de ses auditeurs

89 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.9.

90 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16.

91 Cette solidarité des excellences morales, soutenue dans Aristote, *EN*, VI 13, 1144b 32-1145a 2, ne transparaît toutefois pas dans le commentaire d'Averroès (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 93 C) ; Woerther, « Some observations », p. 121-122.

92 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 9-10.

pour régler son discours sur ce que ces derniers sont aptes à accepter<sup>93</sup>. Pour les philosophes de langue arabe, il s'agit aussi d'engendrer chez l'auditeur le caractère qui convient : on ne se contente donc pas de se conformer à un caractère existant pour inciter à certaines actions, mais on incite à certains caractères qui conduiront, eux, à ces actions :

Le but poursuivi, au moyen de ces propos relatifs aux caractères, est que l'auditeur fasse l'action de celui qui a un tel caractère, même s'il n'a pas lui-même ce caractère<sup>94</sup>. Puisqu'il en est ainsi, il faut alors que le caractère soit lui-même la fin. Les choses dont proviennent les propos qui tracent ou impriment un caractère en l'homme sont les choses délibératives et les choses de l'établissement. En effet, ce qui est visé au moyen de ces propos, c'est l'incitation à ce caractère et à ses actions. Or cela se produit quand on recommande et embellit ce caractère auprès de l'auditeur et qu'on rend son contraire détestable et laid. Recommander et rendre détestable sont les parties de la louange et du blâme. Puisqu'il en est ainsi, alors les choses à partir desquelles les propos deviennent relatifs aux caractères sont celles qui ont été mentionnées précédemment dans le propos sur les choses délibératives et sur celles au moyen desquelles quelqu'un est loué ou blâmé<sup>95</sup>.

L'incitation aux caractères est certes fondamentale dans la rhétorique fārābienne<sup>96</sup>, mais il est surprenant qu'après avoir distingué dans la définition I les caractères suivant les passions naturelles ou habituelles, les *himmas* et les conditions de fortune, al-Fārābī ne se serve pas de ces états pour inciter aux caractères et qu'il renvoie au chapitre sur les genres délibératif et épideictique,

93 Aristote, *Rhétorique* II 12, 1388b 31-32; *TAL*, vol. I, p. 120, 10-11; Aristote, *Rhétorique* II 21, 1395a 26-27; *TAL*, vol. I, p. 140, 20-141, 1; *Rhét* III 7, 1408a 25-32; *TAL*, vol. I, p. 190, 6-15. Voir aussi F. Woerther, *L'Éthos aristotélicien*, Paris 2007.

94 Pour al-Fārābī et surtout Averroès (*CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.1.), il ne s'agit néanmoins pas toujours d'une comédie qu'on se joue. Le caractère acquis peut être profondément enraciné en nous si, comme l'écrit Averroès, il dérive d'un état qui nous appartient réellement, et non apparemment.

95 Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther, § 52. Voir aussi al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥaṭāba* (Al-Fārābī, *Deux ouvrages*, éd. et trad. Langhade), p. 73, 16-75, 7.

96 On n'ira toutefois pas jusqu'à dire avec Grignaschi (Al-Fārābī, *Deux ouvrages*, p. 245, n. 1) que « le but principal de la rhétorique consiste à engendrer chez l'auditeur non pas tant une conviction raisonnée qu'un *mos* (*ḥuḷq*) », car seul l'enthymème et l'exemple, en tant qu'ils prouvent la chose à établir, sont nécessaires en rhétorique, le reste ne servant qu'à titre d'auxiliaire (voir al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥiṭāba*, éd. et trad. Langhade, p. 81, 5-83, 5).

avec l'idée que c'est en attirant l'attention sur l'utilité ou la nocivité d'un caractère qu'on poussera les gens à l'acquérir.

Avicenne<sup>97</sup> et surtout Averroès recourent, eux, plutôt à ces états et en premier lieu aux *himmas*, afin d'obtenir les caractères. La *himma*, on l'a vu plus haut dans cette section 2 de notre article, est en puissance un certain nombre de caractères. Il s'agira donc pour l'orateur de faire passer cette puissance à l'acte<sup>98</sup>. Or la volonté a ceci de particulier qu'elle peut se laisser influencer par le discours qui mentionne les puissances qu'elle a déjà en elle, mais d'une manière non actualisée. Cette communication se fait au moyen d'enthymèmes (syllogismes rhétoriques)<sup>99</sup> ou de maximes qui sont des enthymèmes tronqués<sup>100</sup>. On dira par exemple à quelqu'un qu'il a une grande âme (*kabīr al-nafs*) et qu'il doit, pour cela, être généreux, la majeure formulant que toute grande âme doit être généreuse. C'est donc par un effet syllogistique que l'effet éthique sera atteint, le syllogisme étant ici non pas ce qui établit simplement un objet, mais ce qui engendre l'obligation d'avoir un certain caractère en la déduisant de la *himma* qui la contient en puissance. Dans un cas, le syllogisme se borne à constater ; dans le second, il constate ce qui est impliqué en puissance et le produit, du même coup, en acte. Pour que le syllogisme puisse ainsi engendrer un caractère, la *himma* doit être une puissance dont le résultat n'est pas automatique, et dont les suites requièrent, pour se produire, d'un appui : celui du syllogisme rhétorique par exemple.

Les définitions de la *himma* et certains emplois de ce terme permettent désormais d'en esquisser le profil : il s'agit d'un appétit conscient, non nécessaire, mais ardent et exclusif, orienté vers un but vital pouvant être impossible. Ce but est constitué non de dispositions stables, mais d'objets de dispositions stables dont l'obtention requiert un effort. L'appétit que la *himma* met en mouvement est le fruit d'une habitude, et ses objets sont des genres d'objets. La *himma* est une puissance déjà concrète, qui n'est cependant pas en rapport immédiat avec son acte. D'une part, entre toute *himma* et son acte, il existe un système de caractères ; d'autre part, comme le sujet de la *himma* n'est pas l'individu comme tel, mais des groupes d'individus, et que ces groupes sont eux-mêmes partie prenante d'une organisation supérieure (la cité, la nation) qui possède aussi sa *himma*, entre cette *himma* dominante et les actes vont s'insérer les *himmas* des différents groupes. En dernière instance, nos actes les plus singuliers semblent être informés par ce système de *himmas* dominé par la *himma* de la cité ou de la nation. C'est en ce sens que l'on peut dire

97 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3.

98 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14 ; 2.12.1 ; 3.7.4.

99 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.1.

100 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.21.14.

que la *himma* est véritablement le concept charnière entre la psychologie et la politique.

### 3 La pusillanimité (*ṣiḡar al-himma ...*)

Tous les emplois de *himma* dans la philosophie de langue arabe ne se réduisent pas au concept qu'on a tenté de dégager à partir des définitions issues des commentaires à la *Rhétorique*. Il s'agit ici d'examiner les autres significations de ce terme afin d'en dégager une signification plus fondamentale ou au moins de les distinguer de la signification évoquée jusqu'ici.

Il en est ainsi de la *himma* mauvaise, petite, basse, vilaine, ou étroite<sup>101</sup>. Ce syntagme est manifestement à l'opposé de *kibar al-himma* qui permet de l'éclairer et dont on va traiter maintenant.

### 4 La magnanimité (*kibar al-himma ...*)

C'est cette signification de magnanimité que couvrent *kibar al-himma* (grandeur de la *himma*), *'izam al-himma* (importance ou grandeur de la *himma*), *'uluww al-himma* (élévation de la *himma*), *himma raf'ā* (*himma* élevée) et même *himma* employée sans qualificatif, le contexte indiquant clairement qu'il s'agit de la grandeur de la *himma*<sup>102</sup>. Mais si les auteurs de philosophie de langue arabe s'accordent à considérer la magnanimité comme une excellence<sup>103</sup>, ils ne la définissent cependant pas tous de la même manière. Pour certains, comme Averroès, c'est « une excellence par laquelle se réalise la beauté des grands actes »<sup>104</sup> ; pour d'autres, elle est « une excellence de l'âme

101 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.15.1 ; Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 72, 5 ; p. 79, 3 ; p. 85, 4 ; *Aristote, Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 47, 7 ; p. 49, 11.

102 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.11.2 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 321, 4 ; III, p. 359, 7.

103 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.7 ; 1.9.14 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 84, 8-9 ; 85 ; Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 8-9.

104 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.14. Cette définition est proche de celles d'autres textes de philosophie de langue arabe comme : Avicenne (Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 85, 1-2) ; Ibn Bāḡḡa (Avempace) (487-533/1080-1138), *La conduite de l'isolé*, intr., éd. et trad. Ch. Genequand, Paris 2010, p. 162, 18 ; *Aristote, Lettre*, éd. et trad. Bielawski, comm. M. Plezia, p. 50, 2 ; 52, 9 ; 53, 13 ; al-Ġazālī cité dans Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. Bouyges, p. 506, 4. L'approche d'Averroès dans son *Commentaire Moyen à l'Éthique à Nicomaque*, conservé en latin et en hébreu (et non en arabe) va dans le même sens. Elle vient directement de l'ouvrage qu'il commente. La magnanimité (*megalopsychia*) est examinée en *EN*, IV 3, 1123a 34-1125a 35 (le texte de l'*EN* en arabe est perdu). Aristote ne donne

par laquelle elle supporte l'heureuse fortune (*sa'adat al-ğadd*) et son contraire, et même les malheurs qui ont lieu avec la mort »<sup>105</sup>. La référence à l'heureuse et à la mauvaise fortune n'appartient donc à la définition même de la magnanimité que dans Miskawayh. Elle n'est qu'un effet aux yeux des auteurs de la définition du premier type.

De plus, alors que, dans Miskawayh, la magnanimité est une sous-excellence du courage, lui-même excellence de la partie irascible de l'âme qui est divisée en trois parties<sup>106</sup>, comme dans Platon, rien de tel ne s'observe dans les commentaires d'Averroès et d'Avicenne à la *Rhétorique*<sup>107</sup>.

Les passages sur la magnanimité mettent tous en lumière le rapport explicite qui existe entre elle, l'honneur (*karāma*), la louange et l'excellence. Ainsi, Miskawayh donne, parmi les caractéristiques de la partie irascible de l'âme, « l'appétit pour la domination, l'élévation et les sortes d'honneurs »<sup>108</sup>. Avicenne écrit, lui, que « celui parmi eux qui a une *himma* plus élevée consacre ses forces à l'excellence. Ces gens sont ceux qui aiment les honneurs »<sup>109</sup>. Le magnanime est soucieux de s'élever au-dessus des autres, cette élévation étant reconnue par les autres. Les rangs dont il est question ne sont pas ceux de la famille ou de la tribu, mais de l'individu qui dépasse ses origines et continue sans cesse de progresser<sup>110</sup>.

Le problème se pose de savoir pourquoi le rang, l'honneur, la louange ont un lien avec l'excellence. En fait, il existe entre ces éléments un intermédiaire : *le beau* (*ğamīl*), qui apparaît par exemple dans Miskawayh à propos du courage<sup>111</sup> et dans Averroès, qui définit la magnanimité en se référant à « la beauté des

---

pas à proprement parler de définition de la *megalopsychia* (le passage s'ouvre simplement sur la mention : « La magnanimité a rapport à de grandes choses, comme semble encore l'indiquer son nom. Mais de quelles grandes choses s'agit-il ? c'est là ce que nous devons tout d'abord saisir »). Aristote va donc surtout aborder la *megalopsychia* à partir de ses objets, et ensuite à partir du *megalopsychos* (c'est ce qu'il dit juste après : « Peu importe d'ailleurs que nous examinions la disposition en elle-même ou l'homme qui répond à cette disposition »).

105 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 16-17.

106 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 15, 9-24, 15.

107 Selon Walzer, *Greek into Arabic*, p. 222, Avicenne aurait admis cette division dans Ibn Sīnā, *Mağmū'at rasā'il*, p. 191 sqq.

108 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 15, 13-15.

109 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 163, 4-5. Voir aussi p. 85, 1-2 ; 154, 12-155, 5.

110 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 89, 12-90, 5 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.35 ; 3.7.9 ; Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche, p. 72, 4-9 (ar.).

111 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 18, 8-11. Le rapport soutenu par Miskawayh de l'âme irascible au beau et à l'excellence vient de ce que, si la partie concupiscible de l'âme est incapable de se conformer seule aux directives de la raison et doit pour ainsi dire être réprimée, l'âme irascible est capable de suivre ces directives sans se sentir lésée (Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 53, 20-54, 14.

grands actes »<sup>112</sup>. La louange est la preuve du beau, et c'est le beau qui fait le lien avec l'excellence<sup>113</sup>. Cette excellence n'est cependant pas nécessairement excellence en vérité, et le beau peut porter sur une excellence apparente seulement<sup>114</sup>. On peut donc rechercher les honneurs et le beau qui couronne des actes apparemment excellents. Aussi, bien que la magnanimité soit généralement liée aux actes beaux réellement excellents, Avicenne appelle aussi magnanimité un état où ce rapport s'établit avec des actes injustes, qui ne sont pas mesquins, mais qui sont grands, procurant de ce fait une illusion d'excellence<sup>115</sup>.

Il importe aussi de noter que la *himma* impliquée dans la *kibar al-himma* est souvent présentée comme susceptible de variations sur une échelle de valeurs<sup>116</sup> étant entendu que cette *himma*, lorsqu'elle est caractérisée par la grandeur (*kibar*), tend à porter les excellences à leur paroxysme.

La plupart des auteurs restent silencieux sur les origines de la magnanimité. Néanmoins, elle apparaît parfois comme acquise à cause de la puissance matérielle de la famille<sup>117</sup> ou de la noblesse de naissance<sup>118</sup>.

Ces deux caractères s'accordent mal avec la notion d'une *himma* déterminée par la constitution politique.

*Kibar al-himma* diffère aussi de la *himma* au sens politico-psychologique dans la mesure où cette dernière n'est pas nécessairement considérée comme une excellence ni, à plus forte raison, comme une excellence qui porte à leur paroxysme toutes les autres et dans la mesure où elle peut concerner des objets plus particuliers que les excellences en général. Elle est certes élevée en ce sens qu'elle est préférée pour la vie et elle est, dans certains cas, une excellence, mais elle n'en est pas pour autant nécessairement une, puisqu'elle s'attache parfois aux plaisirs, à la richesse etc ...

En conséquence, la recherche de l'honneur, essentielle à la magnanimité, n'est pas une caractéristique indissociable de l'acception politico-psychologique de la *himma*, mais seulement de l'une de ces applications, celle qui est propre au gouvernement timocratique.

112 Voir un peu plus haut dans cette section 4 de l'article.

113 Voir, par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.5-1.9.6.

114 Voir, par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6.

115 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 163, 2-11 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 20, 1.

116 Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.35 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 89, 12-90, 5 ; *Aristote, Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 37, 10 ; *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 320, 18-19.

117 *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, vol. I, p. 321, 4-6.

118 Al-Ġazālī's *Book of Counsel for Kings*, trad. F. R. C. Bagley, London 1964, p. XLVII ; 119, 18-22 ; 132, 25-26.



La *Kibar al-himma* d'Avicenne et d'Averroès renvoie en dernière instance à la *megalopsychia* – de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>119</sup>, car dans ces deux traités, Aristote caractérise d'abord la *megalopsychia* par la grandeur des actes.

Il est plus difficile d'identifier les sources de Miskawayh. Certes, l'*Éthique à Nicomaque* indique que le magnanime, homme de bien, se comporte avec modération à l'égard de la « bonne ou mauvaise fortune »<sup>120</sup>. Conscient de la grandeur de son excellence, il s'estime digne de grands honneurs, mais ceux-ci lui paraissent toujours bien inférieurs à ce qu'il mérite. Ils ne lui font donc ressentir qu'une « joie mesurée »<sup>121</sup>. Et si l'honneur, le plus grand des biens extérieurs, lui semble peu de chose, les autres biens de la fortune auront à ses yeux encore moins de valeur, et les atteindre ou les perdre l'affecteront très modérément. Or, cette modération du comportement face à la fortune est précisément ce qui caractérise la grandeur de la *himma* dans Miskawayh. Il ne s'agit toutefois que d'un effet dans l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que dans le *Tahdīb*, c'est l'essence de la magnanimité.

La doctrine de Miskawayh sur la grandeur de la *himma* se rapproche le plus d'un traité pseudo-aristotélicien, probablement d'origine grecque, mais uniquement connu à travers des traductions arabes, et composé du *De uirtutibus et uitiiis*<sup>122</sup>, d'extraits proches des *Magna moralia* et des *Diuisiones Aristoteleae*<sup>123</sup>. Ce traité comporte la division tripartite platonicienne de l'âme, les quatre excellences cardinales<sup>124</sup>, et surtout une définition<sup>125</sup> – très proche de celle du *Tahdīb* – qui rend la définition de la *megalopsychia* telle qu'on la trouve dans le *De uirtutibus* : « appartiennent à la magnanimité : le fait de bien supporter le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur ; le fait de n'admirer ni le luxe ni les marques d'attention, ni le pouvoir ni les victoires dans les poursuites judiciaires ; et le fait de posséder une certaine profondeur

119 Aristote, *Rhétorique*, I 9, 1366b 17 ; Aristote, *EN*, IV 7-8, 1123a 34-1125a 35.

120 Aristote, *EN*, trad. Tricot, IV 7, 1124a 14.

121 Aristote, *EN*, trad. Tricot, IV 7, 1124a 6.

122 Sur les origines de ce traité qui serait faussement attribué à Aristote, voir Aristotle, *On Virtues*, trad. Rackham, London 1952, p. 484-486 ; *Aristoteles Werke*, éd. Grumach, p. 141. Walzer (*Greek into Arabic*, p. 221) pense que l'auteur du *De uirtutibus* est « certainement pré-néoplatonicien ».

123 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, p. 4-6.

124 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, Q 1. 8-Q 8. 13 ; T 1 1.10-T 8 1. 17.

125 Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, Q 4. 14-15 ; T 5. 1-4 ; Q 2. 7-8 ; T 2. 6-7.

et grandeur d'âme »<sup>126</sup>. Comme dans le *Tahdīb*, l'évocation de la mort apparaît immédiatement après<sup>127</sup>. Miskawayh a-t-il été directement influencé par ce traité pseudo-aristotélicien ? Cette question importe finalement peu ici ; à défaut d'une influence directe, la ressemblance des deux doctrines permet d'avancer qu'une même œuvre a joué ici le rôle de modèle, et que la grandeur de la *himma* renvoie en dernière analyse à la *megalopsychia*.

## 5 Les *himmas* comme énergies diverses de l'âme

*Himma* peut aussi renvoyer à différentes énergies dont l'unicité *a priori* n'est pas mise en avant. On parle ainsi d'une aspiration naturelle, « la *himma* instinctive de l'animal le poussant à la conservation de l'espèce »<sup>128</sup>, d'une *himma* consacrée à l'obtention rapide de plaisirs momentanés<sup>129</sup>, de *himmas* nobles ou ignobles<sup>130</sup>, d'une *himma* pour une chose singulière que veut un individu<sup>131</sup>, d'une *himma* ayant pour objet l'intérêt général<sup>132</sup>, les intelligibles<sup>133</sup>, Dieu<sup>134</sup> ou le premier principe, qui réagit à ce désir de perfection par l'émanation<sup>135</sup>, des *himmas* des partisans lorsqu'elles passent à l'attaque du régime en place<sup>136</sup>. Dans des cas si divers, la *himma* se présente non comme une énergie unique

126 Aristoteles, *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250b 34-38. Une autre définition est aussi attestée dans Aristoteles *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250a 14-15 : « La grandeur d'âme est la vertu de l'âme qui permet de supporter le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur ».

127 Aristoteles, *De uirtutibus et uitiiis*, éd. et trad. Rackham, 1250b 39 ; Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann, T 5. 4 ; Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 21, 17.

128 Avicenna, *Epistola sulla vita futura*, éd. et trad. Lucchetta, p. 195, 6-7. Un terme de même racine, *ihimām*, est aussi utilisé par Avicenne pour exprimer l'inclination naturelle de l'âme vers un corps déterminé. Elle aurait, dans son essence, « une disposition impulsive naturelle à ... se préoccuper (*al-ihimām*) des états d'un [certain corps] » (Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 224, 20-225, 9). Sur ce lien naturel mais accidentel, nécessaire pour rendre compte de l'individuation et néanmoins incompréhensible, voir Avicenna latinus, *De anima*, éd. Van Riet, IV-V, p. 41\*-42\*.

129 Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 35, 9-10.

130 Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, p. 37, 13-14 ; p. 46, 19 ; p. 51, 16.

131 *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 302, 11 ; al-Fārābī, *Ārāʾ*, éd. Nādir, p. 159, 8.

132 Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 179, 3-4.

133 Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 179, 3.

134 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 90, 13-14.

135 Voir 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, dans *Plotinus apud Arabes*, éd. Badawī, p. 236, 11-21.

136 *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, II, p. 120, 14 ; II, p. 121, 20 ; I, p. 48, 8 ; II, p. 26, 7 ; II, p. 43, 8 ; II, p. 120, 8 ; III, p. 64, 7 ; III, p. 135, 6 ; III, p. 140, 16 ; III, p. 141, 8 ; III, p. 262, 12.

qui s'appliquerait dans plusieurs domaines, mais comme un genre (énergie orientée vers une certaine fin) dispersé dans de nombreuses espèces<sup>137</sup>.

## 6 La *himma* selon les *sūfīs*

Chez les *sūfīs*, la *himma* a un sens mystique, puisqu'elle est ce qui « oriente le cœur, son intention et toutes ses forces spirituelles vers le Vrai »<sup>138</sup>, c'est-à-dire Dieu. Cette *himma* possède elle-même des degrés qui la distinguent selon son objet. On a ainsi « la *himma* de l'éveil » qui incite à rechercher l'éternel et à abandonner le périssable, « la *himma* du dédain » par laquelle on s'abstient d'attendre une récompense pour les actes et on se dirige vers la contemplation du seul Vrai, « la *himma* de ceux qui ont des *himmas* élevées » qui, ne s'attachant qu'au Vrai, ne se satisfait pas des noms, des attributs, etc. de celui-ci, mais ne vise que son essence elle-même<sup>139</sup>. D'une *himma* à l'autre, il y a purification : d'abord recherche de l'éternel sans exclusion de l'attente d'une rétribution, puis recherche de l'éternel pour lui-même, enfin recherche, au-delà des noms et des attributs, de l'essence même de cet éternel. On passe ainsi de la multiplicité du monde périssable à la contemplation de l'Unique, de la dispersion à la concentration, et la *himma* n'est jamais du côté de la dispersion, même si elle traverse trois degrés de concentration<sup>140</sup>.

## 7 La *himma* à la source des *himmas*

Certains textes d'Avicenne et d'autres philosophes de langue arabe révèlent l'idée d'une *himma* entendue comme une force unique capable de prendre plusieurs formes, même là où elle n'a pas reçu pleinement une explication théorique. On parlera par exemple : de l'âme qui consacre sa *himma* au corps qui lui appartient<sup>141</sup> ; de « celui dont la *himma* est occupée [à l'état de veille]

137 Les dictionnaires généraux (comme Lane, *Lexicon*, I, 8 and Suppl., p. 3045, s. v. *himma*), et plus spécialisés (Saliba, *Dictionnaire philosophique* vol. II, p. 523, s. v. *himma*) signalent le sens de *himma* envisagé dans cette section de l'article.

138 Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, éd. Fluegel, p. 278, 9-10. Voir aussi Hughes, *Dictionary*, p. 175 (s. v. *himma*).

139 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufies*, Calcutta 1845, p. 23-24.

140 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary*, p. 19, 11-17. La notion de concentration (*ḡan'*) de la *himma* apparaît aussi, par exemple, dans *Ebn-Khaldoun, Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 199, 3-4 ; Djurdjānī, *Kitāb al-ta'rifāt*, éd. Fluegel, p. 292, 13-14.

141 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 200, 14-15. Cette occurrence n'est pas signalée dans l'index de l'édition du *De anima* par Van Riet (IV-V, p. 271). Sur l'emploi des mots de la racine H-M-M pour désigner le rapport de l'âme au corps, voir section 5 de cet article.

par ce qu'il a vu » dans un rêve antérieur et qui continue, pour cette raison, à avoir cette *himma* dans un sommeil postérieur et à rêver, à cause d'elle<sup>142</sup>; du législateur qui doit consacrer le maximum de sa *himma* à la conservation des lieux sacrés<sup>143</sup>; de la réflexion qui, « lorsqu'elle devient forte, fixe la *himma* sur des choses sérieuses »<sup>144</sup>; du fait de « consacrer fortement la *himma* à la compréhension »<sup>145</sup> de quelque chose; de la *himma* du Prophète concentrée sur un phénomène qui va se produire miraculeusement non pas toutefois par cette *himma*, mais par l'action de Dieu lui répondant<sup>146</sup>; de quelqu'un qui « borne sa *himma* à la recherche des choses aimables et éternelles »<sup>147</sup>; de la *himma* d'Ibn Tašfin (453-500/1061-1106) qui s'est orientée vers l'obéissance au calife abbasside<sup>148</sup>.

On a aussi un indice de cette unité fondamentale dans un passage de Miskawayh où il emploie les mots *himma* et *himmas* l'un pour l'autre dans le même contexte<sup>149</sup>.

Mais c'est Avicenne qui permet d'explorer les fondements théoriques d'une telle unité. En effet, dans un passage du *De anima* d'Avicenne, *himma* est intégrée à une théorie globale de l'âme<sup>150</sup>. Cette dernière est « une », mais possède des puissances (ou facultés) diverses qui sont ses « serviteurs ». Le risque est qu'elle se conduise en mauvais maître, c'est-à-dire qu'elle néglige l'une de ces puissances, ou leur totalité, ce qui peut se produire de deux manières: soit l'âme ne s'occupe pas de ces puissances, abdiquant totalement ou partiellement son pouvoir (maladie, faiblesse, repos comme dans le sommeil), soit « la *himma* se consacre beaucoup à l'utilisation de la puissance à laquelle on s'est plus particulièrement consacré ». Or, une loi naturelle (*š'a'n*) fait que si l'âme s'occupe beaucoup d'une puissance, elle finit nécessairement par négliger les autres. La *himma* est ainsi naturellement déterminée à devenir exclusive dès qu'elle s'attache trop à une chose. Notons que cette *himma* est considérée comme la force propre de l'âme envisagée dans son unité, que cette force est capable d'accroissement et d'affaiblissement, et que, nécessairement orientable, elle n'est pas orientée *a priori*. Le caractère énergétique de cette *himma*

142 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 177, 7-11; 180, 1-4.

143 Alfarabius, *Compendium legum Platonis*, éd. et trad. F. Gabrieli, London 1952, p. 38, 22-39, 2.

144 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 158, 17-18.

145 Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 222, 2-3.

146 Al-Ġazālī, cité dans Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. M. Bouyges, Beyrouth 1930, p. 534, 11-17.

147 Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 217, 21-22. Voir aussi dans le même sens Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 182, 15-16.

148 Ebn-Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, p. 413, 8; III, p. 184, 7.

149 Voir Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 171, 9-14.

150 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 170, 15-171, 16. Un autre passage de l'Avicenna latinus (*De anima*, éd. Van Riet, IV-V, p. 26, 47) rend *himma* par *anima*.

est d'autant plus net qu'Avicenne emploie à plusieurs reprises le verbe *inṣabba* à propos de l'âme : verbe qui évoque par exemple les eaux d'un fleuve se jetant dans la mer. Une telle *himma*, indéterminée en elle-même, reçoit ses déterminations des cas où elle s'applique.

Dans ces passages, *himma* apparaît comme ce qui, en droit, dépasse ses applications et qui, en fait, se rapporte à quelque chose d'une certaine manière.

Les arguments qu'Avicenne avance<sup>151</sup> pour montrer que « la plupart de ceux qui se souviennent sont ceux dont les mouvements ne sont pas nombreux et dont les *himmas* ne se divisent pas en différentes catégories »<sup>152</sup> attestent aussi de cette unité.

Le premier argument d'Avicenne s'appuie sur l'idée que la facilité à comprendre et la spécialisation des *himmas* ont besoin d'un élément très impressionnable et d'aisance dans l'activité – ce qui est rendu possible par l'humidité de la matière – alors que la mémoire exige une matière difficilement transformable et donc sèche. Pourquoi ces deux exigences seraient-elles incompatibles ? Pourquoi n'aurait-on pas, juxtaposées les unes aux autres, les *himmas* et la mémoire, les unes étant malléables et l'autre rigide ? C'est qu'Avicenne présume une unité qui fait que si un secteur de l'âme est malléable, les autres le sont aussi et inversement. En d'autres termes, l'âme est, dans sa totalité, régie par une sorte de loi qualitative qui veut qu'aux niveaux psychique et physiologique correspondant, un même individu ne peut être à la fois d'un côté impressionnable et actif et, de l'autre, conservateur de souvenirs. L'ouverture sur le futur semble comporter une incompatibilité avec la conservation du passé.

La deuxième loi est quantitative. L'âme de celui qui a une bonne mémoire doit être dirigée vers la conservation de l'image et du concept, et non prise par d'autres activités, ce qui signifie que l'âme est incapable de se consacrer à un trop grand nombre d'objets. Cette limitation dans la quantité des intérêts de l'âme implique aussi une unicité et non une simple juxtaposition, car, dans ce cas, de nouvelles additions seraient indifférentes.

Ces deux lois se fondent sur l'idée que les *himmas* sont liées, sans doute par cette énergie orientable et non orientée qui, on l'a vu, se nomme aussi *himma*. La seconde loi n'est pas rattachée à un processus corporel. La *himma* est donc d'ordre psychique, même si elle peut avoir des conditions physiologiques. Cette idée se retrouve d'ailleurs dans tous les usages du mot *himma*, où la question

151 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 186, 21-187, 12.

152 Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 187, 3-4.

de la corporalité ou de la spiritualité de la chose signifiée est soit tranchée en faveur de cette dernière<sup>153</sup>, soit omise.

Les différents sens du mot *himma* sont ainsi solidaires : la *himma* comme énergie unique d'une âme qui se diversifie est au fondement des *himmas* entendues comme énergies diversifiées, de la *himma* des mystiques, qui est toujours orientées vers Dieu, et même de la *himma* envisagée comme choix ferme et consécutif à l'appartenance sociale. Bref, il y a dans l'âme une énergie indéterminée, pourtant orientable, et déjà réglée par certaines lois d'équilibre ; c'est d'elle que dérivent les différentes énergies orientées.

## 8 La *hexis* d'Aristote

Puisque le mot *himma* rend, dans certains textes, la *hexis* aristotélicienne<sup>154</sup>, il importe de cerner cette dernière si l'on veut délimiter le champ sémantique de ces concepts.

Dans les *Catégories*<sup>155</sup>, la *hexis* est définie comme la première espèce de la qualité. Elle se caractérise par sa stabilité et sa durabilité, qui ne doit pas être entendue comme une durée effectivement longue puisqu'« un grand changement » en nous (maladie, etc.) peut suspendre ou annuler la *hexis*. La *hexis* reste donc dépendante de certaines conditions qui ne sont cependant pas clairement délimitées. La durabilité de la *hexis* est une possibilité de durer malgré de nombreuses transformations<sup>156</sup>. La *hexis* est ainsi distinguée de la *diathesis* dans la mesure où cette dernière est fragile, susceptible de s'effacer à la suite de légères modifications. Il est donc étonnant qu'Aristote écrive un peu plus loin que « les *hexeis* sont en même temps des *diatheseis*, mais les *diatheseis* ne

153 On lit ainsi dans Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 200, 14-15, que l'âme humaine « n'est pas imprimée dans la matière qui lui appartient mais qu'elle lui consacre sa *himma* ».

154 Aristote, *Rhétorique*, I 10, 1369a 8, 17, 20 ; *TAL*, vol. I, p. 52, 2, 9, 13 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 97, 4 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.16. Aristote, *Rhétorique*, II 12, 1388b 31, 34 ; *TAL*, vol. I, p. 120, 11, 13 ; al-Fārābī, *Didascalīa*, éd. Grignaschi, p. 242, 8 ; 243, 9 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 156, 3, 5 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.12.2. Aristote, *Rhétorique* II 8, 1386a 25 ; *TAL*, vol. I, p. 111, 10 ; Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 149, 8 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 2.8.15. Aristote, *Rhétorique*, III 7, 1408a 27, 29 ; *TAL*, vol. I, p. 190, 8 (ms. endommagé), 10, 11 et 13 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 3.7.4 ; non commenté dans Ibn Sinā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 319-320. Le glossaire de *TAL*, vol. II, p. 58 et 294, comporte une lacune. Celui de Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric*, p. 232, 322 est partiel.

155 Pour les caractéristiques de la *hexis*, on s'appuiera surtout sur Aristote, *Catégories*, 8, 8b 26-9a 13.

156 Sur cette durabilité, voir Brague, « De la disposition », p. 286-288.

sont pas nécessairement des *hexeis* ». En effet, la *diathesis* n'a pas été définie au départ comme un genre – la disposition en général – dans lequel pourraient s'insérer deux espèces, la disposition fragile et la disposition stable. Dans son commentaire aux *Catégories*, Averroès semble considérer qu'il y a là un autre sens du mot *diathesis*<sup>157</sup>.

En outre, la *hexis* n'apparaît nulle part dans les *Catégories* comme étant nécessairement acquise. Certes, la *diathesis* peut devenir naturelle avec le temps et donc se transformer en *hexis*, étant entendu qu'il ne s'agit pas alors d'une nature à proprement parler, mais d'un acquis si stable qu'il ressemble à la nature. Mais si certaines dispositions peuvent devenir des *hexeis*, ce n'est pas là le seul mode de formation des *hexeis*. Ce problème semble avoir préoccupé la philosophie de langue arabe et ses épigones : ainsi Gersonides (1288-1344) rapporte toute *hexis* à « l'art et au choix », tandis qu'al-Fārābī – qu'Averroès suit généralement d'assez près – et Ibn Ṭumlūs (entre 545/1150 et 550/1155-620/1223), disciple d'Averroès, admettent la possibilité, pour la *hexis*, d'être naturelle<sup>158</sup>.

Cette interprétation est confirmée par un autre passage des *Catégories*, où la *hexis* est saisie dans son rapport avec la privation, qui est « attribuée à tout sujet apte à recevoir la *hexis*, quand cette *hexis* n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient naturellement, et au temps où elle doit naturellement s'y trouver »<sup>159</sup>. La *hexis* est présentée ici comme fixée par la nature à un sujet, à une partie de celui-ci et à un certain laps de temps. Mais la nature ne détermine nécessairement que le cadre où la *hexis* peut apparaître, et non cette *hexis* dans sa totalité, puisqu'on peut en être privé. Ainsi, la *hexis* dépend aussi d'autres causes (comme la nature, mais qui agit cette fois-ci sans nécessité absolue, ou l'habitude). Donc si la nature peut, sans habitude, aboutir à une *hexis*, comme le montre ce passage des *Catégories* (avoir des cheveux, des dents ...), elle peut aussi être uniquement ce qui établit le cadre dans lequel l'habitude insère une *hexis*.

Aristote explique qu'on peut passer d'un contraire à l'autre, et non de la privation à la *hexis*, en donnant comme exemple de contraires les vertus et les vices, mais cela implique seulement que le couple des vertus et des vices ne soit pas un exemple du couple *hexis*-privation : en d'autres termes, on ne peut pas dire que la vertu est une *hexis* et le vice une privation de cette *hexis*. Cela n'exclut absolument pas la possibilité que les vertus et les vices soient des

157 Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson, p. 60, 16-17; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 52, 1-3.

158 Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson, p. 111, n. 5 ; p. 112, n. 11 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 14-16.

159 Voir aussi Aristote, *Métaphysique* Δ, 22, 1022b 22-1023a 7.

*hexeis* dont la privation serait, pour la vertu, non pas le vice, et pour le vice non pas la vertu, mais seulement la non-production de la vertu et du vice dans le sujet, la partie du sujet et le laps du temps qui sont naturels (l'âge adulte, par exemple).

Les traits généraux de la *hexeis* présentés dans les *Catégories*, à savoir la permanence, la possibilité d'être naturelle ou acquise sous certaines conditions naturelles et de varier selon le plus ou le moins (conséquence de l'appartenance de la *hexeis* à la qualité<sup>160</sup>) laissent néanmoins dans l'ombre plusieurs caractères importants de cette *hexeis*, qui sont abordés dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Ainsi, les exemples des dents et des cheveux sont ambigus ; s'agit-il seulement du fait d'avoir des dents, des cheveux, etc., et plus généralement des objets et des actes pleinement réalisés ? Ou bien de la capacité de les avoir ? Les définitions de la *hexeis* mentionnées dans la *Métaphysique*<sup>161</sup> ne sont pas suffisamment éclairantes à cet égard. Dans un cas, la *hexeis* est dite « intermédiaire » entre le sujet produisant et le sujet produit, et elle apparaît alors comme la production, c'est-à-dire l'aspect inséparable, concomitant, du produit, et non comme une faculté de production. Dans les deux autres cas, la *hexeis* est prise en un sens large, identifiée à la *diathesis* (y compris comme disposition fragile) sans être pour autant rapportée explicitement à une quelconque capacité. C'est toutefois ce caractère essentiel qui est mis en avant dans l'*Éthique à Nicomaque*, où on lit que le savant, l'homme excellent, etc. ne cessent pas d'être savants ou excellents pendant qu'ils dorment, puisqu'à leur réveil ils pourront, quand il le faudra, exercer une activité scientifique ou vertueuse<sup>162</sup>. L'excellence, la science, etc. se maintiennent donc d'une certaine façon en dehors même de leur actualisation, et c'est cette sorte d'être qu'Aristote appelle *hexeis*. Il ne s'agit donc pas de l'objet d'une intuition directe, mais du fruit d'une déduction réalisée à partir de certaines constatations. En d'autres termes, la *hexeis* est du côté de la possession (*ktêsis*), tandis que l'activité (*energeia*) est du côté de l'usage (*chrêsis*)<sup>163</sup>. Même quand elle ne se réalise pas en acte, la *hexeis* est conservée, elle continue d'exister d'une certaine façon en puissance, puisqu'elle peut se présenter de nouveau en acte quand il le faudra. La puissance dont il s'agit n'est toutefois pas une puissance nue, mais la puissance de produire l'un des

160 Aristote, *Catégories*, 8, 10b 26-11a 5.

161 Aristote, *Métaphysique*, Δ 20, 1022b 4-14.

162 Aristote, *EN* I 9, 1098b 33-1099a 7 ; VII 5, 1147a 11-14 ; VIII 6, 1157b 5-12 ; X 6, 1176a 33-35.

163 Aristote, *EN* I 9, 1098b 31-33 ; VII 13, 1152b 33.



contraires à l'exclusion de l'autre<sup>164</sup>. La permanence de la *hexis* n'est pas celle d'un acte ou d'un objet, mais celle d'une puissance déterminée<sup>165</sup>.

La *hexis* reste néanmoins une puissance, c'est-à-dire une capacité qui n'est jamais tout à fait à l'abri de l'indétermination, d'où le risque de ne pas réaliser la *hexis* à l'occasion d'un évènement éphémère<sup>166</sup> ou d'obstacles plus durables provenant d'altérations corporelles : sommeil, ivresse, passion, folie<sup>167</sup>.

L'*Éthique à Nicomaque* se fait également l'écho de *hexeis* naturelles, puissances déterminées et innées<sup>168</sup>, mais aussi, plus souvent, de *hexeis* acquises, soit qu'elles transforment une puissance naturelle admettant les contraires en puissance de l'un des contraires, soit qu'elles déterminent mieux des *hexeis* naturelles demeurées trop sujettes à l'échec<sup>169</sup>. Ce processus de stabilisation passe par la répétition d'actes semblables à ceux qui sont produits après son acquisition<sup>170</sup>. Seulement, dans le premier cas, les actes apparaissent sporadiquement, imparfaitement, péniblement, alors que dans la suite, ils seront fréquents, plus parfaits, agréables<sup>171</sup>.

Le processus d'acquisition des *hexeis* exige du temps<sup>172</sup>, et il se caractérise par un progrès insensible<sup>173</sup>, par la réduction d'une certaine liberté<sup>174</sup> et surtout de l'effort exigé. De fait, si le plaisir accompagne l'acte<sup>175</sup> et si celui-ci est la réalisation des puissances qui sont en nous, la peine consistera dans la non-réalisation de ces puissances. L'effectuation de la *hexis* sera donc agréable<sup>176</sup>, et la non-effectuation des contraires ne sera pas pénible<sup>177</sup> puisque

164 Aristote, *EN* V 1, 1129a 11-17. Aristote distingue ici la *hexis* de la *dunamis* (entendue ici comme puissance nue) et des sciences, la première ne pouvant pas porter, comme les deux autres, sur les contraires, mais sur l'un d'eux seulement. Ailleurs, pourtant, la science est présentée comme une *hexis* (Aristote, *EN* VI 2, 1139b 12-18 ; VI 3, 1139b 31-35). Les concepts sont relatifs : la science est une *hexis* par rapport à l'alternative « examiner les contraires pris ensemble » vs. « ne pas les examiner », car elle détermine cette puissance dans le sens de l'examen. Elle n'est pas une *hexis* relativement à l'alternative, examen du contraire A ou examen du contraire B.

165 Le plus bas degré de l'« acte » apparaît comme le plus haut degré de la « puissance » (L. Robin, *Aristote*, Paris 1974, p. 34).

166 Aristote, *EN* VII 5, 1146b 31-35.

167 Aristote, *EN* VII 5, 1147a 10-24.

168 Aristote, *EN* VI 13, 1144b 4-17 ; VII 6, 1148b 15-31 ; VII 13, 1153a 12-15.

169 Aristote, *EN* II 1, 1103a 23-26 ; II 5, 1106a 6-12 ; IV 13, 1127b 14-15 ; VI 13, 1144b 4-17.

170 Aristote, *EN* II 1, 1103a 26-b 25 ; II 2, 1103b 29-31 ; II 2, 1104a 27-29 ; III 7, 1114a 7-10.

171 Aristote, *EN* II 3, 1105a 17-b 5.

172 Aristote, *EN* VII 5, 1147a 21-22.

173 Aristote, *EN* III 8, 1114b 30-1115a 3.

174 Aristote, *EN* III 7, 1114a 11-21 ; V 13, 1137a 4-9 ; III 8, 1114b 30-1115a 3.

175 Aristote, *EN* X 4, 1174b 31-33.

176 Aristote, *EN* II 2, 1104b 3-13 ; II 2, 1104b 18-28 ; II 2, 1105a 1-3 ; III 6, 1113a 31 ; VII 13, 1153a 7-27 ; VII 14, 1154a 13-15 ; X 6, 1176b 24-27.

177 Aristote, *EN* II 2, 1104b 3-13 ; X 10, 1179b 35-1180a 1.

la *hexis* est précisément une puissance déterminée qui a quasiment éliminé toutes celles qui auraient pu s'opposer à elle<sup>178</sup>. La diminution de l'effort n'est cependant pas systématiquement totale, et l'actualisation de la *hexis* est toujours accompagnée d'un ajustement entre la diminution et l'augmentation de tension (*epiteinein*)<sup>179</sup>, et donc d'une force.

Aristote évoque le finalisme de la *hexis*<sup>180</sup> en considérant comme fins les actes des *hexeis*<sup>181</sup>. Tous les actes reposent sur des puissances naturelles, mais les contraires peuvent se réaliser plus ou moins facilement à partir de ces puissances naturelles. Une fois la *hexis* acquise, seul un des contraires prend largement le dessus. Alors qu'un jeu restait possible entre les contraires dans la nature, qui permettait au hasard d'intervenir, une fois la *hexis* acquise, les seules causes qui produisent les actes sont des causes finales bien déterminées, désormais inscrites en nous<sup>182</sup>.

C'est ainsi qu'il convient d'interpréter la distinction entre *hexeis* et passions<sup>183</sup>. Dans la passion, nous sommes « mus » ; dans la *hexis*, nous sommes « disposés d'une certaine façon »<sup>184</sup>. De fait, il y a en nous des facultés de pâtir de diverses manières, des passions et des *hexeis*<sup>185</sup>. Dans le cas des passions, ce qui décide de l'actualisation de telle ou telle faculté, ce sont généralement les objets extérieurs qui se présentent à nous, tandis qu'avec la *hexis* (qui porte sur une passion), la sélection entre nos facultés sera opérée surtout à partir de la *hexis* elle-même, laquelle est une disposition stable, indépendante à l'égard de la plupart des évènements.

Le choix, quant à lui, a pour principe « le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une *hexis* morale »<sup>186</sup>. Parce qu'il vise une fin bien déterminée, le choix a besoin pour ne pas être éphémère, de la stabilité d'une *hexis* qui le soutient, mais il ne se confond pas avec elle.

Le resserrement du champ naturel des possibilités offertes par les *hexeis* acquises ne dépend pas tant d'initiatives individuelles que de la politique. Étant donnée l'inconstance de l'individu, c'est en effet à la loi d'inculquer aux

178 Aristote, *EN VII 14*, 1153b 9-10.

179 Aristote, *EN VI 1*, 1138b 21-34.

180 Aristote, *EN III 7*, 1114b 21-25.

181 Aristote, *EN III 10*, 1155b 20-24 ; VII 9, 1151a 14-19 ; X 4, 1174b 31-33.

182 Sur l'exclusion réciproque du hasard et des fins déterminées, voir Aristote, *Rhétorique*, I 10, 1369a 32-35.

183 Aristote, *EN II 4*, 1105b 19-1106a 12 ; IV 15, 1128b 10-15 ; VIII 7, 1157b 28-32.

184 Aristote, *EN II 4*, 1106a 4-6.

185 Aristote, *EN II 4*, 1105b 19-28.

186 Aristote, *EN*, trad. Tricot, VI 2, 1139a 32-34. Voir aussi Aristote, *EN*, II 4, 1106a 2-12 ; V 1, 1129a 6-10 ; VI 2, 1139a 22-26 ; VIII 7, 1157b 28-31 ; II 3, 1105a 26-b 5.

hommes des *hexeis* dont les objets ont une certaine généralité<sup>187</sup>, car seule la loi détient un pouvoir réel de contrainte. Elle s'acquittera de cette tâche au moyen de l'éducation de la jeunesse, et de la contrainte et de l'exhortation des adultes<sup>188</sup>. Les fins des *hexeis* sont donc, en grande partie, les fins de la cité<sup>189</sup>.

## 9 La *malaka*

Les traducteurs arabes ont employé plusieurs termes pour rendre la *hexis* d'Aristote au sens dégagé dans la section 8 : *hay'a*<sup>190</sup> (disposition), *ḥāl*<sup>191</sup> (état), *fī'āl* (actes), *wahm* (estimation) et *ārā'* (points de vue)<sup>192</sup>. On trouve aussi *saḡīyya*<sup>193</sup>, *qīnya*<sup>194</sup>, *ḥimma*<sup>195</sup> et *malaka*<sup>196</sup>.

*Malaka* sera massivement utilisée par les auteurs ultérieurs. Les traits fondamentaux de la *hexis* se retrouvent dans cette *malaka* : stabilité<sup>197</sup>, caractère

187 Aristote, *EN* I 10, 1099b 29-32 ; I 13, 1102a 23-26 ; II 1, 1103b 2-5 ; VI 8, 1141b 23-24 ; X 10, 1179b 18-1180a 10.

188 Aristote, *EN* X 10, 1179b 18-1180a 10.

189 Aristote, *EN* I 10, 1099b 29-30.

190 Par exemple, Averroès, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, éd. Bouyges, 3 vol., Beyrouth 1967-1973, II, p. 638, 7-640, 14, ainsi que le glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

191 Par exemple, glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

192 Par exemple, *TAL*, vol. I, p. 47, 14 (*al-fī'āl*) ; p. 59, 4 (*al-wahm*) ; p. 146, 18 (*al-ārā'*).

193 Par exemple, Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, éd. Badawī, p. 497, 2.

194 Par exemple, *TAL*, vol. I, p. 1, 10 ; 30, 2. Le *Parisinus arabus 2346* propose une traduction alternative pour Aristote, *Rhétorique*, I 1, 1354a 1-11 : là où le corps du texte a *qīnya rāsīḥa* (*TAL*, vol. I, p. 1, 10), on lit dans la marge *malaka* (*TAL*, vol. I, p. XXVII), qu'Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.1.2 suit. *Qīnya* présente en effet l'inconvénient d'être encore trop liée à son sens originaire de possession d'un bien matériel, comme en témoigne la traduction arabe elle-même où ce mot apparaît, à quelques lignes de distance, avec deux significations différentes : *TAL*, vol. I, p. 30, 2 et 7 (= Aristote, *Rhétorique*, I 6, 1362b 13, *hexeis* ; et b 18, *ploutos*). Voir aussi, par exemple, al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī, Aphorisms of the Statesman*, éd. et trad. Dunlop, p. 117, 1, où *qīnya* (propriété) est présentée comme l'un des quatre constituants de la famille.

195 Voir section 8 de cet article.

196 Par exemple, la note marginale signalée ici un peu plus haut, ainsi que le glossaire de *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora, p. 598.

197 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.10.19 ; Abusalt, *Rectificación*, éd. et trad. Palencia, p. 11, 7-12 ; Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 19 ; al-Gazali, *Réfutation excellente*, éd., trad. et comm. Chidiac, p. 2\* ; 5-10.

naturel<sup>198</sup> ou acquis sous certaines conditions naturelles<sup>199</sup>, variabilité dans l'ordre du plus et du moins<sup>200</sup>, puissance relativement déterminée<sup>201</sup>, qui, lorsqu'elle est acquise, s'obtient par la répétition d'actes<sup>202</sup>, caractère non directement manifeste de la *malaka*<sup>203</sup>, plaisir qui accompagne son actualisation<sup>204</sup>, réduction<sup>205</sup> mais non élimination<sup>206</sup> de l'effort, finalité<sup>207</sup>, distinction d'avec les passions<sup>208</sup>, détermination, dans plusieurs cas, du choix<sup>209</sup>, formation, le plus souvent, par les instances politiques<sup>210</sup>.

## 10 La *hexis* stoïcienne

Voici, à grands traits, les caractéristiques de la *hexis* stoïcienne étant entendu que nous ne disposons à son sujet que d'informations indirectes<sup>211</sup>.

- 
- 198 Par exemple, *Alfarabi's Book of Letters*, éd. Mahdi, p. 135, 6-14 ; Abentomlús, *Categorias-Interpretación*, éd. et trad. Asín, p. 51, 14-16 ; Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.6.11.
- 199 Par exemple, *Alfarabi's Book of Letters*, éd. Mahdi, p. 135, 6-14 ; 138, 11-13 ; *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 232, 14-234, 5 ; 238, 11-240, 3 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 119, 12-18 ; 122, 13-123, 4.
- 200 Par exemple, Avicenna's *De Anima*, éd. Rahman, p. 200, 20.
- 201 Par exemple, Averroès, *Tahafot*, éd. Bouyges, p. 523, 5-6 ; Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 48, 6-50, 12 ; al-Fārābī, *Kitāb al-tanbih 'alā sabīl al-sā'āda*, Haydarābād 1346 H., p. 7, 5-18.
- 202 Par exemple, Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 31, 8-12 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 8, 2 ; 28, 14-29, 1.
- 203 Par exemple, Avicenna's *De anima*, éd. Rahman, p. 220, 16-21 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 90, 14-15.
- 204 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.18-1.11.19 ; 1.11.2.
- 205 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.11.19.
- 206 Par exemple, Averroès, *Tafsīr*, éd. Bouyges, vol. II, p. 1202, 5-1206. 3 ; *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 148 L-149 A ; 152 E.
- 207 Par exemple, Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad, vol. II, § 1.9.6 ; 1.10.19.
- 208 Par exemple, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, fol. 23 D-H ; 63 C ; 115 K-L.
- 209 Par exemple, Miskawayh, *Tahdīb*, éd. Zurayq, p. 11, 8-11 ; Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem, p. 28 ; p. 12-13.
- 210 Par exemple, al-Fārābī, *Ihṣā'*, Amīn, p. 124-129 ; *Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer, p. 232, 5-14 ; p. 234, 14-236, 1 ; 238, 11-240, 3 ; Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nādir, p. 119, 4-11 ; p. 120, 10-13 ; p. 122, 13-123, 4.
- 211 *SVF*, éd. von Arnim, vol. II, § 393 ; vol. III, § 525 rapporte deux témoignages dont l'un est de Simplicius et l'autre de Porphyre. Mais nous nous appuyons essentiellement sur l'édition du fragment 393 tel qu'il se présente dans *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. Kalbfleisch.

Deux caractères de la *himma* stoïcienne sont mise en avant par Simplicius. Ils lui permettent aussi de souligner les différences entre cette *hexis* et la *hexis* aristotélicienne.

La *hexis* stoïcienne doit être distinguée de la *diathesis*, non par sa stabilité comme dans Aristote, mais dans la mesure où la *diathesis* n'est pas susceptible de variations intensives (par exemple, la rectitude d'une règle) :

Il faut connaître l'usage des Stoïciens concernant ces noms. Selon l'avis de certains, ceux-ci estiment en effet, à rebours d'Aristote, que la disposition (*diathesis*) est plus stable que l'habitus (*hexis*). Ce qui suscite une telle idée, ce n'est pas cependant la différence entre ces < termes > selon la stabilité, comme c'est le cas chez les Stoïciens, mais < la différence > selon les autres dispositions. En effet, ils affirment que les habitus sont capables de tension et de relâchement, tandis que les dispositions sont dépourvues de tension et de relâchement. C'est la raison pour laquelle ils affirment que la rectitude d'un bâton – même si elle est modifiable et capable d'être tordue – est une disposition, car la rectitude ne saurait être relâchée ou tendue, ni ne peut accueillir le plus et le moins [i.e. : une différence de degré], c'est pourquoi c'est une disposition. Ainsi, les vertus aussi sont < disent-ils > des dispositions, non pas en raison de leur caractéristique stable, mais parce qu'elles sont incapables de se tendre et d'accueillir le plus ; quant aux arts (*technai*), bien qu'ils soient difficiles à changer, ils ne sont pas des dispositions. Ils (sc. les Stoïciens) semblent considérer que l'habitus (*hexis*) se situe dans la largeur de la forme, tandis que la disposition (*diathesis*) < se situe > dans la fin de la forme et dans la perfection, qu'elle soit changée et modifiée (comme dans le cas de la rectitude du bâton) ou non<sup>212</sup>.

Le terme qui désigne en grec l'augmentation est *epiteinesthai*, qui appartient à la même racine que *tonos*, la force de tension du *pneuma*, lequel assure, tant au niveau du monde qu'au niveau des individus et par un double mouvement centrifuge et centripète complètement nécessaire, l'unité des êtres<sup>213</sup>. La *hexis* serait ainsi une certaine force de tension<sup>214</sup>. Aristote employait certes déjà des termes construits sur la même racine que *epiteinein*<sup>215</sup> à propos de la *hexis*, mais la tension n'apparaît chez lui dans aucun passage central sur la disposition

212 *Simplicii In Aristotelis Categoriae Commentarium*, ed. Kalbfleisch, p. 327, 25-238, 5 [= SVF II 393, p. 129, 32-130, 1).

213 Pohlenz, *Die Stoa*, vol. I, p. 75 ; 83 ; 371.

214 Voir Thillet, thèse, vol. II, p. 240, § 1 et n. 1.

215 Voir section 8 de cet article.

stable et elle n'est pas rattachée à une théorie comparable à celle du *tonos* stoïcien : elle ne concerne en effet que l'actualisation de la *hexis*.

De même, ce n'est pas la stabilité de la *hexis* stoïcienne qui la distingue de la *schesis* mais son enracinement. La *hexis* relève donc de l'essence individuelle :

Il faudrait plutôt prêter attention à ceci : l'état (*schesis*) chez les Stoïciens est-il le même que la disposition (*diathesis*) chez Aristote, dans la mesure où il diffère de l'*habitus* (*hexis*) en termes de facilité ou difficulté à être détruit ? Mais ils ne sont pas non plus en accord avec cela. Aristote affirme en effet que la santé incertaine est une disposition, tandis que ceux de la Stoa n'admettent pas que la santé, quelle qu'elle soit, soit un état, car elle a le caractère particulier de l'*habitus* (*hexis*). En effet, les états se caractérisent par les conditions acquises, tandis que les *habitus* (*hexeis*) « se caractérisent » par les activités qui proviennent d'eux-mêmes. Ainsi, les *habitus* (*hexeis*), selon eux, ne tirent pas leur spécificité de la durée ou de la force, mais d'une certaine particularité et « d'une certaine » marque : de même que les racines sont plus ou moins enracinées, tout en ayant comme seule caractéristique commune le fait d'être attachées à la terre, de même l'*habitus* (*hexis*) est considéré comme étant le même dans le cas des choses qui sont faciles ou difficiles à changer. En un mot, de nombreuses choses qui sont telles ou telles par le genre possèdent de façon relâchée la caractéristique en vertu de laquelle elles tirent leur spécificité – comme le vin aigre, les amandes amères, ou les chiens molosses et maltais : ils partagent tous leur marque générique, mais peu et de façon relâchée, et, dans la mesure où il (*sc.* l'*habitus*) dépend des termes qui résident dans l'*habitus* (*hexis*), il s'en tient lui-même à une seule et unique condition, mais souvent il possède une facilité à changer pour une autre raison. C'est pourquoi les Stoïciens étendent l'*habitus* (*hexis*) plus largement aux « *habitus* » qui sont facilement changés, et qu'Aristote appelle dispositions (*diatheseis*), et ils pensent qu'ils diffèrent beaucoup des états (*scheseis*). En effet, l'*habitus* (*hexis*) de celui qui retrouve la santé est complètement différent du fait d'être assis, ou d'avancer, ou de ce genre d'états (*scheseis*). En effet, ces derniers sont sans racines ni fixations, tandis que les premiers, selon eux, subsistent de façon que, même s'ils ont été écartés, ils persistent aussi longtemps qu'ils en sont capables en soi, à condition qu'il demeure quelque chose d'eux-mêmes et de leur formule propre. Voilà les raisons pour lesquelles aucun état (*schesis*), pas même celui qui serait difficile à supprimer d'une façon ou d'une autre, est, pour eux, un *habitus* (*hexis*)<sup>216</sup>.

216 *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. Kalbfleisch, p. 238, 5-238, 32.

## 11 *Himma* au sens politico-psychologique et *hexis* d'Aristote

Comme on l'a noté à la section 8 de cet article, la *hexis* d'Aristote est parfois rendue par *himma*. Toutefois, si la comparaison des deux concepts atteste des points communs avec la *hexis* (la durabilité, la gradation, l'indétermination), elle montre aussi d'importantes différences. La *himma* est en effet bien plus concrète que la *hexis*, dans la mesure où elle est immédiatement perceptible puisqu'elle désigne un choix qui se renouvelle, et non la puissance qui sous-tend ce choix. Comme elle est définie par un choix, la *himma* peut porter sur l'impossible, tandis que l'objet de la *hexis*, qui est une puissance, est par définition possible. En outre, la *himma* est limitée à des produits de l'habitude, à la conscience que suppose tout choix et à un sujet : les groupes et la cité. De plus, certaines caractéristiques de la *himma* apparaissent moins nettement dans la *hexis*, comme la référence à la finalité et à l'effort. Enfin, la *himma* permet non seulement de constater les caractères qui en dépendent, mais aussi de produire ces caractères au moyen des discours rhétoriques.

## 12 *Himma* au sens politico-psychologique et *hexis* stoïcienne

On ne peut qu'être frappé par certaines ressemblances entre la *hexis* stoïcienne et la *himma* au sens politico-psychologique. L'une des caractéristiques de la *hexis*, qui a été peu mise en relief par Aristote, n'est-elle pas celle d'être une énergie ? Seulement, il ne faut pas non plus ignorer les profondes différences qui distinguent la *hexis* stoïcienne et la *himma* au sens politico-psychologique.

Cette dernière n'est pas essentiellement l'activité d'un *pneuma* matériel. La référence nécessaire à la conscience, à l'habitude et à la politique ne semble pas indispensable à la *hexis* stoïcienne. Aucun passage, à notre connaissance, ne se fait l'écho d'un éventuel usage de la *hexis* en rhétorique pour inciter à certains caractères. Et, d'une façon générale, les philosophes de langue arabe ne souscriraient au rationalisme déterministe et intégral des Stoïciens pour qui le *logos* de la *himma* se rattache au *logos* qui régit le monde.

## 13 Les origines du concept de *himma* au sens politico-psychologique

En somme, pour la philosophie de langue arabe, *himma* est bien un concept aux caractéristiques et aux contours clairement délimités. Quelle en est

l'origine<sup>217</sup> ? Pour essayer de répondre à cette question, il importe de combiner une double distinction, d'une part, celle du terme de *himma* et des caractéristiques qu'il désigne et, d'autre part, celle de la traduction arabe et de la *Rhétorique* des philosophes de langue arabe.

La traduction de la *Rhétorique* dont on dispose rend souvent *hexis* par *himma*<sup>218</sup>. Le choix de ce thème est peut-être dû à une influence stoïcienne diffuse, l'aspect énergétique de la *hexis* stoïcienne étant beaucoup plus marqué que celui de la *hexis* aristotélicienne.

Quant aux caractéristiques du concept de *himma* dans cette traduction, elles sont empruntées pour la plupart aux caractéristiques de la *hexis* telles qu'elles apparaissent aux endroits où cette traduction rend *hexis* par *himma*. Le sujet de la *hexis* et de la *himma* est « chaque sorte d'hommes »<sup>219</sup>. *Hexis* et *himma* concernent « les affaires du monde »<sup>220</sup>. Elles sont initialement non nécessaires<sup>221</sup>. Elles sont à la source de caractères<sup>222</sup>. Elles peuvent être la justice, la tempérance et leurs contraires<sup>223</sup>. Toutefois, les *hexeis* ne sont pas dites comme les *himmas* des choses que l'on « choisit » et « produit »<sup>224</sup>.

Dans les œuvres des philosophes de langue arabe, le terme de *himma* vient de la traduction arabe ancienne de la *Rhétorique*. Il est en effet admis que ceux-ci ont utilisé cette traduction<sup>225</sup>. Quant aux caractéristiques, ce sont, pour une part, une mise en relief ou un développement des caractéristiques déjà mentionnées dans la traduction arabe ancienne (voir l'alinéa précédent). Mais ce sont, pour une autre part, des additions plus ou moins autonomes. Il en est ainsi des caractéristiques suivantes : l'objet de la *himma* peut être impossible à réaliser ; la *himma* intervient non pour la constitution de la disposition stable, mais pour la réalisation de son objet ; cette réalisation implique un certain effort ; la source de la *himma* est une habitude ; l'objet de la *himma* est général et non singulier ; la *himma* est une cause non prochaine de l'acte ; ni dans

217 Sur la méthode à suivre dans l'usage des traductions gréco-arabes, voir Thillet, « Projet », p. 179-180 : il faut être attentif aux « contre-sens » (ou faux sens) commis par les traducteurs, à leur « tonalité » philosophique et à la « vie propre » du concept, c'est-à-dire à « son évolution sémantique » ultérieure.

218 Section 8 de cet article.

219 *TAL*, vol. I, p. 120, 14.

220 *TAL*, vol. I, p. 190, 10.

221 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4, plus particulièrement p. 52, 23-53, 1.

222 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4 ; 120, 10-11 ; 190, 6-15.

223 *TAL*, vol. I, p. 52, 1-53, 4.

224 *TAL*, vol. I, p. 120, 13-14.

225 Sur cette question, voir la note 1 de cet article.



la version grecque, ni dans la version arabe de la *Rhétorique* la dépendance des caractères par rapport à la *himma* n'est présentée comme un moyen rhétorique d'inciter les auditeurs, à partir d'une *himma* existante ou apparemment existante, à un caractère non encore existant ; la *himma* relève de la science politique ; la *himma* est le lieu d'une contrainte tempérée ; la *himma* apparaît dans des listes de critères permettant de distinguer les hommes entre eux. La *himma* est au sommet d'un système de *himmas*.

Au terme de ce processus, la *himma* au sens politico-psychologique apparaît comme un concept élaboré à partir d'une ancienne traduction de la *Rhétorique* d'Aristote marquée par une influence diffuse stoïcienne, moins fondamental que la *hexis* puisqu'il ne rejoint pas des structures non conscientes, mais plus prégnant en tout cas pour le politique ou l'auditeur des discours et plus provoquant pour l'arabophone en raison de son lien avec les usages courants et poétiques de ce terme.

### Remerciements

Cet article a pu bénéficier des conseils de Marguerite Aouad-Siegrist (1917-1994), de Hamidé Fadlallah et de Max Rohr. Silvia Di Vincenzo et Teymour Morel nous ont apporté d'utiles précisions bibliographiques. Qu'ils en soient tous remerciés.

### Bibliographie

Avant les deux points, le titre abrégé tel qu'il apparaît dans l'article. À la suite des deux points, le titre complet.

- 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary*: 'Abdu-r-Razzāq's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufies*. Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 1845.
- Abenhazam, *Los Caracteres*, trad. Asín : Abenhazam, *Los Caracteres y la conducta*. Trad. Miguel Asín. Madrid : Centro de Estudios Históricos, 1916.
- Abentomlús, *Categorías-Interpretación*, éd. et trad. Asín : *Abentomlús de Alcira*, 1. *Categorías-Interpretación*. Éd. et trad. Miguel Asín Palacios Madrid : Centro de Estudios Históricos, 1916.
- Abusalt, *Rectificación*, éd. et trad. Palencia : Abusalt de Denia. *Rectificación de la mente, tratado de lógica*. Éd. et trad. Cándido Ángel González Palencia. Madrid : E. Maestre, 1915.
- Aouad, « La *Rhétorique* » : Aouad, Maroun. « La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe », in *Dictionnaire des philosophes antiques*. Éd. Richard Goulet, vol. 1. Paris : Éditions du CNRS, 1989, 455-472.

- The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, éd. Akasoy and Fidora : *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Éd. Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an Introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Leiden/Boston : Brill, 2005.
- Aristote, *Catégories : Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri* edidit Academia regia Borussica, accedunt Fragmenta Scholia Index Aristotelicus. Editio altera addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, 5 vol. Berolini : Walter de Gruyter et Novi Eboraci, 1960-1987, vol. I, 1-15.
- Aristote, *De uirtutibus et uitiiis* : Aristotle, *Virtues and Vices*, dans Aristotle, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Revised edition with an English translation by Harris Rackham, Loeb Classical Library 285. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1935.
- Aristote, *EN : Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. Ingram Bywater. Oxford : Oxford Classical Texts, 1894.
- Aristote, *EN*, trad. Tricot : Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris : Vrin, 1959.
- Aristote, *Lettre*, éd. et trad. Bielawski, comm. Plezia : *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*. Éd. et trad. Jozef Bielawski, comm. Marian Plezia. Wrocław/Warszawa/Kraków : Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1970.
- Aristote, *Métaphysique : Aristotelis Metaphysica*. Ed. Werner Jaeger. Oxford : Oxford Classical Texts, 1957.
- Aristote, *Rhétorique : Aristotelis Ars Rhetorica*. Ed. Rudolf Kassel. München : De Gruyter, 1976.
- Aristotle, *On Virtues*, trad. Rackham : Aristotle, *On Virtues and Vices*. Trad. Harris Rackham. London : Harvard University Press, 1952.
- Aristoteles, *Ein pseudoaristotelischer Traktat*, éd. et trad. Kellermann : Kellermann, Mechthild. "Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Ṭayyib". Inaugural-Dissertation, Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1965.
- Aristoteles Werke*, éd. Grumach : *Aristoteles Werke*. Éd. Ernst Grumach, Bd. 18, Teil 1, *Über die Tugend*. Éd. et trad. Ernst A. Schmidt. Berlin : Akademie Verlag, 1965.
- Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. II : *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*. Secundum Volumen : *Aristotelis de rhetorica et poetica Libri, cum Averrois in eosdem paraphrasibus*. Venetiis : apud Iunctas 1562 ; réimpr. Frankfurt am Main 1962.
- Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III : *Aristotelis Stagiritae Libri Moralem totam Philosophiam complectentes cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia Expositione et in Platonis Libros de Republica Paraphrasi*. Venetiis : apud Iunctas. Tertium Volumen, M.D.LXII (1562).

- Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae*, trad. Davidson : Averroes, *Middle commentary on Porphyry's Isagoge*, transl. from the Hebrew and Latin versions, and on *Aristotle's Categoriae*, transl. from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions ; with notes and introduction by Herbert A. Davidson. Cambridge (Mass.)/Berkeley/Los Angeles : Mediaeval Academy of America, 1969.
- Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, éd. Badawī : Aristū, *Kitāb al-ṭūbikā*, dans *Mantiq Aristū*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. 3 vol., al-Qāhira : Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣrīyah, 1948-1952, p. 469-733.
- Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*, éd. Badawī : Aristūṭālīs, *Al-Aḥlāq*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Al-Kuwait : Wikālat al-Maṭbū'āt, 1979.
- Arkoun, « Contribution » : Arkoun, Mohammed. « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane ». *Bulletin d'études orientales* 22 (1969), 205-237.
- SVF, éd. Von Arnim : *Stoicorum Veterum fragmenta*. Éd. Hans von Arnim, 4 vol. Leipzig : Teubner, 1903-1924.
- Averroès, *CmRhét*, éd. et trad. Aouad : Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Éd. et trad. Maroun Aouad, 3 vol. Paris : Vrin, 2002.
- Averroes on *Plato's Republic*, trad. Lerner : *Averroes on Plato's Republic*. Trad. Ralph Lerner, Ithaca/London : Cornell University Press, 1974.
- Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*, éd. Bouyges : Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*. Éd. Maurice Bouyges, 3 vol. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1967-1973.
- Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, éd. Bouyges : Averroès, *Tahafot at-Tahafot*. Éd. Maurice Bouyges. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1930.
- Avicenna, *Epistola*, éd. et trad. Lucchetta : Avicenna, *Epistola sulla vita futura*. Éd. et trad. Francesca Lucchetta. Padova : Antenore, 1969.
- Avicenna latinus, *Liber De Anima*, éd. Van Riet : Avicenna latinus, *Liber De Anima seu Sextus de naturalibus*, iv-v. Éd. Simone Van Riet. Leiden : Éditions Orientalistes, 1968.
- Avicenna's *De anima*, éd. Rahman : Avicenna's *De anima*. Éd. Fazlur Rahman. London : Oxford University Press, 1959.
- Brague, « De la disposition » : R. Brague, « De la disposition » dans P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris : Vrin, 1980, p. 286-307.
- Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*. Éd. Fluegel : Djurdjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*. Éd. Gustav Fluegel. Leipzig : Vogel, 1845.
- Al-Fārābī, *Ārā'*, éd. Nader : Abū Naṣr al-Fārābī. *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Éd. Albert N. Nādir. Beyrouth : Dar el-Mashreq, 1973.
- Alfarabi's *Book of Letters*, éd. Mahdi : *Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Éd. Muhsin Mahdi. Beirut : Dar al-Mashreq, 1969.
- Alfarabius, *Compendium legum*, éd. et trad. Gabrieli : Alfarabius. *Compendium legum Platonis*. Éd. et trad. Francesco Gabrieli. London : Warburg Institute, 1952.

- Al-Fārābī, *Deux ouvrages* : Al-Fārābī. *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*. 1. *Kitāb al-Ḥaṭāba*. Éd. et trad. Jacques Langhade, II. *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi(i)*. Éd. Mario Grignaschi (FDG). Beyrouth : Librairie Orientale, 1971, 123-252.
- Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. et trad. Aouad-Woerther : Al-Fārābī, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. et trad. M. Aouad-F. Woerther, à paraître.
- Al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madanī*, éd. et trad. Dunlop : Al-Fārābī. *Fuṣūl al-Madanī, Aphorisms of the Statesman*. Éd. et trad. Douglas M. Dunlop. Cambridge : Dar el-Mashreq, 1961.
- Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, éd. Amīn : Al-Fārābī. *Iḥṣā' al-'ulūm*. Éd. 'Uṭmān Amīn. Le Caire : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1968.
- Al-Farabi On the Perfect State*, éd. et trad. Walzer : *Al-Farabi On the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Éd. et trad. Richard Walzer. Oxford : Clarendon Press, 1985.
- Al-Gazali, *Réfutation excellente* éd., trad. et comm. Chidiac : Al-Gazali. *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*. Éd., trad. et comm. Robert Chidiac. Paris : E. Leroux, 1939.
- Ibn Ḥazm, *Épître morale*, éd. et trad. Tomiche : Ibn Ḥazm. *Épître morale (Kitāb Tahḍīb al-aḥlāq wa-l-siyar)*. Éd. et trad. Nada Tomiche. Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvres, 1961.
- Hughes, *Dictionary* : Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam*. London : W. H. Allen, 1885.
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trad. Rosenthal : Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 vol. Trad. Franz Rosenthal. London : Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Lane, *Lexicon* : Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. London/Edinburgh : Williams and Norgate, 1863-93.
- Miskawayh, *Tahḍīb*, éd. Zurayq : Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh. *Tahḍīb al-aḥlāq*. Éd. Constantin Zurayq. Beyrouth : The American University, 1966.
- Miskawayh, *Tahḍīb*, trad. Arkoun : Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh. *Tahḍīb al-aḥlāq*. Trad. Mohammed Arkoun. Damas : Institut Français de Damas, 1970.
- Miskawayh, *The Refinement*, trad. Zurayq : Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh. *The Refinement of Character*. Trad. Constantin Zurayq. Beirut : American University of Beirut, 1968.
- Mutanabbii carmina*, éd. Dieterici : *Mutanabbii carmina cum commentario Wāḥidii*. Éd. Friedrich Dieterici. Berlin : Mittler, 1861.
- Plotinus apud Arabes*, éd. Badawī : *Plotinus apud Arabes*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Le Caire : Maktabat al-Naḥḍa al-miṣriyya, 1955.
- Pohlenz, *Die Stoa* : Pohlenz, Max. *Die Stoa, Geschichte einer geistlichen Bewegung*, 2 vol. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1948-1972.

- Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*, éd. Quatremère : *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Éd. Quatremère, Étienne-Marc. 3 vol. Paris : Benjamin Duprat, 1858.
- Saliba, *Dictionnaire philosophique* : Saliba, Djémil. *Dictionnaire philosophique en langue arabe*, avec indexes des termes français, anglais et latins, 2 vol. Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1971, 1973.
- Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. Kalbfleisch : *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. C. Kalbfleisch. CAG VIII. Berlin : Reimer, 1907.
- Ibn Sīnā, *Maǧmū'at rasā'il* : Ibn Sīnā. *Maǧmū'at rasā'il*. Le Caire, 1326/1908.
- Ibn Sīnā, *Rhétorique*, éd. Salem : Ibn Sīnā. *Al-Shifā', La Logique. La Rhétorique (Al-Khaṭābah)*. Éd. Muḥammad Salīm Sālim. Le Caire : Imprimerie Nationale, 1954.
- Summa Alexandrinorum*, éd. et trad. Woerther : *La Summa Alexandrinorum. Abrégé arabo-latin de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Édition critique, traduction française et introduction par Frédérique Woerther. Leiden : Brill, 2020.
- TAL : Aristotle. *Ars Rhetorica. The Arabic Version*. Éd. Malcolm C. Lyons, 2 vol. Cambridge : Pembroke Arabic Texts, 1982.
- Thillet, thèse : Thillet, Pierre. « Alexandre d'Aphrodise, *Traité du Destin et de la liberté* ». Thèse pour le Doctorat d'État. Université de Paris-Sorbonne, 1979.
- Thillet, « Projet » : Thillet, Pierre. « Projet de vocabulaire grec-arabe pour l'étude des philosophes 'arabes' », *Arabica* 4 (1957), 179-182.
- Tillion, *Harem* : Tillion, Germaine. *Le harem et les cousins*. Paris : Éditions Du Seuil, 1966.
- Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric* : Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*. Leiden/Boston : Brill, 2008.
- Walzer, *Greek into Arabic* : Walzer, Richard. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, 1. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1962.
- Watt et Aouad, « La Rhétorique ... Compléments » : Watt, John J. et Aouad, Maroun. « La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*. Éd. Richard Goulet, avec la collaboration de Jean-Marie Flamand et Maroun Aouad, <sup>SUPPL.</sup> Paris : Éditions du CNRS, 2003, 219-223.
- Woerther, « Arabic Reception » : Woerther, Frédérique. « The Arabic Reception of Aristotle's *Rhetoric* and its Commentaries in Arabic », dans *The Cambridge History of Rhetoric, Vol. II. The Middle Ages (350-1450)*. Éd. Jill Ross et Frédérique Woerther. À paraître.
- Woerther, « Some observations » : Woerther, Frédérique. « Some observations on prudence (gr. φρόνησις, ar. ta'aqqul) in Book VI of Averroes' Middle Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics* », dans S. Chatti (ed.), *Women's Contemporary Readings of Medieval Arabic Thought*. Switzerland : Springer, 2022, p. 101-126.