

L'intention comme acte de paix à l'épreuve de la pensée philosophique arabo-musulmane

Dr Alain BOULINGUI MOUSSAVOU
Université Marien NGOUABI de Brazzaville
alboulingui@gmail.com

Résumé : Nous nous proposons d'inscrire la présente analyse dans le champ théologico-philosophique. À ce propos, un concept psychologique comme celui de l'intention à l'épreuve de la paix décrit un état interne du sujet ou de l'agent. Ainsi, l'intention comme participation à la paix est un concept qui fait vraiment débat entre les théologiens et les philosophes arabo-musulmans, entre autres. Ce débat est intéressant en ceci qu'il interroge le caractère changeant de l'être humain. Si les états internes d'un sujet dépendent de ses émotions, sentiments et surtout intentions, alors les actes que ce sujet pose au quotidien portent la marque de l'intention qui a présidé à son déploiement. Or, nous vivons en société avec les autres. Il ne peut donc y avoir une cohabitation et un développement tout azimut sans une paix fondée en raison. C'est dans le calme et la sérénité que le génie humain se déploie de la meilleure des manières.

Abstract : We propose to place this analysis in the theological-philosophical field. In this respect, a psychological concept such as peace-tested intention describes an internal state of the subject or agent. Thus, intention as participation in peace is a concept that is the subject of much debate among Arab-Muslim theologians and philosophers, among others. This debate is interesting in that it questions the changeable nature of the human being. If a person's internal states depend on their emotions, feelings and, above all, their intentions, then the actions they take on a daily basis bear the mark of the intention behind their actions. We live in society with others. There can be no cohabitation or all-out development without peace based on reason. It is in calm and serenity that human genius is at its best.

Mots-clés : paix, intention, sincérité, désir, vivre-ensemble.

Key words: peace, intention, sincerity, desire, living together.

Introduction

« Quiconque désire cultiver le champ de la vie future, Nous ferons prospérer son labour. Quiconque désire cultiver uniquement le champ de ce monde, Nous lui en donnerons quelques miettes, mais il n'aura aucune part dans la vie future.»

Sourate 40, 20 (La consultation : *Ash-Shûrâ*)

Si l'humain, par sa propre vertu, grandit avec des formes humaines comme une bête sauvage grandit avec ses propres formes, c'est bien parce qu'il ne peut devenir un être raisonnable, savant, honnête et pieux, que si on lui inculque d'abord des éléments de science, des principes d'honnêteté et de piété capables de faire de lui un citoyen de paix. Ce sont ces éléments éducatifs qui vont lui permettre de donner une rectitude et donc un sens aux actes qu'il serait amené à poser tout au long de son existence. Or, si les actes que je pose sont la résultante de ma représentation du monde, alors toute action entendue comme extériorité naît à partir d'une intériorité, c'est-à-dire d'une intention. Cependant, selon le dogme islamique, Allah « *est à l'origine de toutes choses* », tout comme « *les actes ne valent que par leur intention* » (Al Imam Moheidine Abou Zakaria et alii, 631-676, p. 8). À cet effet, comment peut-on en dehors du cadre normé de la lettre révélé, interroger le concept d'intention lorsqu'il est mis en relation avec la notion de paix? Pour dire autrement les choses, aucun *acte* ne peut prétendre une paix fondé en raison sans une *intention* qui le sous-tend ? Comment les doctes de l'Islam et les philosophes pensent-ils la paix ?

I- Dynamique de l'intention dans la construction du vivre-ensemble

1.1 Approche conceptuelle de la purification des actes

Par intention on peut entendre un concept, un acte de volonté, une raison formelle dans une chose ou une manière de tendre vers un objet. Ainsi, pour faire face à cette équivocité, Alain de Libera (2014, p. 178) qui reprend Platon, nous indique que nous pouvons déjà dans le *Ménon* soupçonner fortement une conception rassurante, notamment : « *ce que l'on a en vue lorsque l'on pense à quelque chose ou lorsqu'on parle de quelque chose, ce vers quoi tend la pensée ou se porte l'attention* ». C'est au nom de cette assurance que dans la pensée arabo-musulmane, l'intention (ou *niya* en arabe) est un mouvement conscient de l'esprit par lequel l'individu tente d'atteindre un but bien déterminé. C'est donc une volonté qui a pour objectif de réaliser un projet précis, comme celui de la paix, tant en soi qu'avec autrui. Suivant la perspective théologique, l'intention est une condition indispensable pour valider les œuvres et engager la responsabilité de la personne concernée. À ce propos, les compagnons du prophète Mohamed apprenaient comment formuler une *intention* au même titre qu'il apprenait la manière dont il fallait accomplir un *acte*. Chez les juristes (*fuqahâ*), *l'intention* a deux significations. Premièrement, elle permet de distinguer les œuvres les unes des autres. Elle différencie par exemple un *acte* obligatoire comme celui de ne point soumettre son prochain par la force d'un *acte* recommandé ou surrogatoire comme celui de se saluer ou de se rendre visite.

Ce qui se dégage, en filigrane ici, c'est bien la nécessité de l'éducation. Car, si les uns et les autres apprenaient comment formuler une intention et comment accomplir un acte, c'est bien parce qu'il fallait au préalable une certaine connaissance. À ce sujet, l'accès à l'éducation doit se faire de manière inclusive pour mieux répondre à la mission d'édification d'une société

de paix, c'est-à-dire d'initiative, de création et de développement. En cette perspective, si vivre c'est le fait pour l'humain de se déployer, de manifester sa liberté et sa volonté en faisant ou en disant quelque chose qui doit toujours concourir à la convivialité, alors tout acte doit manifester la paix (*al salam*). L'*acte* c'est ce qui est visible, ce qui se laisse voir. Autrement dit, l'*acte* est un phénomène (*zâhir*). C'est ici le lieu de dire que l'intention est un noumène (*bâtin*). À la différence que le noumène ici dépasse la simple signification de ce qui est caché. Car, par caché on peut supposer ce qu'un sujet pensant aurait extrait à la vue et mêmes aux sens des autres sujets comme lui. Le sens que nous accordons ici au noumène, c'est celui de ce qui relève d'un intérieur ou qui vient du for intérieur. Or, c'est justement à ce niveau qu'il y a débat entre théologiens et philosophes arabo-musulmans. Prenant appui sur les analyses des doctes de la loi musulmane, le savant égyptien connu pour son œuvre abondante, As-Suyûfî, (2003) indique de manière claire que l'intention est cet élément qui affecte fortement l'acte. Autrement dit, l'intention manifeste deux aspects : le licite entendu comme le bon vivre-ensemble, c'est-à-dire la paix et l'illicite : l'absence de paix.

1.2 De la formulation de la bonne intention comme acte de paix

En langue arabe, *salam* signifie saluer et protection, mais aussi *paix*. Ce qui justifie son usage pour se saluer. Toute action qui concourt à l'édification d'une harmonie sociale participe *de facto* à la paix. Paix qui façonne la destinée de l'humanité. Dès lors, le dépassement de la structure rationnelle *sujet-objet* nous permet effectivement d'aboutir au fait indéniable selon lequel l'intention n'est pas une projection, c'est-à-dire une sorte de conscience de quelque chose, mais une visualisation en soi. En cela, elle est une profonde projection du sujet sur lui-même. Et, c'est à ce niveau qu'une conception de la paix prend aussi forme. Nous pouvons dire que la paix est la conscience d'un acte en devenir. Autrement dit, la paix ou son contraire se constitue dans l'intention.

Seulement, il y a une difficulté sous-jacente : si la paix s'origine dans l'intention et que l'intention est la sœur jumelle de l'idée sachant que l'idée est mouvante, doit-on croire que l'intention l'est aussi? Si dans son essence l'intention est plus semblable à l'Être parménidien, à l'Idée platonicienne, il résulte que dans son existence, elle n'échappe pas aux principes de mobilité et de changement. Si la pensée est mouvante, c'est parce qu'elle n'est pas la même en tous lieux et en tout temps. Autrement dit, dans son existence, l'intention valide le non-être parménidien alors que dans son essence elle le ne fait point. Avoir une intention pure, c'est-à-dire visant la paix, c'est rendre manifeste la conscience-de-soi, comme la première étincelle, le premier germe d'énergie et d'intelligence qui donnera par la suite le désir (*raghba*).

1.3 De la dynamique intention-désir-acte

Dans la théologie musulmane, le concept d'intention et celui d'action sont liés. Et, ce lien fait que nous pouvons nous permettre de les mettre à l'honneur dans un algorithme de *matching* avec la paix, dont la destinée humaine est la clé. Car qui dit *matching* dit, « accord parfait » (en arabe *ittifâq*). Et qui dit « accord parfait » dit forcément « lien ». Autrement dit, il y a un rapport de cause à effet, entre l'acte ou l'action (*'amal*), l'intention (*niya*) et la paix (*salam*). En débordant le cadre de la théologie, nous constatons premièrement que le monde est comme une grande scène sur laquelle chaque humain joue la partition de son existence marquant le témoignage de son engagement face à la vie. L'intention suscite le désir. Ceci pour dire que par

sa force créatrice et génératrice, l'intention oriente un courant de conscience susceptible d'être converti en désir. De ce fait, l'intention renferme une puissance secrète et créatrice faisant qu'elle sous-tende effectivement tout acte de paix.

Nous postulons la dynamique intention-désir-acte pour rendre plus explicite le processus complexe qui permet l'effectivité d'une paix gage de développement. Ceci dit, soulignons qu'une intention se doit d'être comprise comme une graine qui dort dans l'obscurité de la terre¹. Dans cet état, l'intention demeure dans l'ineffable, dans l'indicible. Il faut le concours non seulement du désir, mais aussi de l'acte pour qu'elle parvienne à l'existence. L'intention ne trouve tout son sens qu'en émigrant de la rive de l'ineffable vers celle du dicible qui légitime son sens ; tout comme la graine qui jaillit au dehors pour donner la pousse, la tige, puis enfin la plante. Si l'intention est la graine, la pousse et la tige sont le désir, la plante est l'acte et le fruit la paix. Les choses sont ainsi posées, pour penser le dépassement de la question du *mouvement* chez Aristote par rapport à sa conception de l'*acte* et de la *puissance*. La *puissance* revêt en philosophie un sens particulier. Chez Aristote, la puissance est synonyme de potentialité, ce qui n'est qu'en puissance, par opposition à ce qui est en acte, c'est-à-dire ce qui n'est pas encore réalisé, ce qui n'est qu'une virtualité. « *Il se peut qu'un être qui a le pouvoir de marcher ne marche pas ; qu'un être marche, qui a le pouvoir de ne pas marcher. Je dis qu'une chose est possible lorsque son passage de la puissance à l'acte, n'entraîne aucune impossibilité.* » (Aristote, *Métaphysique*. H, 3.)

Faire le lien entre l'intention et l'acte avec la conception aristotélicienne du *mouvement*, permet de voir jusqu'à quel point les philosophes arabo-musulmans héritiers du *logos* Grec font preuve d'originalité. La distinction entre *acte* et *puissance* recoupe, chez Aristote, plusieurs domaines et aide à construire une image systématique de la pensée du philosophe. Aussi, quand nous étudions l'antique, n'oublions jamais l'historicité de la pensée, et qu'Aristote se fonde sur la rupture ancestrale de l'être et du non-être : nulle place pour le *devenir* ni l'une de ses espèces, le *mouvement*. Or, la perspective arabo-musulmane montre la nécessité de penser le *mouvement*. Il faut préciser que l'acceptation du *mouvement* ne signifie pas qu'il faudrait détruire le principe aristotélicien selon lequel « *toute chose doit être ou n'être pas* » (Aristote, 1999, I, 9). Bien que l'intention soit dynamique, ce dynamisme concerne ses déclinaisons.

Chaque intention donne lieu à un acte particulier et donc singulier. Sous ce rapport, la philosophie islamique rejoint la philosophie aristotélicienne. La jonction a lieu lorsqu'on regarde comment Aristote combine la vision des philosophes avant lui avec l'étude du devenir, mise à mal chez Platon. Le livre III de la *Physique*, qui aborde le mouvement, nous éclaire davantage : « *tout changement l'est d'un être* », qui change « *selon la substance, la qualité, la quantité et la relation* », et cela de deux façons : forme et privation pour la substance, complétude et incomplétude pour la quantité, etc. L'action correspondant à l'acte ou l'entéléchie, c'est-à-dire la réalisation de l'être qui était en puissance, selon ce qu'est cet être, c'est le mouvement. Et, la puissance constitue l'intention selon les acceptions de son être. De ce fait, il faut comprendre que le changement de l'être, ou l'être en changement n'est pas le changement lui-même car l'être de l'être de l'intention demeure dans la permanence. Le

¹ Or, cette image d'obscurité de la terre révèle l'aspect caché ou métaphysique de la *niya*. C'est ce qui justifie qu'elle soit considérée comme un *bâtin*.

mouvement, en effet, semble être l'acte par excellence. C'est pourquoi on n'attribue point le mouvement à ce qui n'est pas encore advenu.

II-De l'intention et ce qui fait sa valeur comme acte de paix

« Abû Hurayrah² - qu'Allah l'agrée - rapporta selon le Prophète - paix et bénédictions sur lui : « Dieu, Exalté soit-Il, dit (à Ses Anges) : 'Si Mon Serviteur a l'intention de commettre une mauvaise action, ne l'inscrivez pas à son passif, tant qu'elle n'est pas mise à exécution. S'il la commet, inscrivez-la comme telle ; et s'il l'abandonne pour Moi, faites-en une bonne action à son actif. Et s'il a l'intention d'accomplir une bonne action, mais ne la met pas à exécution, inscrivez une bonne action à son actif ; et s'il l'accomplit, démultipliez-la à son actif de dix à sept cents fois. » (Al Imam Moheidine et all, *op cit.*)

2.1 De la conception islamique

En Islam, le cœur est le siège de l'intention et Hazrait Imam-i a'zam Ebu Hanifa, dans son ouvrage *El ihtyar*, indique en substance que l'intention est de savoir intérieurement (dans son cœur) quel est l'acte que l'on accomplit. Autrement dit, ce n'est pas tout que d'avoir ou de manifester une *intention* ; il faudrait encore que celle-ci soit très explicite pour que l'acte qui est posé soit posé en raison. De ce fait, Ibn Al-Qayyim, dans son livre *l'Îlâm Al-Muwaqqi'în*, souligne qu'il est vraiment juste de considérer l'intention et le but visé, en tant que facteurs déterminants dans la réalisation de la paix. C'est dans cette optique que s'inscrit ce propos célèbre transmis par le calife Omar Ibn Al Khattab, d'après lequel le Prophète Mohamed a dit:

« Les actions n'ont lieu que par les intentions et la personne obtient ce qu'elle a eu comme intention. Celui qui a accompli la *hijra* (immigration) vers Allah et son Prophète alors sa *hijra* est vers Allah et son Prophète. Et celui dont la *hijra* est pour obtenir quelque chose de la vie d'ici-bas ou pour se marier avec une femme alors sa *hijra* est vers ce pour quoi il l'a faite» (Al Imam Moheidine, *op cit.*)

Ce propos établit l'un des plus importants principes de l'Islam relatifs à l'acceptation par Dieu des actes d'adoration et de toutes activités courantes. Ce principe est souvent appelé « sincérité envers Dieu », mais il signifie plus exactement la « pureté d'intention ». Cette pureté est telle qu'Abû Hurayra² rapporte que l'Envoyé d'Allah a dit : « Dieu ne regarde pas vos corps, ni vos apparences. Mais Il regarde vos cœurs. » (Al Imam Moheidine, *op cit.*). À ce sujet, l'intention est chose simple dans les œuvres de culte. Mais elle devient difficile lorsqu'on ignore sa réalité, ou par hantise.

Les propos prophétiques auxquels nous avons été redevables prônent avec les versets du *Coran*, la valorisation de l'intention et de son importance non seulement dans la religion, mais aussi dans la vie quotidienne. Car, l'intention est « l'esprit » de toute œuvre. Or vivre est une œuvre et cette œuvre est louable lorsqu'elle vise la convivialité, le respect ainsi que l'amour du prochain.

² 'Abd al-Rahman ibn Sakhr ad-Dawsi (عبدالرحمن بن صخر الدوسي), ou Abu Hurayra, né entre 601 et 604 et mort entre 676 et 679, est un célèbre compagnon (*sahabi*) du prophète Mohamed. Il est le principal rapporteur de *hadith* (propos prophétique). Il fréquenta Mohamed moins de quatre ans, et on estime qu'il a transmis 5374 hadiths.

2.2 Du mot à la paix

Au regard du climat sociopolitique du monde en ce XXI^{ème} siècle et des bouleversements qu'entraîne la technoscience, nous estimons que la paix est une question de posture intellectuelle, morale et spirituelle. Si la science a besoin de la conscience, de même la paix a besoin de l'intention. Allah, à travers le *Coran*, est le premier garant de cette posture. IL nous demande d'avoir un respect et une considération pour autrui en ces termes :

« Ô vous qui avez cru! Evitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas ; et ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort? (Non!) vous en aurez horreur. Et craignez Allah. Car Allah est Grand Accueillant au repentir, Très Miséricordieux.» (*Coran* 49 ; 12.)

La prise en compte de cette injonction ne peut que purifier notre intention et nous conduire à l'existence d'un climat de paix en soi et avec autrui. Sous un tout autre angle, si nous sommes d'accord avec Hegel pour dire que le mot donne véritablement à la pensée toute son existence la plus haute et la plus vraie (Hegel, 2004), c'est bien parce que le langage nous jette hors de nous-mêmes en nous livrant au réel. Ceci qu' « *il nous lance dans la bataille des mots où il faut payer de sa personne si l'on veut pas se payer de mots.* » (D. Jervolino, 2006, p. 238). Par conséquent, tout acte que nous posons n'a que deux issues : la construction ou la consolidation de la paix d'une part ; et l'éclosion d'un environnement conflictuel d'autre part.

Même si on peut dire ce qu'on ne pense pas, il est clair que le « dire », en lui-même, est déjà un acte et celui-ci peut ou non participer à la paix. Donc, si le dogme ne juge les actes que par leur intention, c'est parce que la responsabilité du sujet est ici mise en évidence. De ce fait, qu'on use de subterfuges pour masquer notre intention, notre responsabilité demeure. C'est pourquoi, « *le langage relève de notre conscience et de notre responsabilité... [Alors gardons] précieusement ce mot de Platon : "Nos paroles sont les voies de l'espérance" »* (D. Jervolino, *idem*).

2.3 Sincérité et intention comme fondement d'une paix perpétuelle

Si l'intention précède l'acte et qu'un acte n'a de sens et de valeur que par rapport à l'intention qui préside à son objectivation, il semble comme incongru de se poser la question de savoir ce qu'est la valeur de l'intention. Seulement, à bien y regarder, cette incongruité vole vite en éclat non seulement parce que les seigneuriaux (*ar-Rabbâniyyûn*), parmi les hommes de l'éducation spirituelle et les gens du chemin vers Dieu (*tarîq ilâ Allâh*), sont unanimes quant à l'importance première et la nécessité de la sincérité (*Ikhlâs*) dans toute œuvre, mais aussi parce qu'il apparaît vraiment que l'intention sans sincérité est une hypocrisie, qui est l'égal de la désobéissance.

L'essence de la sincérité dans l'acte consiste à dépouiller celui-ci des penchants de l'*ego*, des passions et du monde afin qu'il soit pur et exclusivement dédié à la paix. La sincérité est le *moteur* de l'intention. C'est le lieu de dire que les humains sont par nature ivres et cette ivresse disparaît avec l'acquisition de la connaissance. Cependant si les savants échappent à cette ivresse, ils demeurent cependant tous dans l'indécision et l'hésitation, sauf ceux qui ont mis en pratique leur savoir. En d'autres termes, la vie ici-bas est ignorance et mort. Si la science échappe à cette mort rendue possible par l'ignorance, elle reste entièrement un argument contre

celui qui la détient, à l'exception de celui qui œuvre, et l'œuvre n'est que vaine poussière, sauf pour celui qui est sincère, et la sincérité est en péril jusqu'à la conclusion de la vie. Par conséquent, il apparaît clairement que le savoir et la connaissance sont la graine que tout sujet se doit de planter, celui qui connaît ne sera jamais l'égal de l'ignorant. Si telle est la connaissance ou le savoir, alors l'œuvre est une pousse qui ne pousse convenablement que lorsqu'elle est arrosée par les faisceaux de la sincérité.

Tout savoir qui ne serait pas accompagné de sincérité n'est qu'une forme sans vie, un corps sans âme. Si l'intention est bien un mouvement conscient de l'esprit par lequel l'individu tente d'atteindre un but bien déterminé et que son siège demeure notre *for intérieur*, le siège de la sincérité reste le cœur, car seul l'état du cœur intéresse Dieu et non nos parures. C'est dans le cœur qui réside donc *la piété (at-Taqwâ)*. Pour dire autrement les choses, celui qui aura posé un acte en toute sincérité en vue de la paix et qui n'aura voulu par cela la préservation de l'humanité est un oint.

III- De l'intention comme premier moteur de la paix

3.1 De l'intention comme principe de liberté

Postuler une supériorité de l'intention sur l'acte ne consiste pas simplement à dire que ce qui relève du caché, du *bâtin* est *ipso facto* supérieur à ce qui est apparent ou visible (*zâhir*). La supériorité de l'intention sur l'acte ne devient évidente qu'avec la prise en compte de deux faits. Premièrement la supériorité de l'intention dépend de la gestion qu'on en fait et non de la simple réalité qu'elle soit première par rapport à l'acte. Deuxièmement, s'il y a lieu de penser à la supériorité du premier sur le second, c'est assurément d'un point de vue purement théologique.

Certains seraient tentés de penser que cette supériorité est due au fait que l'intention est secrète et que Dieu seul en a connaissance, tandis que l'action est une œuvre apparente. Or les œuvres cachées sont préférables aux œuvres apparentes d'où sûrement l'expression : *une vie bienheureuse ne se vit qu'en dehors des projecteurs*. Ainsi, cette supériorité se justifie mieux parce que l'intention dure jusqu'à l'accomplissement de l'œuvre, tandis que l'acte peut ne pas durer en raison de la faiblesse de l'individu. À ce niveau d'analyse, notons que l'intention seule est un bien en soi.

Chaque acte accompli est loin d'être comme une pirogue voguant sur l'eau qui ne laisse aucune trace derrière elle. Ceci pour indiquer que tout ce que je fais laisse des traces de tous genres. Il faut noter que lesdites traces peuvent être de nature phénoménale ou de nature nouménale. Lorsqu'elles sont de nature nouménale, les traces se situent au niveau de l'âme. Ce bienfait divin qu'est l'âme prend donc ses couleurs à l'occasion de chacun de nos actes par les conséquences qu'ils impriment en elle, en bien ou en mal. C'est pour que, si la vie peut être vue comme un grand acte, le geste en serait le passage sur terre, et l'intention serait ce que certains appellent aujourd'hui le projet ou la mission de vie. La recherche de la paix dans cette optique consiste à donner du sens à la vie. Et son obtention serait tout simplement la conscience et la volonté d'agir conformément à ce but. Par conséquent, l'idéal de justice ici ne saurait viser autre chose que la possibilité d'un bon vivre-ensemble. Nous postulons les choses de cette façon parce que nous croyons effectivement que le sujet pensant au sens cartésien et même kantien connaît rationnellement le *bien* et le *mal* et choisit librement d'accomplir ses actes dont il est entièrement responsable, car la négation de la responsabilité humaine va à l'encontre de la justice divine.

3.2 De la rationalisation de l'intention

L'importance de la rationalisation de l'intention tient du fait que nos actes dépendent de la coloration de notre intériorité. Ainsi, notre comportement, dans son intégralité, doit être considéré en tant que comportement moral. Et dans cette optique, Platon (1956, p. 4) estime que « *la victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes.* » Au regard de ce qui précède, il ne serait pas vain d'entrer dans le détail selon lequel tout humain perfectible peut avoir une intention de mal faire. Seulement, s'il se sert de sa raison pour entretenir l'idée du mal qui bouillonne en lui et arrive à objectiver ce mal, il est pour ainsi dire un rusé ou retors et non un intelligent.

Lorsqu'on regarde le travail des traducteurs latins du corpus arabe et en particulier d'Ibn Sina, on se rend vite compte qu'ils ont traduit l'*Idée* de Platon et l'*Eidos* par *Intentio*, car Ibn Sina rendait ces concepts d'*Idée* et d'*Eidos* par le mot arabe *Ma'nâ*, qui a le même sens que *niya* c'est-à-dire intention. Il faut dire ici que l'intention ne s'opère que dans le contexte des actes hylétiques et des *data intuitives* en commençant par l'intuition même, comme le fondement de la conscience intentionnelle. Car comme le souligne Ibn Khaldun, nos « *actes ont un sens* » rendu possible par « *l'intention* ». Ce sens est donné par l'éthique personnelle *cachée* au for intérieur du sujet, c'est-à-dire sa morale. Notons que pour Ibn Khaldun, l'*intérieur* de la loi demeure la *loi morale*. L'intention et l'acte suscitent ou interpellent la *loi morale*, loi qui nous demande de toujours faire en sorte que chacun de nos actes soient pris en exemple en tout lieu et en tout temps. Mais c'est l'intention qui donne le ton, qui confère sa coloration à tous nos actes, dans leur intégralité, d'où la nécessité de cultiver l'idéal de paix en soi.

Par conséquent, les principes logiques de la raison dont fait état Ibn Sina permettent de comprendre qu'effectivement l'œil de la conscience morale qui, en réalité, observe depuis notre for intérieur nos actes, nous appartient car cette opération se passe en nous et avec nous. Il y a ici les prémices du sujet pensant cartésien. Seulement, aussi bien chez Ibn Sina que chez Ibn Khaldun ce sujet n'est pas là que pour penser, mais aussi pour agir en étant conscient de ce pour quoi il agit. Il est là aussi pour montrer que chaque acte devrait manifester la positivité de la pureté de l'intention en tant source de paix. Nous posons les choses ainsi, parce que nous estimons que même si le mobile, la motivation, l'intention relève de la nouménalité, il va sans que le geste qui traduit notre intention nous qualifie.

3.3 Le codage fârâbino-avicennien

3.3.1 L'intention et les enjeux de la vertu

Si le stupide est, en apparence, une personne raisonnable, et que son intention a l'apparence d'une intention fiable, il y a qu'au final sa délibération le fait tomber dans le mal. *A contrario*, le sensé est vertueux dans les vertus morales en ceci que son intention concerne toujours « *les fins qui sont des biens véritables [alors que] celui qui est méchant désire toujours les fins qui sont véritablement mauvaises* » (Al-Farabi, 2003, p. 75). Pour dire autrement, être intelligent c'est avant tout savoir faire preuve de prudence morale, nous dit Abû Nasr al Fârâbî. Si l'intention féconde l'acte, il est donc bon que celle-ci soit aidée des claires lumières de la raison. À ce propos, faire preuve de prudence c'est permettre à son intellect « *de bien examiner ce qu'il faut découvrir en fait de bien à faire et ce qu'il faut découvrir en fait de mal à éviter* »

(al Fârâbî, 1971, p. 56-58.) L'intention n'a donc de valeur que si l'intellect l'aide à laisser suggérer ce qui est accepté par tout le monde non seulement comme vrai, mais aussi comme juste. Nous pouvons nous accorder avec al Fârâbî pour dire que l'intellect est la « *lumière naturelle* » (al Fârâbî, 1961, p.42), qui par sa luminosité donne jour à la paix et donc au bonheur.

Bien que les dires coraniques indiquent que seule l'intention donne sens et valeur à un acte, il convient de souligner avec al Fârâbî que c'est l'intellect qui guide l'intention vers le clair agissement. Ce n'est qu'en ce sens que le prudent discerne, parmi les choses qui relèvent de sa volonté celles qu'il doit choisir et celles qu'il doit éviter. Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que la paix ou encore œuvrer à son effectivité, c'est être capable de découvrir ce qui est bon pour l'accomplir d'une part ; et découvrir en même temps ce qui est mauvais afin de ne pas l'accomplir d'autre part.

La qualité de l'intention permet donc au sujet d'être vertueux et bon dans ses actions : lorsqu'elles sont employées entraînent « *des résultats louables* » (Al-Farabi, 2003, p. 77). En somme, l'intention excellente est effectivement une prudence. C'est ici le lieu de dire, en sus de ce qui a été déjà dit, que la prudence est « *la capacité d'une délibération excellente et d'une inférence des choses qui sont meilleurs et plus véritablement majeur et une fin vénérable et vertueuse* » (*idem*, p. 74). Ajoutons que l'intention excellente ou bonne est un élément constitutif de la sagesse. Car, en faisant précéder chaque acte ou actions d'une bonne intention, le sujet devient ce qu'il y a de plus excellent dans le monde. Abû Nase al Fârâbî le qualifie comme étant « *le plus excellent des êtres* » (*idem*, p. 79). En dernière occurrence, notons que si la paix est une vertu fondatrice, alors aucun développement n'est possible sans elle ; parce que son existence et son apparence font qu'il n'est pas possible que quelque chose d'autre soit de son espèce. Et si cela est le cas, alors concernant son action, rien d'autre ne prend part à son action.

3.3.2 L'intention ou les enjeux d'un pathos

Partant de ce que Galien reconnaissait comme une force vitale à l'origine du fonctionnement organique : le souffle, *Al nafs* (âme, souffle, pneuma) régit l'organisme et veille à son activité et sa croissance. Nous convenons avec Ibn Sina (Avicenne) que la *puissance psychique* et tout ce qui se rapporte à l'intellect, à la raison discursive et au mouvement volontaire manifestent l'intention. C'est donc parce que l'intention se nourrit de la *puissance psychique* qu'Ibn Sina a un intérêt indéniable pour cette puissance, comme l'indique l'anecdote suivante que rapporte B. Ben Yahia (1952, p. 350-358) :

Un prince de la maison de Buwayh fut atteint de mélancolie et s'imagina qu'il était une vache. Chaque jour, dit l'auteur, il voulait mugir comme cet animal, causant du tourment à son entourage, et criant : « Tuez-moi pour faire un bon ragoût avec ma viande ! » Son état empira au point qu'il ne voulait plus rien manger, et les médecins étaient incapables d'obtenir quelque amélioration. Enfin, on persuada Ibn Sina, qui était alors premier ministre d'Ala ad-Dawla ibn Kakuya, de prendre le cas en main, ce qu'il accepta, bien que les affaires publiques et les siennes propres, politiques, scientifiques et littéraires, fussent pressants au point de le submerger. Tout d'abord, il envoya au dément un message l'invitant à se réjouir, parce que le boucher allait venir l'abattre ; le malade, nous dit-on, s'en montra satisfait. Quelque temps après,

Ibn Sina se présenta dans la chambre qu'il occupait, tenant un couteau à la main et dit : « Où est la vache, que je la tue ? » L'autre beuglait comme une vache pour indiquer où il était. Ibn Sina ordonna de l'étendre sur le sol, pieds et poings liés, puis il le palpa sur toute la surface du corps : « Il est trop maigre, dit-il, et n'est pas bon à tuer, il va falloir l'engraisser ». Alors on offrit au malade une alimentation appropriée, qu'il accepta cette fois avec empressement. Progressivement, ses forces revinrent, il se débarrassa de son illusion et guérit parfaitement.

L'humain a besoin de l'art de la logique pour bien raisonner, d'où la nécessité de sa connaissance. Et cette anecdote montre jusqu'à quel point la capacité de représentation et de rationalisation d'un sujet peut souffrir, tellement les pensées et les intentions qui le traversent de tous côtés et le pressent de part en part peuvent vite devenir un vrai pathos pour lui.

Le *pathos* s'applique aussi bien à la passion qu'à la maladie physique, à la perturbation du corps qu'au mouvement involontaire de l'âme. Et dans un cas comme dans l'autre, il se réfère à un état qui peut être passif ou actif en ceci que le corps manifeste un type de posture. Aussi considérant que l'intention détermine nos actes et que ces derniers permettent à autrui d'avoir une lecture ou une opinion de nous, nous pouvons alors croire que l'intention peut devenir un *pathos* si elle prend la forme d'une affection troublant l'équilibre psychique et physique d'un sujet. Pour dire autrement, l'intention peut, pour l'âme, prendre la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle. En cette perspective, qui entretient à chaque fois et tout le temps des intentions immorales ou anormales finira par devenir malade dans son âme sans que cela ne soit pas *de facto* perceptible par lui-même.

Ainsi, un individu prompt à la colère pensera que cela est une vertu. Or, dès qu'il y a donc *pathos*, il y a implicitement absence de paix pour soi ou pour autrui. On comprend alors que le souci de la paix puisse interpeller toutes les grandes figures de la philosophie arabo-musulmane au point où dans l'ordre des facultés humaines, Ibn Sina mettra en évidence une faculté inconnue jusqu'à lui. Il l'appelle le *wahm* qui est une faculté d'estimation et de supposition. Cette faculté fait partie de la puissance rationnelle et ses objets sont les *ma'ânî*, les intentions.

Conclusion

En ce XXI^{ème} siècle qui se veut être celui de la révolution technologique et numérique avec pour pesanteur la forte augmentation de la production des gaz à effet de serre, il est bon d'interroger l'intention en tant que moteur non seulement de la paix, mais aussi de tout acte. Cet article n'est donc pas un exercice de pure spéculation, mais il s'inscrit concrètement dans le contexte de la philosophie. Si donc pour Ibn Sina (1996, p. 178.) «...*le discours philosophique est plus vrai, car il est prouvé avec subtilité...*», c'est bien parce qu'il permet d'ouvrir la voie à la pensée (*fikr*) et à la connaissance (*nazar*). Et son maître Abû Nasr al Fârâbî indique que cette ouverture est rendue possible par l'intellect en tant qu'instance de rationalisation de l'intention pour une paix pensée en raison. Postuler la paix et l'intention c'est permettre à l'humain d'avoir la possibilité de faire la différence entre ce qu'il peut espérer et ce qu'il peut faire. Il nous faut donc cultiver notre intellect afin que nous sachions agir avec raison et circonspection. Car si la paix est le résultat d'une intention pure et féconde, c'est bien qu'elle est un principe qui rend l'humain prudent et habile pour choisir avec conscience entre les choses volontaires celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites pour le bien de la cité. De ce fait, le langage ne doit plus être comme un revolver dont les mots seront des balles, car cette

caricature ne laisse aucune issue à l'idéal de paix. Aucune violence, verbale soit-elle, ne peut construire une cité juste ; c'est pourquoi le *Coran* (16, 125) « invite à la voie de ton seigneur par la sagesse et la bonne exhortation. »

Références bibliographiques

- Al-Farabi, (2003), *Aphorismes Choisis*, traduction, introduction et lexique par Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Paris, Fayard.
- Al-Fârâbî, (2012), *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, ed. D. M. Dunlop, 1961.
- Al-Fârâbî, (1971), « Kitab al Hataba », dans : AL-FARABI, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, Beyrouth, éd. J. Langhade et M. Grignaschi, p. 56-58.
- Aristote, (2008), *Métaphysique*, Présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Essai.
- Aristote, (1999), *Physique*, traduction de Lambros Couloubarites et Annick Stevens, Paris, Vrin.
- Alain de Libera, (2014), *La querelle des universaux*, p. 178, Paris, Seuil.
- Al Imam Moheidine Abou Zakaria, Yahya Ben Haraf al Nawari, (631-676), *Riyad Al salihine, les Jardins des vertueux*, Beyrouth, Dar El Akber, Trad. Said al Laham.
- As-Suyûtî, (2003), *Kitab Al-Tahadduth bi ni'āmat Allāh* (le Livre de l'Éloge des bienfaits de Dieu), Ṣaydā, Lubnān : al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
- B. Ben Yahia, (1952), « Ibn Sina, médecin. Sa vie, son œuvre », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Tome 5 n°4.
- Coran*, (2003), traduction de Mohammed El Moktarould Bah, Royaume du Maroc, 1^{ère} édition.
- Ibn Sina, (1978), *Métaphysique du Shifa*, I, Paris, Vrin.
- Ibn Sina, (1985), *Métaphysique du Shifa*, II, Paris, Vrin.
- Platon, (1956), *Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres.