

IBN TUFAYL
LE PHILOSOPHE SANS MAÎTRE
(Histoire de Hayy ibn Yaqzân)

Présentation de Georges Labica
Traduction de Léon Gauthier

AVANT-PROPOS

(1ère publication : S.N.E.D., Alger, 1969)

LA PHILOSOPHE SANS MAÎTRE

Peu de penseurs ont connu, leur vie durant, des conditions aussi propices à la liberté de juger que celles qui échurent à Ibn Tufayl, dans cette Espagne almohade qui marqua l'apogée de l'Islam d'Occident. « Moment capital que celui-là, a-t-on pu écrire¹ : la culture hispano-mauresque prend la relève de l'Orient dans les domaines où ce dernier commence à s'assoupir, à l'heure également où l'Occident chrétien se trouve prêt à recevoir, des mains des penseurs espagnols, une initiation aux trésors de la culture musulmane. Liberté de recherche et de pensée dont Ibn Tufayl a peut-être donné l'expression la plus complète dans son roman philosophique, *Hayy ibn Yaqzân*, (Le Vivant, fils du vigilant), découvrant une espèce de religion naturelle où le sentiment l'emporte sur le formalisme. »

Veut-on un terme de comparaison ? Que l'on pense alors à ce que deviendront le Maghrib et l'Andalousie moins de deux siècles plus tard, au moment où Ibn Khaldun rédigera sa *Muqaddima* : le contraste est saisissant. D'un côté, la confusion politique, les guerres intestines et l'achèvement de la *Reconquista* par les Princes catholiques ; de l'autre, un immense empire remarquablement administré et craint de ses ennemis. Equilibre et fracture scandant le temps historique : ici, un contexte de complète décadence qui voit la ruine d'une économie et l'agonie d'une culture ; là, une civilisation à son point d'épanouissement dont les effets se traduiront aussi bien par un commerce prospère que par l'essor des sciences et des arts. Les hommes eux-mêmes reflètent ces destins : Ibn Tufayl, écouté de plusieurs califes, entouré de l'estime générale, connaîtra les jours les plus sereins et son œuvre, très tôt, passera en Europe ; Ibn Khaldun, politique malchanceux, penseur maudit, sera voué à l'errance et sa *Muqaddima* attendra près de dix siècles que justice lui soit rendue².

* * *

L'homme heureux n'a pas d'histoire et l'on sait assez peu de choses sur la vie et la personnalité d'Ibn Tufayl³. Issu d'une illustre famille originaire d'Arabie, il naquit dans l'actuelle Cadix, alors Wâdî Ash, au tout début du XII^{ème} siècle (H. VI^{ème}). Il passa son enfance et sa jeunesse dans cette province de Grenade, réputée, aujourd'hui encore pour ses fertiles *huertas*. Sans doute fit-il ses études à Séville et à Cordoue, les deux grands centres intellectuels de cette époque, et, peut-être, bien qu'il se soit défendu, dans son Roman⁴, de l'avoir jamais rencontré, eut-il Ibn Bâjja comme maître. Après avoir assimilé les connaissances qui, de la poésie à la théologie, en passant par l'histoire, l'astronomie, la philosophie et les mathématiques, formaient le savoir encyclopédique de son temps, il se retrouve à Grenade où il enseigne la médecine. Il remplit

1

Clause Cahen in *Le Moyen-Age*, apud *Histoire générale des Civilisations*, p. 292, PUF, Paris, 1955.

2

Sur le temps d'Ibn Khaldun, cf. notre Avant-Propos à *Ibn Khaldun, La Muqaddima*, Hachette, 1965.

3

De son nom complet : Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Tufayl al-Qâici (de la tribu de Qaïs).

4

Cf. § 2 de la présente édition ; sur le rapport d'Ibn Bâjja-Ibn Tufayl, cf. infra.

ensuite diverses charges, notamment celle de secrétaire du gouverneur de Grenade, jusqu'au moment où, au Maroc, il entre au service du souverain almohade Abû Ya'qûb Yûsof.

La dynastie almohade, dont Abû Ya'qûb est le second prince, règne alors sans partage sur un territoire qui s'étend de l'Atlantique au Golfe de Gabès, de l'Espagne au Soudan. L'épopée des Unitaires (*al-Muwahhidun*) avait commencé, on le sait, lorsque Ibn Tûmart, un Masmuda du Haut-Atlas, s'était proclamé Mahdi (vers 515/1121-1122) et avait appelé les tribus berbères à la lutte contre les dégénérescences du pouvoir almoravide. L'intransigeance de sa doctrine, un rigorisme profondément hostile à la tradition sunnite⁵, devait secouer le Maghrib tout entier et très tôt affirmer une nouvelle vocation impériale : l'Afrique du Nord allait connaître le plus caractéristique recommencement de cette « action muhammadienne »⁶ à laquelle auparavant elle n'avait jamais cessé de s'efforcer. L'alliance entre Ibn Tûmart et Abd al-Mumin, celle d'un prophète inspiré et d'un grand chef militaire, reproduisait, cinq siècles après, dans l'Occident berbère, l'épopée qui, à l'Orient arabe, avait vu la fondation de l'Etat musulman. Car c'est bien un Etat qu'Abd al-Mumin achevait d'instaurer dès la mort du Mahdi, en prenant les titres de khalife et Commandeur des croyants, et en créant à son profit la dynastie almohade. L'institution, d'une part, d'une administration fortement centralisée, *le makhzen*⁷, l'imposition, d'autre part, d'une idéologie radicale, l'acharisme⁸, allaient conférer l'unité à un immense ensemble de conquêtes et une autorité absolue au souverain. Aussi bien l'apogée est-elle atteinte avec le premier des successeurs d'Abd al-Mumin, son propre fils Abû Ya'qûb Yûsof, sous le règne duquel (1163-1184) on assistera à un essor culturel considérable. Un tel essor peut paraître paradoxal si l'on considère l'aspect de fanatisme qu'avaient revêtues les prédications d'Ibn Tûmart et le fait que la théologie de ce dernier semblait bien moins compatible avec la tolérance indispensable à la libre pensée que ne l'était, malgré les apparences, le malikisme des docteurs almoravides⁹. Le théocratisme cependant du Mahdi ne se révéla pas plus résistant à l'usage que l'orthodoxie de ses prédécesseurs et l'Andalousie captive, par ce phénomène d'imitation dont Ibn Khaldun¹⁰ fera une constante de toute histoire, captura à nouveau son vainqueur pour lui imposer son style de vie. Passé le temps des

5

Sur la doctrine du *Mahdi* (Prophète), singulier mélange de mu'tazilisme, d'imâmisme et de stricte orthodoxie, cf. H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, p. 217, Payot, Paris, 1965. Le sunnisme est le corps de doctrines qui a prévalu dans la pratique sociale et la théologie du monde musulman (*sunna* : tradition) ; des quatre écoles qui l'expriment, le malikisme est celle qui domina, sauf pendant la période almohade, le Maghrib et l'Andalousie. Pour un clair aperçu sur ces questions cf. André Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, pp. 100 sq, A. Colin, Paris, 1968.

6

Nous avons proposé, ailleurs (cf. notre *Politique et religion chez Ibn Khaldun*, S.N.E.D., Alger, 1968), d'ainsi nommer le type d'action politico-idéologique inauguré par Muhammad au moment de l'instauration de l'empire musulman.

7

Au Maroc, administration financière, Trésor, plus tard gouvernement ; ce type de pouvoir représentait une sorte de synthèse entre éléments de différentes origines : traditions des fonctionnaires andalous, issues de Umayyades d'Espagne et déjà reprises par les Almoravides, auxquelles on avait conjoint quelques innovations destinées à préserver les spécificités berbères. On doit notamment au *mahzen* l'arpentage de l'Afrique du Nord tout entière pour l'établissement de l'impôt (cf. A. Miquel, op. cit., p. 201).

8

Ach'arî, au IV^{ème}/X^{ème} siècle, avait produit une sorte de conciliation, qui deviendra officielle, entre le rationalisme issu des Mu'tazilistes et la tradition formaliste. Précisons qu'ici encore Ibn Tûmart avait emprunté très librement, soucieux qu'il était surtout de berbérifier l'idéologie musulmane.

9

Les *fuqaha-s* contre lesquels Ibn Tûmart avait tout d'abord conduit ses assauts théologiques ; même un malikite comme Ibn Khaldun ne les ménage pas (cf. *Prolégomènes*, trad. de Slane, I pp. 53-54).

10

Voir, dans notre éd. (op. cit. supra, note 2), le texte 40, pp. 90-91.

violences idéologiques qui, à chaque occasion, accompagnent et redoublent celles des armes, les Almohades non seulement ne cherchèrent pas à imposer leur rigide credo, mais, leur pouvoir une fois assuré, s'employèrent à faire fructifier le legs admirable de civilisation qui, grâce au sort, leur était échu.

L'importance de l'Andalousie musulmane remonte à la fondation de l'émirat umayyade de Cordoue¹¹ et, en particulier au rayonnement qui marqua le règne d'Abd ar-Rahmân III (300/912-350/961), justement qualifié, par un éminent spécialiste¹², comme « le Harûn ar-Rashid de l'Occident ». Dès cette époque, d'anciens centres, comme Tolède, Séville, et surtout Cordoue sont en pleine renaissance et ne tardent pas à rivaliser avec les vieilles capitales orientales, telles Le Caire ou Bagdad, tandis que le khalife traite d'égal à égal avec Constantinople. A la richesse provenant des routes maghribines de l'or et au développement rapide de la production qui concerne aussi bien l'exploitation du sous-sol (minerais de cuivre, de plomb, de fer et surtout d'argent) que les cultures vivrières et textiles (soie), et à la diversité des échanges commerciaux avec l'Europe et l'Orient, viennent s'ajouter d'exceptionnelles activités intellectuelles et artistiques¹³. Une entité profondément originale naît ainsi, à ce carrefour, privilégié par la géographie, l'histoire et l'économie, de deux civilisations ; un milieu se crée, arabo-espagnol, où, malgré l'existence de stricts clivages sociaux, les populations les plus diverses seront mises en contact les unes avec les autres : aristocrates arabes tenant la propriété foncière, hauts dignitaires convertis à l'Islam (*Muwallad-s*), importants marchands juifs, petit peuple mozarabe(chrétien) des villes, montagnards berbères et main d'œuvre servile composée de Noirs et de Slaves. S'instaure dès lors aussi une tradition, véritable art de vivre, de juger et de croire¹⁴ que les vicissitudes historiques ni le contraste des destins politiques ne mettront jamais durablement en question, depuis la trouble période des Reyes de Taïfas¹⁵, en laquelle se résout le califat umayyade, jusqu'à l'avènement des vastes empires des Almoravides et des Almohades.

Ibn Tufayl est né de ce terreau. Il est l'héritier de cette culture à laquelle le califat marocain donnera un lustre nouveau. En premier lieu dans sa personne puisque Abû Ya'qûb Yûsof le place au faite des honneurs quand il en fait son médecin attitré et son conseiller intime, sinon son premier ministre¹⁶, deux charges qu'il conservera jusqu'à sa mort. L'histoire a retenu cette rare marque de confiance¹⁷ et point les

11

Due à Abd ar-Rahmân en 138/756 ; c'est sous son règne que se situe le fameux épisode de la bataille de Roncevaux (778).

12

Francesco Gabrieli in *Les Arabes* (trad. Marie de Wasmer), p. 161, Buchet-Chastel, 1963.

13

Nous reviendrons, infra, sur l'activité intellectuelle ; pour l'activité artistique on ne pourra pas ne pas penser à l'érection, à laquelle contribuèrent tous les souverains de la dynastie, de la Grande mosquée de Cordoue.

14

« Une des inscriptions, - rappelle P. K. Hitti dans son *Précis d'histoire des Arabes*, p. 143, Payot, Paris, 1950 -, qu'on faisait le plus volontiers figurer au portail des collèges dans l'Espagne musulmane signifie : « Le monde est soutenu par quatre colonnes seulement : le savoir des sages, la justice des grands, la prière des justes et la valeur des braves. » Le savoir, on le notera, avec cet auteur, vient en première position.

15

De *mulûk at-tawâ-if* (les rois des bandes) : il s'agissait des petits royaumes ou principautés qui s'étaient constitués sur les ruines de l'émirat cordouan.

16

Vizir : on ne sait pas exactement si Ibn Tufayl fut investi de cette fonction.

17

Car d'autres philosophes investis d'aussi hautes fonctions n'en bénéficièrent pas aussi longtemps ; que l'on pense à al-Kindî sous le califat de Mutawakkil, aux mésaventures d'Ibn Sinâ et même à Ibn Roshd, qui, après avoir connu les plus hauts

détails de l'administration et de la politique d'Ibn Tufayl. On sait, en revanche, qu'il mit à profit sa haute position pour attirer à la cour almohade tous les grands esprits de son temps, et notamment Ibn Roshd. Le récit qu'al-Marrâkochî nous a laissé de l'entrevue où Ibn Tufayl présenta Ibn Roshd à Abû Ya'qûb est trop précieux pour l'histoire des idées et trop significatif d'une époque, pour qu'il ne soit pas reproduit ici dans son intégrité.

«Cet Abû Bakr (Ibn Tufayl), - rapporte l'historien -, ne cessa d'attirer à lui les savants de tous les pays et d'appeler sur eux l'attention, les faveurs, les éloges du souverain. C'est lui qui lui recommanda Abû'l-walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Roshd qui, dès ce moment, fut connu et apprécié. Son disciple, le jurisconsulte, le docteur, Abû Bakr Bondûd ibn Yahya al-Khurthubi, m'a dit avoir entendu maintes fois le philosophe Abû'l-walîd faire le récit suivant : « Lorsque je fus introduit devant le Commandeur des Croyants Abû Ya'qûb, je le trouvai avec Abû Bakr ibn Tufayl et il n'y avait personne d'autre avec eux. Abû Bakr se mit à faire mon éloge, parla de ma famille et de mes ancêtres, et ajouta, par bienveillance, des éloges que j'étais loin de mériter. Après m'avoir demandé mon nom, le nom de mon père et mon lignage, le Commandeur des Croyants engagea la conversation en m'adressant cette question : « Que pensent-ils (*i.e.* les *falasifa*) du ciel ? Le croient-ils éternel ou produit ? » Saisi de confusion et de crainte, je tentai de m'excuser, et je niai de m'être occupé de philosophie, car je ne savais pas ce dont Ibn Tufayl était convenu avec lui¹⁸. Le Commandeur des croyants s'aperçut de ma frayeur et de ma confusion. Il se tourna vers Ibn Tufayl et se mit à parler sur la question qu'il m'avait posée. Il rappela ce qu'avaient dit Aristote, Platon et tous les *falasifa* ; il cita en outre les arguments, allégués contre eux par les musulmans. Je constatai chez lui une érudition que je n'aurais pas même soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière. Il fit si bien pour me mettre à l'aise, que je finis par parler et qu'il apprit ce que j'avais à en dire. Après m'être retiré, il me fit remettre un cadeau en argent, un magnifique vêtement d'honneur et une monture. » Aussitôt après ce passage al-Marrâkochî ajoute ceci :

« ... Ce même disciple m'a aussi rapporté de lui les paroles suivantes : Abû Bakr Ibn Tufayl me fit appeler un jour et me dit : J'ai entendu aujourd'hui le Commandeur des Croyants se plaindre de l'obscurité du style d'Aristote ou de celui de ses traducteurs, et de la difficulté de comprendre ses doctrines. Si ces livres, disait-il, pouvaient rencontrer quelqu'un qui les commente et qui en expose le sens après l'avoir bien compris, on aurait alors par où les saisir ! (Ibn Tufayl ajouta) Si tu as assez de force pour un tel travail, entreprends-le. Je compte que tu en viendras à bout ; car je connais ta haute intelligence, ta lucidité d'esprit, ta grande ardeur au travail. Ce qui m'empêche de m'en charger, c'est le grand âge où tu me vois arrivé et aussi les occupations que ma fonction et mes soins m'imposent, sans parler de préoccupations plus graves. Voilà, ajoutait Abû'l-walîd, ce qui m'a déterminé à écrire mes commentaires des livres du philosophe Aristote. »¹⁹

Voilà, dirions-nous, pour notre part, l'évènement sans lequel le moyen-âge occidental eût ignoré la pensée grecque, la théologie, la scolastique thomiste et Descartes le *magister dixit* !... Mais l'anecdote suffit à elle-même qui porte témoignage de l'audience d'Ibn Tufayl et, malgré « les graves préoccupations » auxquelles il est fait allusion, de l'assiette d'une vie. Que les successeurs du sévère Ibn Tûmart aient pu,

honneurs, sera mis à l'index de ses contemporains.

18

La question du prince était en effet un piège puisqu'elle invitait à s'interroger sur la création. Renan, dans la traduction qu'il a donnée de cette entrevue, interprète justement : « car je ne savais pas qu'Ibn Tufayl et lui étaient convenus de me mettre à l'épreuve. »

19

Ces deux passages successifs sont extraits du *Al-Mu'jib...* de Marrâkochî, publié par Dozy et traduit par Fagnan in *Histoire des Almohades*, Alger, 1893. Ils ont, en outre, été traduits par Renan (*Aberroës et l'averroïsme*, Paris, 1866, p. 16 sq) et Gauthier (*Ibn Thofayl, sa vie, ses œuvres*, pp. 8-11, E. Leroux, Paris, 1909).

d'autre part, devenir des *falasifa* accomplis n'est pas d'un moindre intérêt. La suite le confirmera : Ibn Roshd remplacera Ibn Tufayl dans sa charge de médecin du khalife, mais ce dernier, ainsi que son fils, Abû Yûsof Ya'qûb, conserveront au vieux philosophe, jusqu'à sa mort, survenue en 1185 (H. 580), les hautes fonctions qu'il occupait à la cour.

* * *

De l'œuvre d'Ibn Tufayl nous est, seul, parvenu le *Hayy ibn yaqzân* ; on sait, toutefois, grâce à divers témoignages, dont celui du célèbre Ibn Khatib²⁰, que cette œuvre fut sans doute considérable. On peut penser qu'outre la philosophie et certains écrits de poésie didactique inévitables à l'époque, deux directions principales orientaient les travaux d'Ibn Tufayl : la médecine et l'astronomie. Pour la première, il s'agirait de *Généralités* ou *Traité sur l'ensemble de la médecine* (*Kulliyyât*, le *Colliget* des scolastiques), ne représentant aucune originalité particulière. Il en irait différemment de la seconde et le philosophe aurait consacré des développements systématiques à la réfutation du système de Ptolémée ; c'est du moins ce que laisse entendre Ibn Roshd, dans la seule allusion qu'il fait dans son œuvre au *Hayy ibn yaqzân* (elle concerne le § 4 de notre éd.). Al-Bitrogi (Alpetragius des Latins), de son côté, qui fut le seul disciple connu d'Ibn Tufayl, et dont le système astronomique, en opposition à celui de Ptolémée, conserva une grande influence jusqu'au XVI^{ème} siècle, confirme, dans un passage, ce jugement. On tient enfin de Moïse Maïmonide (mort en 1204) que les penseurs espagnols, depuis Ibn Bâjja, mettaient en question la conception aristotélicienne des sphères. Peut-on, pour autant, supposer avec L. Gauthier²¹ qu'Ibn Tufayl aurait eu le pressentiment de la grande réforme qu'accompliront, quatre siècles plus tard, Copernic et Galilée quand ils établiront le mouvement des astres ? L'hypothèse est de trop grande taille pour que nous laissions sa séduction entamer notre scepticisme...

Nous sommes donc renvoyés à l'histoire de Hayy et aux questions que nous pouvons légitimement lui poser concernant sa structure, ses sources, son sens.

L'ouvrage est une *riçala*, autrement dit un petit traité sous forme de lettre, sans ambition théorique avouée. La date de sa composition est inconnue, mais on peut supposer, si l'on considère, avec Renan [op. cit.], que l'allusion du début à « nos contemporains... encore en voie de développement » (§ 2 de notre éd.) vise Ibn Roshd, qu'elle est de peu antérieure à l'entrevue des deux philosophes avec le khalife, et se situerait aux environs de 1169.

Le sujet en est relativement simple. Ibn Tufayl entreprend, pour répondre à un correspondant désireux de connaître les « secrets de la philosophie illuminative », de narrer l'histoire de *Hayy ibn yaqzân* qui parvient, par ses propres moyens et dans un état de complète solitude, à l'union extatique avec le Principe de l'Univers. Le récit se déroule en trois temps d'inégale importance²². La première partie (§§ 1 à 3) consiste en une introduction. Ibn Tufayl s'y livrant à une revue critique des opinions émises par les principaux représentants de la philosophie islamique en matière de théorie de la connaissance, ou de gnoséologie, comme nous dirions aujourd'hui, entend justifier son propos et la nécessité où il pense se

20

Ibn Khatib (1313-1374), émir de l'Andalousie nasride, écrivit notamment une *Histoire de Grenade* ; il connut une fin tragique : accusé de matérialisme, il fut étranglé dans sa prison.

21

Il le fait cependant avec les plus grandes réserves : cf. *Ibn Thofayl...*, op. cit. note 19, p. 26 sq ; aussi éd. de *Hayy ben yaqzân*, p. 140, Beyrouth, 1936.

22

Les références seront désormais données au découpage en §§ de la présente édition.

trouver d'apporter une interprétation nouvelle. Il commence par poser le problème, celui des rapports entre connaissance rationnelle et connaissance mystique, entre discursivité et intuition (§ 1). Les images de lumière (cf. l'exemple de l'aveugle) utilisées ici veulent suggérer l'idée d'un passage, ou plutôt d'un seuil dans la spéculation entre l'ordre du scientifique proprement dit, attaché à la perception du multiple, et celui de la « familiarité avec Dieu » qui, appréhendant l'unité dans un seul regard, découvre l'intelligibilité dans son principe même. Comment ce seuil peut-il être franchi ? A ses prédécesseurs Ibn Tufayl adresse cinq sortes de reproches (§ 2) :

- 1) celui de n'avoir pas dépassé le plan, considéré comme inférieur, des mathématiques (cas d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ, à la suite d'Aristote) ou de la logique
- 2) celui de s'être arrêté en chemin (cas Ibn Bâjjâ)
- 3) celui d'avoir réduit le bonheur humain « à la vie de ce monde », en ramenant toute tentative pour la transcender à « la faculté imaginative » (cas encore d'al-Fârâbî)
- 4) celui de s'être contenté de suggérer que des exposés exotériques pouvaient être passibles d'une lecture qui en mettrait à jour le sens profond et dont le soin serait laissé à l'interprète (cas encore d'Ibn Sînâ)
- 5) celui d'avoir à la fois confondu sens apparent et sens latent et considéré que seule une minorité privilégiée d'esprits pouvait avoir accès à l'expérience mystique (cas d'al-Ghazâlî)

Ces griefs se ramènent à l'alternative suivante : ou bien les philosophes ont nié la possibilité de dépasser le discursif, ou bien ils ont été incapables, et pour certains se sont interdits, de révéler le moyen par lequel ils avaient atteint la connaissance suprême. Dans un cas comme dans l'autre, « la philosophie illuminative » conserve « ses secrets ». Ce que prétend, en conséquence, apporter Ibn Tufayl, par le canal de son allégorie, est clair (§ 3) : une *méthode*, au sens strict, qui permettra à tous ceux qui en auront le goût, sinon de parvenir à la béatitude mystique, du moins de se mettre en condition pour entrer dans la voie qui peut y conduire. L'intention proprement pédagogique et le parti-pris, cartésien avant la lettre, de l'universel, rendent patente l'originalité de son dessein.

La deuxième partie, de loin la plus étendue (§§ 4 à 19), est consacrée à la vie de Hayy tout le temps qu'il demeure solitaire. Cette solitude, Ibn Tufayl l'a voulue absolue : Hayy vient au monde sans père, ni mère (l'auteur, on le verra, préfère la version de la naissance par génération spontanée à celle de l'abandon) ; il vit dans une île ; cette île est déserte. L'existence de Hayy est présentée selon un découpage chronologique en sept septénaires²³, conduisant le héros de la naissance à la cinquantaine et illustrant chaque fois une étape de sa progression dans la connaissance, depuis la plus simple observation de la nature jusqu'à la répétition, de plus en plus fréquente, de l'union extatique. On a successivement :

- a) l'exposé des deux versions de la naissance de Hayy (§§ 4 et 5)
- b) de l'éducation naturelle à la connaissance expérimentale (anatomie, physiologie, physique) ; Hayy y parvient à 21 ans (§§ 6 à 9)
- c) les degrés de la connaissance métaphysique (§§ 10 à 13) ; parti d'une réflexion sur les propriétés des corps, Hayy découvre l'idée d'un auteur de l'Univers, dans sa 35^{ème} année
- d) Dieu, l'homme et le monde (§§ 14 à 17) ; Hayy se forge une axiologie et parviens au seuil de l'intuition mystique vers la fin de son septième septénaire
- e) la vision mystique et la théorie des sphères (§§ 18 et 19).

La troisième et dernière partie du roman expose la confrontation de Hayy à ses semblables (§§20 à 22) ; elle va voir la transformation de sa solitude physique, qui prend fin lorsqu'il atteint la cinquantième année de son âge, en une solitude plus profonde encore, morale celle-là, puisqu'il ne réussit pas à persuader

les autres de l'exemplarité de sa propre expérience. Le drame, car c'est bien d'un drame qu'il s'agit, narré par Ibn Tufayl avec un sens certain du suspens psychologique, va se jouer à trois personnages : Hayy, d'abord, qui, au terme d'une vie tout entière consacrée à la méditation, a parcouru, réduit à ses seules ressources, le champs complet de la connaissance et atteint à une contemplation à ce point élevée qu'elle lui permet de ne faire qu'un avec l'être ; Açâl, ensuite, qui, sans accéder à ces hauteurs, y aspire cependant à travers la stricte observance des pratiques religieuses et la vocation insatisfaite qu'elles lui inspirent sur le plan spirituel, Salâmân, enfin, est l'homme de la cité ; sa piété se suffit des prescriptions rituelles comme son goût de la justice des lois ; « sa naturelle répugnance à la méditation et au libre examen » (§ 20) le tient éloigné de la recherche du « sens caché » autant que de l'effort ascétique. Le sage accompli, l'aspirant à la sagesse (le « philosophe » au sens pythagoricien), « l'honnête homme » : tels sont les trois protagonistes. Sur la toile de fond de la communauté humaine où, symboliquement, ils se détachent, ni les rapports qu'ils ont entre eux, ni leur relation à cette dernière ne sont semblables. De Salâmân à Hayy, Açâl n'assure nulle médiation : il a rompu avec le premier après une vie commune et il est venu au second, par le besoin de solitude, comme à un maître. Entre Salâmân et Hayy, aucun lien, sauf celui, purement formel, du langage qu'ils tiennent sur leurs semblables ; Hayy dont l'enthousiasme missionnaire n'a d'égal que la naïveté qui le fonde (§ 22, début), s'excusera bien vite auprès de Salâmân de son initiative pédagogique, confirmant par là même l'adéquation du discours du politique à la société dont il est le régisseur. Açâl, quant à lui, à travers sa double expérience, espère, puis se résigne ; le scepticisme est la voie qui lui assure son propre salut ; loin des hommes, il suivra Hayy dans l'île bienheureuse.

Ibn Tufayl, on le sait, a placé son *roman philosophique* sous le patronage d'Ibn Sînâ. Est-ce à dire qu'il lui en doit la trame ? Sans doute, malgré les griefs qu'il adresse au maître iranien, tient-il à souligner que c'est dans son œuvre qu'il entend chercher la juste voie (cf. § 3, début), mais lui emprunte-t-il plus que ses personnages ? En ce point aucun doute : Hayy, Açâl et Salâmân proviennent bien de la partie mystique de l'œuvre d'Avicenne, ainsi qu'Ibn Tufayl le reconnaît expressément à la fin de son introduction (§ 3). Concernant le premier nommé, il était déjà présenté dans deux textes d'Ibn Sînâ, celui de la *Riçâla fi'l-qadar* (*Récit sur le décret divin*) et, surtout, celui du célèbre récit de *Hayy ibn Yaqzân* qui débute ainsi : « Alors que j'étais établi sur mon pays tout entier, une sortie avec mes compagnons se prépara pour moi, vers l'un des lieux de promenade entourant cette contrée. Pendant que nous tournions en rond les uns pour les autres, voici qu'un Sage splendide se présenta à nous. Il était avancé en âge et les années l'avaient marqué. Cependant il était dans la fraîcheur de son éclat... »²⁴ Ce Hayy avicennien personnifie l'Intellectuel actif, « il s'appelle *Vivant*, car Avicenne place la perfection de la vie dans l'intelligence et dans l'action ; *Fils du veilleur*, parce qu'il émane d'une Intelligence pure, qui ne connaît ni le sommeil ni l'inattention »²⁵. Salâmân et Açâl, eux, sont issus d'un autre récit d'Ibn Sînâ (peut-être apocryphe) qu'Ibn Tufayl connaissait. Retenons seulement de cette laborieuse histoire, qui fait penser aux contes des Mille et une nuits, que, déjà, Salâmân y incarnait l'âme raisonnable et Açâl l'intellect spéculatif²⁶.

L'analogie s'arrête-t-elle à ces noms symboliques, ainsi qu'à quelques allusions portant sur l'animal ayant allaité Hayy (la gazelle du § 6) ou sur sa naissance « sans père ni mère » (§ 5) ? Contrairement à Léon Gauthier nous ne pensons pas qu'il ne faille voir dans le *Hayy ibn Yaqzân* avicennien qu'une « allégorie

24

Cf. A. M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne*, p. 21, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

25

Ibid. p. 10 ; aussi L. Gauthier, *Ibn Thofayl*, op. cit., p. 70.

26

Pour un résumé détaillé de cette histoire, se reporter à L. Gauthier, ibid. p. 73 sq.

froide et sans grâce »²⁷, mais bien un lieu philosophique auquel Ibn Tufayl a puisé²⁸ sans que cela nuise à son originalité. Car celle-là se situe au-delà de quelques emprunts de doctrine, alors monnaie courante, au principe même d'une œuvre dont ces emprunts, par définition, ainsi que l'atteste la critique faite à Ibn Sînâ (§ 2 et supra ici), ne rendent pas raison. Ira-t-on la chercher, au niveau de l'idée du solitaire, dans le *Tadbîr al-motawahhid (Le régime du solitaire)* d'Ibn Bâjja ? Mais cette œuvre inachevée suggère-t-elle autre chose que la possibilité pour le solitaire avempacien, qui, à l'encontre de celui d'Ibn Tufayl, vit au milieu de ses semblables, d'accéder à l'union avec l'intellect actif ?

Pour ce qui est, d'autre part, de la forme même du récit : le conte ou roman philosophique, dont le XVIII^{ème} siècle français retrouvera la veine, connaissait, dans le Moyen- Age musulman, une grande vogue. Certaines histoires atteignaient à la plus grande notoriété et faisaient l'objet d'innombrables adaptations selon les différents contextes culturels ; la plupart, issues de la littérature de l'Inde antique, avaient été transposées dans les idiomes iraniens, avant d'être retraduites en chinois, en araméen, en grec, enfin en arabe. Ce fut précisément le cas du roman philosophique du Shramana et de l'Apsara qui fut transmis à l'Iran occidental sous le titre de *L'Histoire de Salâman et Absal* ; il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que ce récit se retrouve dans la tradition avicennienne ; ce véritable best-seller aurait même, selon certains²⁹, pris la forme, par le canal d'une traduction anglaise du *Hayy ibn Yaqzân* d'Ibn Tufayl, des célèbres *Aventures de Robinson Crusoé*, qui devaient, à leur tour, donner lieu à tant d'imitations.

Quoi qu'il en soit et sans se mettre ici en quête de vains rapprochements, on retiendra qu'Ibn Tufayl a délibérément choisi une outre ancienne pour verser un vin nouveau. Il y gagnait, outre une certaine complicité de son lecteur, la caution qui s'attache aux sujets familiers ; et ce n'est assurément pas le fait du seul hasard si le contenu de son œuvre a parfois été si platement apprécié³⁰.

* * *

Il est temps pour nous d'y venir.

Disons d'emblée que l'histoire de Hayy, celle du *philosophe autodidacte*, comme on l'a bien nommée, a pour fin une démonstration précise et de première importance, savoir celle de la possibilité pour l'homme, sans autre secours que celui de sa propre intelligence, de parvenir à la connaissance parfaite. La portée d'une telle thèse ne saurait être sous-estimée : elle formule la plus radicale exigence du rationalisme qui ait paru avant l'*Ethique*. Car, à notre sens, et en dehors de toute transposition artificielle, c'est un Spinoza, bien davantage qu'un Rousseau, qu'évoque la lecture du *Hayy*.

Qu'on en juge : Hayy se passe de parents, d'amis, de maîtres et de livres. Il se passe de révélation. Il ne tient que de lui-même la sagesse et la béatitude où il est conduit. Tel est le message, en sa plus simple rigueur, qu'Ibn Tufayl veut faire entendre.

Il appelle plusieurs remarques, et, tout d'abord, concernant le contexte dans lequel il s'inscrit.

27

L. Gauthier, *ibid.*, p. 69.

28

Cf. le texte établi par A. M. Goichon, déjà cité (supra note 25) et que L. Gauthier ignorait ; nos notes, çà et là, attireront l'attention sur tel ou tel point. Cf. aussi H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire, I Le récit de Hayy ibn Yaqzân*, Téhéran, 1952.

29

Aly Mazaheri, *La vie quotidienne des musulmans au Moyen-Age*, p. 142-143, Hachette, 1951.

30

Notamment dans le plagiat, *El Criticón*, de Baltazar Gracián qui parut au XVII^{ème} siècle et fut traduit en français (cf. L. Gauthier *Ibn Thofayl...*, p. 52 sq).

Il s'agit des rapports entre la religion et la philosophie dont on sait qu'ils établissent la problématique dominante de la pensée islamique. L'effort essentiel des *falāsifa*, d'al-Kindi à Ibn Roshd, a consisté, en effet, à tenter la délicate conciliation entre la révélation coranique et la tradition philosophique grecque, autrement dit entre une vérité excluant par essence sa propre remise en question et une recherche tout entière fondée sur la liberté critique. Le débat, historiquement, connu trois périodes : les deux premières, situées en Orient, voient, d'une part, les divers essais des philosophes hellénisants pour implanter sans contradiction en terre musulmane les travaux d'Aristote, Platon et Galien dont ils faisaient la synthèse ; d'autre part la dénonciation, dans son principe même, de cette entreprise par al-Ghazâlî qui allait subordonner étroitement la philosophie à la théologie, la raison à la foi. Le troisième moment se marque, à l'Occident cette fois et plus précisément en l'Andalousie, par ce que l'on a proposé d'appeler « la réaction péripatéticienne »³¹ qui trouvera son point culminant dans le *Tahâfut al-Tahâfut* d'Ibn Roshd³². Ibn Tufayl, pour sa part, appartient à cette période et, malgré les nombreux éléments néoplatoniciens voisinant dans son œuvre avec l'aristotélisme, se situe dans ce courant. Nous reviendrons sur ce point. En attendant, pour ce qui concerne la position de notre auteur dans le débat général dont nous avons brièvement rappelé les grandes lignes, on ne peut mieux faire que de laisser la parole à Léon Gauthier qui s'est particulièrement attaché à cette question. Il écrit, dans son *Ibn Thofayl, sa vie, ses œuvres* (p. 90) : « Ce que l'auteur veut mettre en évidence, c'est, d'une part, l'accord fondamental de la raison et de la révélation prophétique, expressions différentes d'une seule et même vérité, enveloppée de symboles dans la révélation, brillant du plus pur éclat dans la connaissance rationnelle, en sorte que les textes obscurs de la révélation trouvent dans la philosophie et dans elle seule, leur interprétation définitive et adéquate. C'est, d'autre part, l'impossibilité, pour le philosophe, de parvenir à illuminer de la pure lumière de la raison la foi obscure des dévôts (...) c'est-à-dire du grand nombre, du vulgaire, et par suite, s'il tentait néanmoins de les éclairer, le danger de leur ôter, sans aucun profit, l'utile frein de la croyance aveugle et machinale. Une fois donc en possession de la science totale, de la sagesse intégrale, Hayy ben Yaqzân devra entrer en relation successivement avec deux autres personnages symboliques, représentant l'un cette religion libérale et éclairée, l'autre cette religion sincère mais étroite : le premier sera l'intelligent et le pieux Absâl (...), le second l'honnête roi Salâmân, empruntés l'un et l'autre au conte d'Ibn Sînâ. »

Le moins que l'on puisse dire c'est qu'une telle philosophie « est bien peu conforme au sens obvie du Coran »³³. Aussi bien ne cherchera-t-on pas à l'y ramener mais plutôt à finir de préciser la situation d'Ibn Tufayl. Lui-même va nous y aider. On l'a vu au début du *Hayy* se livrer à une critique de ses prédécesseurs : s'il est vrai qu'il n'épargne aucun d'entre eux, il faut cependant noter qu'il ne les maltraite pas tous également. Deux éléments méritent l'attention : 1° Ghazâlî est particulièrement pris à parti ; les termes sont sans équivoque : « lie dans un endroit, délie dans l'autre », « ne procède, le plus souvent que par énigmes, vagues indications », « pas de bien grands éclaircissements », etc. ; reproche suprême : la contradiction est son lot et les dernières lignes qui lui sont consacrées expriment une assez cinglante ironie (§ 2). Ibn Bâjja, à l'inverse, connaît le meilleur sort : « ... un esprit plus pénétrant, une déduction plus sûre, une vue plus

31

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 216, Gallimard, Paris, 1964.

32

Cet ouvrage, dont le titre a été diversement traduit (*Destructio destructionis*, *Effondrement de l'effondrement*, etc.) répondait au *Tahâfut al-falāsifa* d'al-Ghazâlî ; le lecteur occidental dispose aujourd'hui de la remarquable édition de Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al Tahafut (The incoherence of the incoherence)*, parue en 2 volumes à Londres, en 1964.

33

Il s'agit d'une remarque de L. Gardet (*Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui*, S.A.P.I., Tunis-Paris, extrait de IBLA, 1944, p. 23) dont le texte complet est le suivant : « ...les Almohades au credo si rigide qui encouragèrent tout d'abord la philosophie bien peu conforme au sens obvie du Coran du médecin Ibn Thofayl et du cadî Ibn Roshd. »

juste » ; et Ibn Tufayl lui trouve d'excellentes excuses, faute de pouvoir dire peut-être plus expressément ce qu'il lui doit³⁴. Il ne fait, en conséquence, aucun doute qu'Ibn Tufayl se range bien du côté des *falasifa*, en opposition à la doctrine ghazalienne qui domine alors en Orient et finira par l'emporter dans tout le monde musulman. Mais si, pour l'essentiel, il partage leurs vues et fait sien leur dessein qui est celui de la confiance dans la raison humaine, il n'en conserve pas moins une entière originalité.

D'Ibn Bâjja à Ibn Roshd la filiation est directe ; un auteur aussi peu suspect de sympathie pour les philosophes hellénisants que M. H. Corbin le reconnaît volontiers, quand il relève : « par son influence sur Averroës, Ibn Bâjja imprima à la philosophie en Espagne une direction parfaitement étrangère à l'esprit de Ghazâlî »³⁵. Or, Ibn Tufayl qui a pour ce courant de pensée une préférence marquée ne peut pourtant ne pas être confondu avec lui. Il ne saurait approuver le péripatétisme intransigeant d'Ibn Roshd qui n'a d'ailleurs, malgré sa dette envers lui, nullement été son disciple. Son aristotélisme, comme c'était le cas chez Ibn Sînâ dont il se réclame et auquel son récit emprunte diverses doctrines, est fortement imprégné par la tradition néoplatonicienne, qu'un Ibn Roshd précisément s'efforcera d'évacuer. Le jugement porté sur al-Fârâbî, ou plutôt sur ce qu'il en connaît (§ 2)³⁶ est significatif : Ibn Tufayl ne peut admettre de renoncer à toute transcendance. Il serait plus proche, à cet égard, d'un Ibn Masarra qui, lui, représente dès le IX^{ème}-X^{ème} siècle en Andalousie le courant de pensée de l'Islam ésotérique³⁷.

S'accuse de la sorte, dans ses contours les plus nets, la personnalité intellectuelle de notre auteur : il veut, si l'on peut ainsi parler, tenir les deux bouts de la chaîne, discursivité et intuition, immanence et transcendance, science du monde et science de l'être, action et contemplation. Il refuse tout autant le sacrifice des premiers termes aux seconds que celui des seconds aux premiers, al-Fârâbî (le sien évidemment) autant qu'al-Ghazâlî. Et il le fait, ne craignons pas de le répéter, dans le cadre d'un rationalisme à ce point rigoureux qu'il n'introduit aucune solution de continuité dans l'aventure de la connaissance, de la plus élémentaire observation empirique à la complète possession de la sagesse. Et c'est le fait d'un jugement bien superficiel que de lui reprocher, comme certains l'ont fait, d'être « un peu trop mystique »³⁸. Car la mystique, en l'occurrence, ne signifie rien d'autre que l'extrême tension au terme de laquelle l'intelligence parvient à son propre anéantissement dans l'être, autrement dit au principe même de toute intelligibilité et à la science parfaite. On peut être assuré que les Docteurs de l'Islam ne se méprirent pas plus sur cette leçon que leurs homologues ne le firent, cinq siècles plus tard, en présence du Vème livre de l'*Ethique*. « Le Sage au contraire, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais

34

Car la tolérance almohade, que nous avons évoquée, si elle a été généreuse, connaissait cependant des limites ; Ibn Roshd, un peu plus tard, en fera l'expérience ; quant à Ibn Bâjja, on sait qu'il avait payé de sa vie les intrigues de la cour marocaine.

35

Histoire de la philosophie islamique, déjà citée, p. 320.

36

Ibn Tufayl, ainsi que lui-même le reconnaît (§ 2), n'a guère eu en main que la partie proprement logique de l'œuvre d'al-Fârâbî ; il ignore, ce faisant, les autres traités qui fondent l'influence de cet auteur sur Ibn Sînâ et Sohrawardî (cf. H. Corbin, *Histoire...* p. 222 sq).

37

Ibn Masarra (269/883-319/931), très imprégné de néoplatonisme lui aussi, fut le fondateur de la première société mystique andalouse ; il s'inscrit dans le courant de pensée de la philosophie prophétique dont H. Corbin s'est efforcé de montrer qu'il était beaucoup plus essentiel à l'Islam que la *falsafa*, vouée à l'échec.

38

C'est le jugement que porte sur « la charmante production » d'Ibn Tufayl, M. Oelsner, un des premiers islamisants occidentaux, dans un ouvrage (*Des effets de la religion de Mohammeds...*) publié en 1810, chez M. Schoell, Paris, p. 195, n. 2.

ayant, par une certaine nécessité éternelle, conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement. Si la voie que j'ai montrée qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore y peut-on entrer. Et cela doit être ardu qui est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on y pouvait parvenir sans grand'peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare. » A cette conclusion³⁹, Ibn Tufayl, nous semble-t-il, aurait souscrit sans réserves.

D'un mot : Hayy ibn Yaqzân est ce défi passionné que le philosophe lance aussi bien à l'homme de l'ascèse qu'à celui de la prophétie que de la cité. Aux limites du possible, il témoigne de la lumière. C'est pourquoi il ne sera pas entendu : ses dissemblables semblables devront se contenter des « paroles des envoyés » et des prescriptions de la Loi (§ 22). Or, c'est pour eux qu'il avait « déchiré le voile » et livré le secret si jalousement gardé (ibid.) ; Ils n'ont pas été capables de le comprendre ; ils ne s'en sont même pas aperçus. La communication impraticable et la résignation de Hayy donnent à la fin du récit une tragique grandeur. Si elle ne parle pas pour toute philosophie, - mais on en doutera -, du moins parle-t-elle pour celle qui, en terre d'Islam, échoua à se faire entendre. Ainsi Ibn Tufayl, avant Ibn Roshd, et plus haut que lui, dit une clôture : la conciliation enfin réussie de la philosophie et de la révélation, du prophétisme et de la raison hellène n'établit que sa propre faillite. Définitivement.

Il ne nous paraît pas, en revanche, indispensable d'entrer ici dans le détail d'une exégèse érudite concernant les doctrines d'origine diverses présentées par Ibn Tufayl dans le cours de son récit ; ni de l'interroger sur la valeur de ses interprétations ; non plus de relever les artifices auxquels il est parfois contraint de recourir par souci de vraisemblance. Aussi bien n'a-t-il pas voulu donner un traité en forme et moins encore exposer un système : ce qui se perd en précision se regagne en images, tandis que les vues théoriques se découpent dans un paysage vivant et concret. Nous ne nous en plaindrons pas.

On signalera plutôt un mérite secondaire mais non négligeable du récit : il tient aux pensées que sa lecture fera se lever. Tantôt il s'agira d'une sorte de propédeutique, - pour le lecteur occidental surtout -, à des thèmes, notions et hypothèses d'une culture encore remplie d'intérêt, même si elle demeure aujourd'hui largement méconnue. Tantôt, au mépris de l'anachronisme, tel ou tel trait proposera un souvenir, une analogie, peut-être une « anticipation » tant il est vrai qu'à nombre d'idées du *Hayy ibn Yaqzân* on aura peu de peine à trouver des « successeurs ». Nos notes, çà et là, ont pris le risque, à titre de points de repère, de quelques suggestions.

* * *

La fortune de l'unique ouvrage d'Ibn Tufayl a été considérable⁴⁰. Il fut très tôt l'objet de traductions qui se multiplièrent. La première en date a été faite en hébreu, par un anonyme ; Moïse de Narbonne en donna, dans la même langue, un commentaire, dès 1349. Mais c'est la traduction latine de Pococke qui fit connaître le texte en occident chrétien (1671, rééd. 1700) ; son titre en rend bien l'esprit : « Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yakdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit ». Cette édition devait, à son tour, donner lieu à deux traductions anglaises (1674 et 1686) que Daniel Defoë put bien avoir en main ; une troisième, dans la même langue, fut établie directement sur le texte arabe par Simon Ockley (1708) ; sans cesse reprise jusqu'à nos jours, elle fut notamment utilisée pour une version allemande, parue dès 1726.

39

Il s'agit des dernières lignes du livre V de l'*Ethique*.

40

Sur les manuscrits du Hayy, cf. la recension donnée par L. Gauthier dans son éd. du texte ; sur les traductions, voir, du même, *Ibn Thofayl...*, op. cit., p. 46 sq.

C'est par cette même édition Pococke que Leibniz prit connaissance du Hayy et l'apprécia, louant « l'excellent livre du *Philosophe autodidacte* que M. Pococke a publié de l'arabe. »

D'autres traductions existent en hollandais, en allemand, en castillan, en russe, en persan, etc., pour ne rien dire des très nombreuses rééditions arabes. En français, à part une traduction inédite de Quatremère, à laquelle nous avons emprunté notre titre, *Le philosophe sans maître*⁴¹, le seul texte que nous possédions est celui de Léon Gauthier dont les travaux sur Ibn Tufayl font autorité. *Le Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, dû à Léon Gauthier, a fait l'objet, sous la forme d'un important ouvrage scientifique, comprenant le texte arabe, avec ses variantes, et la traduction française, d'une 2^{ème} édition, entièrement remaniée, par les soins de l'imprimerie catholique de Beyrouth en 1936. C'est cette traduction, jugée excellente par les meilleurs spécialistes et devenue introuvable dans le commerce, que nous avons reproduite ici. Souhaitons avec la S.N.E.D. dont les responsables ont, depuis la fondation de cette maison, encouragé notre projet, que l'histoire de Hayy trouve à nouveau, de part et d'autre de la méditerranée, le public qu'elle n'a jamais cessé de mériter.

Quelques dernières précisions :

- a) Nous avons supprimé de la traduction Gauthier les quelques [] qui, çà et là, introduisent des termes ou de brefs membres de phrases indispensables à l'intelligence du texte, mais ne figurant pas dans les manuscrits.
- b) En ce qui concerne les notes, nous avons essayé de les réduire au minimum, d'éviter l'érudition et de les rendre adéquates aux recherches les plus récentes, afin de faciliter la tâche du lecteur contemporain. C'est dire que, pour l'essentiel, sans du tout nier notre dette à son égard, nous n'avons pas suivi le traducteur ; quand nous l'avons fait, la mention : (L.G.) l'indique expressément.
- c) Le découpage en §§ du texte d'Ibn Tufayl et les intertitres sont de nous, G.L.
- d) La transcription adoptée pour les mots arabes, sauf dans les cas de citations d'ouvrages, est celle qui se rapproche le plus de la prononciation et de la pratique actuellement en vigueur (c'est pourquoi nous avons écrit TUFAYL et non THOFAYL, *Yaqzân* et non *Yaqdhân*).
- e) On trouvera à la fin de l'ouvrage, des repères chronologiques et une orientation bibliographique.

Georges Labica,
Paris, septembre 1969

M. Quatremère, *Le philosophe sans maître, ou la vie de Hai ebn Yoqghan écrite en arabe par Abu-Jaafar Ebn Tophail, et traduite en français, avec un discours préliminaire sur la philosophie des Gymnosophistes et celle des Sofis* (manuscrit inédit conservé à la Staatsbibliothek de Munich).

Histoire de Hayy ibn Yaqzân

§ 1 Connaissance rationnelle et connaissance mystique

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ! Que Dieu comble de bénédiction Notre Seigneur Mohammed, sa famille, ses compagnons, et qu'il leur accorde le salut !

Tu m'as demandé, frère généreux, sincère, affectionné (que Dieu t'accorde la vie éternelle et la félicité sans fin !), de te révéler ce que je pourrais des secrets de la philosophie illuminative⁴² communiqués par le maître, le prince des philosophes, Abû Ali Ibn Sînâ⁴³. Sache-le bien : celui qui veut la vérité pure doit chercher ses secrets et travailler à en obtenir la connaissance. Or, la demande que tu m'as adressée m'a inspiré une noble ardeur, qui m'a conduit (Dieu en soit loué !) à l'intuition d'un état extatique dont je n'avais pas eu l'expérience auparavant, et m'a fait parvenir à une étape si extraordinaire, que la langue ne saurait le décrire, ni le discours en rendre compte ; car il est d'un autre ordre et appartient à un autre monde. Le seul rapport que cet état ait au langage c'est que, par suite de la joie, du contentement, de la volupté qu'il inspire, celui qui y est arrivé, qui est parvenu à l'un de ses degrés, ne peut se taire à son sujet et en cacher le secret : il est saisi d'une émotion, d'une ardeur, d'une exubérance et d'une allégresse qui le portent à communiquer le secret de cet état en gros et d'une façon indistincte. Alors, si c'est un homme dépourvu de culture scientifique, il en parle sans discernement. L'un, par exemple, est allé jusqu'à dire, par allusion à cet état : « Louange à Moi ! Combien Ma gloire est grande ! » ; tel autre : « Je suis l'Être Véritable ! » ; tel autre enfin : « Celui qui est sous ces vêtements n'est autre que Dieu ! »⁴⁴.

Quant au maître Abû Hâmid [al-Ghazâlî]⁴⁵, il a fait à cet état, lorsqu'il y fut parvenu, l'application du vers suivant :

42

Al-hikma'l-mochriqiyya ; certains, malgré la mise au point de L. Gauthier (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 59, note 1), continuent, avec la tradition avicennienne, à lire « philosophie orientale », en vocalisant *mochriqiyya* ; tel est, par exemple, le cas de M. Henri Corbin, dans son *Histoire de la philosophie islamique* (p. 329). En fait, il est hors de doute que, dans les deux acceptions, il s'agit de connaissance mystique, par opposition à la pensée rationnelle ou spéculative. On rappellera que le *hakim* qui connaît surtout par expérience (*hikma* : philosophie au sens large, *sophia*, bon sens ou sagesse) ne doit pas être confondu avec le *faýlasuf*, qui est le philosophe au sens technique (grec) du terme.

On verra, d'autre part, à la lecture de l'ouvrage d'Ibn Tufayl, que le mystique musulman (et le soufisme lui-même qui en est l'expression la plus connue) fait nombre d'emprunts à la tradition néo-platonicienne. On pourra, sur la question, se reporter au bref et riche livre de Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, P.U.F., 1965).

43

Avicenne (370/980-428/1037) ; son œuvre (242 titres) couvrait l'ensemble des connaissances de son temps et exerça la plus profonde influence en Orient comme en Occident. Ibn Tufayl emprunta les trois personnages de son roman d'une part, au *Récit de Hayy ibn Yaqzân* (*Vivens filius vigilantis*, le Vivant fils du veilleur), qui appartient à la partie mystique de l'œuvre avicennienne, d'autre part à Sâlâmân et Absâl, autre écrit du même Avicenne.

44

Ces citations paraissent devoir être rapportées à Abû Yazid Bastâmî (mort en 261/874) et Abû Abdallah al-Hallâdj (mort supplicié à Bagdad en 309/922), tous deux éminentes figures du soufisme ; cf. M. Molé cité et L. Massignon, *La passions d'al-Halladj*, Paris, 1922.

45

L'Algazel des scolastiques latins (450/1059-501/1111), un des penseurs qui reçut le surnom de *Hojjat al-Islam* (La preuve de l'Islam) ; deux ouvrages, *Tahâfot al-falâsifa* (la ruine ou l'effondrement des philosophes) et *Ihyâ'olûm al-Din* (De la restauration des sciences religieuses), le rendirent célèbre comme l'adversaire le plus irréductible des philosophes.

« Ce qu'il est, je ne saurais le dire. Penses-en du bien et ne demande pas d'en rien apprendre »⁴⁶

Mais c'était un esprit affiné par l'éducation littéraire et fortifié par la culture scientifique. Considère aussi les paroles d'Abû Bakr ibn al-Sâyigh [Ibn Bâjja]⁴⁷ qui font suite à ce qu'il dit à propos de la nature de la conjonction⁴⁸ :

« Lorsque, dit-il, on est arrivé à comprendre ce que je veux dire, alors on voit clairement qu'aucune connaissance des sciences ordinaires ne peut être au même niveau que lui. L'intelligence en est donnée dans une condition où l'on se voit séparé de tout ce qui précède, avec des convictions nouvelles qui n'ont rien de matériel, trop sublimes pour être rapportées à la vie naturelle, affranchies de la composition inhérente à la vie naturelle, dignes d'être appelées des états divins accordés par Dieu à qui lui plaît d'être ses serviteurs ». Cette condition qu'indique Abû Bakr, on y arrive par la voie de la science spéculative et de la réflexion. Pour lui, il y est parvenu, sans nul doute, et n'a point manqué ce but.

Quant à la condition dont nous avons parlé d'abord, elle est autre ; mais elle est la même en ce sens que rien ne s'y révèle qui diffère de ce qui se révèle dans celle-ci. Elle s'en distingue seulement par une plus grande clarté, et parce que l'intuition s'y produit avec une qualité que nous appelons force par une métaphore, faute de trouver, soit dans la langue générale, soit dans la terminologie technique, des mots propres à rendre la qualité avec laquelle se produit cette sorte d'intuition. Cet état dont nous avons parlé, et dont ta demande nous a incité à éprouver le goût⁴⁹, est du nombre de ceux qu'a signalés le maître Abû 'Alî [Ibn Sînâ], à l'endroit où il dit : « Puis, lorsque la volonté et l'exercice mystique⁵⁰ l'ont conduit jusqu'à un certain degré, il entrevoit, comme en de fugitives lueurs d'aurore, des apparitions rapides et suaves de l'Être Véritable, semblables à des éclairs qu'il verrait luire à peine et disparaître. Puis, ces illuminations soudaines se multiplient s'il persévère dans cet exercice ; il devient expert à les provoquer, si bien qu'enfin elles lui arrivent sans exercice. Chaque fois qu'il aperçoit un objet, il se détourne de lui vers l'Auguste Sainteté pour considérer quelque chose d'Elle : il lui vient alors une nouvelle illumination soudaine ; et peu s'en faut qu'il ne voie l'Être Véritable en toute chose. Enfin, cet exercice le conduit à un point où son état momentané se tourne en inquiétude parfaite ; ce qui était furtif devient habituel, ce qui était faible lueur devient une flamme éclatante ; il arrive à une connaissance stable, semblable à une société continuelle. » Il décrit ainsi les degrés successifs jusqu'à ce qu'ils aboutissent à l'obtention, état dans lequel « son être intérieur devient un miroir poli orienté du côté de l'Être Véritable. Alors, les jouissances d'en haut se répandent abondamment sur lui ; il se réjouit en son âme des traces de l'Être Véritable qu'il y saisit ; en cette situation, il regarde d'une part

46

Extrait du *Monqidh* (Le préservatif de l'erreur) ; cf. trad., la plus récente, *Erreur et délivrance*, Jabre, Beyrouth, 1959.

47

L'avènement de l'Occident (fin Ve/Viè siècle-1138) ; « par son influence sur Averroës, Ibn Bâjja imprima à la philosophie en Espagne une direction parfaitement étrangère à l'esprit de Ghazâlî » (H. Corbin, op. Cit., p. 320). On peut penser qu'Ibn Tufayl emprunta au plus célèbre traité d'Ibn Bâjja, *Tadbîr al-motawahhid* (Le régime du solitaire), l'idée, qu'il portera à son comble de son propre *solitaire* personnifié par Hayy.

48

Ce terme de « conjonction » (*ittihad*) est différemment entendu selon qu'il est employé par les philosophes qui signifient par là, dans la tradition aristotélicienne, l'union avec l'Intellect actif, ou par les soufis qui lui font dire l'union de Dieu. On notera la prudence d'Ibn Tufayl qui se refuse à prendre parti dans ce genre de discussions. Voir, sur ce point, les remarques d'Ibn Khaldun, in *La Muqaddima*, G. Labica, Hachette, 1965, p. 160.

49

Premier degré de l'intuition mystique.

50

Encore le vocabulaire mystique : il s'agit ici du désir manifesté par celui qui aspire à l'ascèse d'entrer dans la voie.

vers l'Être véritable, de l'autre vers lui-même, et il flotte encore de l'un à l'autre. Enfin, il perd conscience de lui-même : il ne considère plus que l'Auguste Sainteté, ou s'il se considère lui-même, c'est seulement en tant qu'il considère ; et c'est alors qu'a lieu l'union intuitive ». Ces états qu'il a décrits, il entend que par eux seulement on peut obtenir un goût, et non par la voie de la perception spéculative, qui déduit par des raisonnements, en posant des prémisses et tirant des conclusions.

Si tu veux une comparaison qui te fasse saisir la différence entre la perception telle que l'entend cette école et la perception telle que les autres l'entendent, imagine le cas d'un aveugle-né, doué néanmoins, par la nature, d'une vive intelligence, d'une conception ferme, d'une mémoire sûre, d'un esprit droit, qui aurait vécu, depuis qu'il est au monde, dans une ville où il n'aurait cessé d'apprendre, au moyen des sens qui lui restent, à connaître individuellement les habitants, de nombreuses espèces d'êtres tant vivants qu'inanimés, les rues de la ville, ses ruelles, ses maisons, ses marchés, de manière à être en état de la parcourir sans guide, et de connaître sur-le-champ tous ceux qu'il rencontre ; les couleurs seules ne lui sont connues que par des explications des noms qu'elles portent, et par certaines définitions qui les désignent. Suppose qu'arrivé à ce point ses yeux soient ouverts, qu'il recouvre la vue, qu'il parcoure toute la ville et qu'il en fasse le tour. Il n'y trouvera aucun objet différent de l'idée qu'il s'en faisait, il n'y rencontrera rien qu'il ne reconnaisse, il trouvera les couleurs conformes aux descriptions qu'on lui en a données ; et dans tout cela il n'y aura de nouveau pour lui que deux choses importantes, dont l'une est la conséquence de l'autre : une clarté, un éclat plus grand, et une grande volupté.

L'état de ceux qui spéculent, et qui ne sont point arrivés à la phase de la familiarité avec Dieu⁵¹, c'est le premier état de l'aveugle ; et les couleurs qui, dans cet état, lui sont connues par des explications de leurs noms, ce sont ces choses dont Abû Bakr dit qu'elles sont trop sublimes pour être rapportées à la vie naturelle, et que Dieu les accorde à qui il lui plaît d'entre ses serviteurs. L'état des spéculatifs qui sont arrivés à la phase de la familiarité, et à qui Dieu a fait don de cette chose dont nous avons dit qu'elle n'est appelée force que métaphoriquement, c'est le second état de cet aveugle. Mais on trouve rarement un homme comparable à quelqu'un qui aurait toujours une vue perçante, les yeux ouverts, et nul besoin de regarder⁵².

Je n'entends point ici (que Dieu t'honore de sa familiarité §) par la perception des spéculatifs ce qu'ils aperçoivent du monde physique, et par la perception des familiers de Dieu ce qu'ils perçoivent de supra-physique, car ces deux genres d'objets perceptibles sont très différents en eux-mêmes et ne se confondent point l'un avec l'autre. Ce que nous entendons par la perception des spéculatifs, c'est ce qu'ils perçoivent de supra-physique, c'est ce que percevait Abû Bakr. Or, la condition de cette perception des spéculatifs, c'est qu'elle soit vraie, fondée, et, par conséquent, il y a conformité entre elle et la perception propre aux familiers de Dieu, qui connaissent les mêmes choses avec plus de clarté et avec une extrême volupté. Abû Bakr censure la façon dont les soufis⁵³ entendent cette volupté. Il la rapporte à la faculté

51

Vocabulaire mystique : le familier de Dieu (*wâli*) est celui qui, dans l'intuition extatique, arrive à s'absorber en Dieu au point de perdre conscience de tout objet et de lui-même (G. L.). Ibn Tufayl traitera de cet état, auquel parvient Hayy, cf. infra §§18 et 19.

52

Le verbe *nadhara*, à la fois *regarder* et *spéculer*, spécifie la connaissance discursive, par opposition à *chahada*, connaître intuitivement.

53

Mystiques musulmans ; le terme de soufisme et les pratiques qu'il recouvre sont apparus moins d'un siècle après la mort du prophète. Outre les ouvrages déjà cités, voir G. C. Anawati et L. Gardet, *La mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1961. Chez les soufis, comme chez tous les mystiques, le langage érotique est souvent utilisé pour d'évidentes raisons d'analogie.

imaginative, et il s'engage à donner un exposé clair et net des conditions qui déterminent l'état de ceux qui éprouvent cette félicité. Mais c'est ici le lieu de lui répondre : « Ne déclare pas douce la saveur d'une chose dont tu n'as pas goûté, et ne foule pas aux pieds les nuques des hommes véridiques » ; car notre homme n'en a rien fait et n'a point tenus cette promesse⁵⁴. Il est probable que ce qui l'en a empêché, c'est le manque de temps dont il parle, et le dérangement causé par son voyage à Oran ; ou peut-être a-t-il vu que, s'il décrivait cet état, il serait entraîné à dire des choses de nature à décrier sa conduite et à désavouer les encouragements qu'il a donnés à acquérir de grandes richesses, à les accumuler, et à employer divers artifices pour se les procurer.

§ 2 Les opinions des philosophes

Mais nous nous sommes écarté du sujet que tu nous invitais à traiter, un peu plus qu'il n'était nécessaire.

Il résulte clairement de ce qui précède que ta demande ne peut viser qu'un des deux buts suivants : - ou bien tu désires connaître ce que voient les hommes qui jouissent de l'intuition, du goût, et qui sont arrivés à la phase de familiarité avec Dieu ; mais c'est une chose dont on ne peut donner l'idée adéquate dans un livre ; et, dès qu'on l'entreprend, dès qu'on cherche à l'exprimer par la parole ou dans des écrits, sa nature s'altère, et elle verse dans un autre genre, le genre spéculatif : car, lorsqu'elle a vêtu la forme de lettres ou de sons, lorsqu'elle s'est rapprochée du monde sensible, elle ne demeure en aucune manière semblable à ce qu'elle était ; et les façons de l'interpréter diffèrent grandement : certains s'égarent loin du droit chemin, et d'autres semblent s'être égarés alors qu'il n'en est rien. Cela vient de ce que c'est une chose qui n'est pas délimitée dans une vaste étendue ambiante, une chose qui enveloppe sans être enveloppée⁵⁵. – Ou bien, et c'est là le second des deux buts dont ta demande, avons-nous dit, ne pouvait viser que l'un ou l'autre, tu désires connaître cette chose selon la méthode des spéculatifs ; et c'est là (que Dieu t'honore de sa familiarité !) une chose de nature à être consignée dans des livres et exprimée par des mots. Mais elle est plus rare que le Soufre rouge⁵⁶, surtout en cette contrée où nous vivons ; car elle est si extraordinaire qu'à peine un seul homme après un autre⁵⁷ en recueille-t-il quelques parcelles. Encore ceux qui en ont recueilli quelque peu n'en ont-ils parlé aux gens que par énigmes, vu que la religion orthodoxe, la Vraie Loi, défend de s'y livrer et met en garde contre elle⁵⁸.

54

Le reproche qu'Ibn Tufayl adresse à Ibn Bâjja est-il conventionnel ? Les précautions qu'il prend pour le formuler pourraient le laisser croire... Toujours est-il que la réduction du soufisme à l'imagination de ses adeptes revient à refuser tout privilège à l'expérience mystique.

55

Intransmissibilité de l'expérience d'union extatique : constat commun à toutes les mystiques. « Qui ne saisit pas nos allusions, ne le guident pas nos explications » disait al-Hallaj ; cf. les extraits de soufis (XI-XIXème siècles) publiés par Emile Dermenghem, *Les plus beaux textes arabes*, IV (La Colombe, Paris, 1951). Penser d'autre part, dans le contexte chrétien, à Maître Eckhart et à sa constante insistance sur le fait que Dieu transcende tout concept et tous les termes que nous pouvons lui appliquer, ou à Nicolas de Cues et à sa *Docte ignorance* (cf. le petit ouvrage de J. Ancelet-Hustache, à *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Le Seuil, Paris, 1956).

Une démarche analogue se retrouvera chez Bergson dans la critique qu'il fait du langage comme expression inadéquate de l'intuition.

56

Expression courante en arabe : équivalent de la pierre philosophale.

57

Autrement dit : un homme par génération.

58

Ne crois pas que la philosophie qui nous est parvenue dans les écrits d'Aristote, d'Abû Naçr [al-Fârâbî]⁵⁹, et dans le livre de *La Guérison* [Ibn Sînâ], satisfasse au désir qui est le tien ; ni qu'aucun des Andalous⁶⁰ ait rien écrit de suffisant sur cette matière. Car les hommes d'un esprit supérieur qui ont vécu en Andalousie avant la diffusion de la logique et de la philosophie dans ce pays ont consacré leur vie aux sciences mathématiques, et ils y ont atteint un haut degré de perfection ; mais ils n'ont rien pu faire de plus. Après eux vint une génération d'hommes qui eurent, en outre, certaines connaissances en logique : ils s'occupèrent de cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection. L'un d'entre eux a dit :

« C'est pour moi une affliction que les sciences humaines soient au nombre de deux, pas davantage : Une vraie, impossible à acquérir, et une vaine, dont l'acquisition est sans profit⁶¹ ».

Après eux vint une autre génération d'hommes, plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. Nul parmi eux, n'eut un esprit plus pénétrant, une déduction plus sûre, une vue plus juste qu'Abû Bakr ibn al-Sâyigh [Ibn Bâjja] ; mais les affaires de ce monde l'absorbèrent à tel point que la mort l'enleva avant qu'eussent été mis au jour les trésors de sa science et qu'eussent été révélés les secrets de sa sagesse. La plupart des ouvrages qu'on trouve de lui manquent de fini et sont tronqués à la fin : par exemple son livre sur *l'Ame, le Régime du Solitaire*, ses écrits sur la logique et sur la physique. Quant à ses écrits achevés, ce sont des abrégés et de petits traités rédigés à la hâte. Il en fait lui-même l'aveu : il déclare que la thèse dont il s'est proposé la démonstration dans le petit traité de la *Conjonction*, ce traité n'en peut donner une idée claire qu'au prix de beaucoup de peine et de fatigue ; que l'ordonnance de l'exposition, à certains endroits, n'est pas d'une méthode parfaite ; et que, s'il en pouvait trouver le temps, il les remanierait volontiers. Voilà ce que nous avons appris touchant la science de cet homme ; car pour nous, nous ne l'avons pas connu personnellement. Quant à ses contemporains qu'on place au même niveau que lui, nous n'avons pas vu d'ouvrage qu'ils aient composé. Enfin, ceux qui sont venus après eux, nos contemporains, sont encore en voie de développement, ou ils se sont arrêtés avant d'atteindre la perfection, ou bien nous n'avons pas encore connaissance de leur véritable valeur.

Quant aux livres d'Abû Naçr [al-Fârâbî] qui sont arrivés jusqu'à nous, le plus grand nombre est relatif à la logique. Ceux qui nous sont parvenus sur la philosophie sont pleins d'incertitudes. Il affirme, dans le livre de *la Bonne secte*, que les âmes des méchants, après la mort, demeurent éternellement dans des tourments sans fin ; après quoi, il déclare expressément, dans *la Politique*, qu'elles se dissolvent et retournent au néant, qu'il n'y a de survivance que pour les âmes vertueuses et parfaites ; enfin, dans le *Commentaire de l'Ethique*, faisant une description relative au bonheur humain, il le place uniquement dans la vie de ce monde. Aussitôt après, il ajoute des paroles dont voici le sens : « Tout ce qu'on rapporte hors de là n'est qu'extravagance et contes de vieilles femmes ». Il conduit ainsi tous les hommes à désespérer de la miséricorde divine ; il met les bons et les méchants sur le même niveau, puisque, d'après lui, ce qui les attend tous c'est le néant. Erreur irrémissible ! Faux-pas irréparable ! Outre les mauvaises doctrines qu'il

Cette défense s'adresse à tous ceux qui ne sont pas « hommes de démonstration », et qui constituent l'immense majorité, mais à eux seulement ; elle ne concerne pas les vrais philosophes, à qui la Loi divine fait, au contraire, un devoir strict de spéculer. Voir les dernières pages du roman. (L. G.).

Voir aussi Ibn Khaldun, op. cit., texte 90, p. 167.

59

259/872 – 339/950 ; un des premiers philosophes hellénisants d'Orient ; influença Ibn Sînâ et Ibn Bâjja ; nombreux commentaires d'Aristote.

60

C'est-à-dire les musulmans d'Espagne.

61

Citation du poète al-Waqqâchi de Tolède (mort en 1095) ; la science « impossible à acquérir » est celle des choses divines, la science « vaine » c'est essentiellement la logique (cf. Ibn Khaldun, op. cit., texte 86, p. 161).

professe touchant l'inspiration prophétique, qu'il rapporte proprement à la faculté imaginative, et sur laquelle il donne le pas à la philosophie, ainsi que d'autres encore que nous n'avons pas besoin d'énoncer⁶².

Quant aux écrits d'Aristote, le maître Abû 'Ali [ibn Sînâ] se charge de nous en expliquer le contenu, suit sa doctrine et pratique sa méthode philosophique, dans *le livre de la Guérison*.

Au commencement de ce livre, il déclare que la vérité selon son opinion n'est pas dans les doctrines qu'il y expose, qu'il s'est borné, en la composant, à reproduire le système des péripatéticiens⁶³, et que celui qui veut la vérité pure doit la chercher dans son livre de la *Philosophie illuminative*. Si on se donne la peine de lire *le livre de la Guérison* et de lire aussi les livres d'Aristote, on s'apercevra que sur la plupart des questions ils sont d'accord quoique *le livre de la Guérison* contienne certaines choses qui ne nous sont point parvenues sous le nom d'Aristote. Mais si l'on prend toutes les énonciations des écrits d'Aristote et du *livre de la Guérison* dans leur sens exotérique, sans en chercher le sens profond et ésotérique⁶⁴, on n'arrivera point de la sorte à la perfection, ainsi qu'en avertit le maître Abû 'Ali dans *le livre de la Guérison*.

Quant au livre du maître Abû Hâmid [Al-Ghazâlî] cet auteur, en tant qu'il s'adresse au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans l'autre, taxe d'infidélité certaines opinions, puis les déclare licites. Parmi toutes les accusations d'infidélité qu'il porte contre les *falâcifa*⁶⁵ dans le livre de *l'Effondrement des falâcifa*⁶⁶, il leur reproche de nier la résurrection des corps et d'affirmer que la récompense et le châtement concernent exclusivement les âmes ; puis il dit, au début du *livre de la Balance des actions*⁶⁷, que cette opinion est formellement professée par les docteurs çoufis ; et, dans son livre intitulé *Délivance de l'erreur aperçu des états extatiques*⁶⁸, il déclare que sa propre opinion est semblable à celle des çoufis, et qu'il ne s'y est arrêté qu'après un long examen. Il y a dans ses livres beaucoup de contradictions de ce genre, que peut apercevoir quiconque les lit et les examine avec soin. Il s'en est excusé à la fin de son livre *la Balance des actions*, à l'endroit où il dit qu'il y a trois sortes d'opinions : une opinion que l'on professe pour se conformer à celle du vulgaire ; une opinion commode pour répondre à quiconque interroge et demande à être dirigé ; enfin, une opinion qu'on garde pour soi-même, et qu'on ne livre à nul autre à moins qu'il ne partage la même conviction. Après quoi il ajoute : « Ces paroles n'eussent-elles d'autre effet que de te faire douter de ce que

62

Critique à rapprocher de celle qu'Ibn Tufayl a précédemment adressée à Ibn Bâjja ; cf. supra, note (13), p. 33.

63

Nom donné aux disciples d'Aristote.

64

Etait dit « ésotérique », chez les Grecs, l'enseignement qui n'était dispensé qu'à l'intérieur de l'Ecole, aux disciples complètement instruits, et « exotérique », au contraire, ce qui convenait à l'enseignement public et populaire (cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). En Islam l'opposition prend un sens particulier, le *zâhir* limitant la religion à son interprétation légaliste et judiciaire, la *bâtin* invitant à dépasser la pratique pour mettre à jour le sens caché et la réalité spirituelle (sur ce point, cf. H. Corbin, op. cit., p. 44 et passim). On verra que dans le roman d'Ibn Tufayl (in fine, § 20) Salâmân personnifie l'exotérique et Açâl, ainsi que Hayy, l'ésotérique.

65

Pl. de *faylasuf* ; cf. supra, note (1) p. 29.

66

Il s'agit du *Tahâfot al-falâsifa*, déjà cité (supra note 4, p. 30) auquel répondra, rappelons-le, le maître livre d'Ibn Roshd, *Tahâfot al-tahâfot*.

67

Mizan al-amal, trad. Hikmat Hachem, *Critère de l'action*, Paris, 1945.

68

Cf. supra note (4), p. 30.

tu crois par une tradition héréditaire, ce serait un profit suffisant ; car celui qui ne doute pas n'examine pas, celui qui n'examine pas n'aperçoit pas, et celui qui n'aperçoit pas demeure dans l'aveuglement et dans la stupeur ».

Puis il cite en proverbe ce vers :

« Accepte ce que tu vois et laisse là ce que tu as entendu dire.
Quand le soleil se lève, il te permet de te passer de Saturne »

Telle est sa manière d'exposer sa pensée : il ne procède, le plus souvent, que par énigmes, vagues indications, profitables seulement à ceux qui, après en avoir fait une étude personnelle, les ont entendues, ensuite, expliquer par lui, ou à quelqu'un qui est préparé à les comprendre, intelligence supérieure à qui la moindre indication suffit.

Le même auteur avertit, dans *le livre des Joyaux*, qu'il a composé des livres ésotériques, dont le contenu expose la vérité pure ; mais aucun d'eux, à notre connaissance, n'est parvenu en Andalousie. Des écrits y sont bien parvenus que certains prétendent être ces livres ésotériques, mais il n'en est rien ; ce sont : *le livre des Connaissances intellectuelles*, *le livre de l'Insufflation et du parachèvement*, et un recueil d'autres questions. Ces écrits, bien qu'il s'y trouve certaines indications, ne contiennent pas de bien grands éclaircissements autres que ceux qui sont épars dans ses écrits de vulgarisation. D'ailleurs, on trouve dans *le livre du But suprême* des choses plus abstruses que dans ces écrits ; or, il déclare que *le livre du But suprême* n'est pas ésotérique ; d'où il résulte nécessairement que les écrits qui nous sont parvenus ne sont pas les écrits ésotériques. Un commentateur récent a cru pouvoir tirer de ce qu'il dit à la fin du *livre de la Niche aux lumières*⁶⁹ une conséquence grave, propre à le précipiter dans une abîme dont rien ne pourrait le sauver : il s'agit de l'endroit où, après avoir énuméré les catégories d'hommes privés de l'illumination divine et après être passé à ceux qui sont arrivés à l'union, al-Ghazâlî dit que ces derniers constatent que cet Etre possède un attribut incompatible avec l'unité pure ; d'où ce commentateur veut déduire que, selon al-Ghazâlî, l'Etre premier, Véritable et Glorieux, admet en son essence une certaine multiplicité (Dieu est bien au-dessus de ce que disent les pervers !). Nous ne doutons pas que le maître Abû Hâmid [al-Ghazâlî] soit de ceux qui ont joui de la béatitude suprême et qui sont arrivés à ces degrés sublimes de l'union. Mais ses écrits ésotériques renfermant la science de l'intuition extatique ne nous sont point parvenus.

§ 3 L'histoire de Hayy: une approche nouvelle

Nous n'avons pu, quant à nous, dégager la vérité à laquelle nous sommes arrivé et qui est le terme de notre science, qu'en étudiant avec soin ses paroles et celles du maître Abû 'Ali [Ibn Sînâ], en les rapprochant les unes des autres, et en les confrontant avec les opinions émises de notre temps et embrassées avec ardeur par les gens faisant profession de philosophie, jusqu'à ce que nous eussions découvert d'abord la vérité par la voie de l'investigation spéculative, et qu'ensuite nous en eussions perçu récemment ce léger goût par l'intuition extatique.

Alors, il nous parut que nous étions en état de dire quelque chose d'appréciable ; et nous décidâmes que tu serais le premier à qui nous ferions présent de ce que nous possédons, et à qui nous l'exposerions, à cause de ta solide amitié et de ton affection sincère. Toutefois, si nous te présentions les derniers résultats auxquels nous sommes parvenu dans cette voie sans y assurer au préalable tes premiers pas, cela ne te serait pas plus utile qu'un précepte traditionnel sommairement énoncé ; et il en serait de même si tu nous donnais, toi ton approbation à cause de notre intime amitié, et non parce que nos doctrines méritent l'adhésion. Mais nous, nous ne nous contentons pas pour toi de ce niveau, et nous ne serons satisfait que si tu t'élèves plus haut ; car il n'assure pas le salut ni, à plus forte raison, l'accès aux degrés suprêmes. Nous voulons te faire suivre les chemins que nous avons suivis avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-mêmes arrivé, que tu voies ce que nous avons vu, que tu constates par toi-même tout ce que nous avons constaté, et que tu puisses te dispenser d'asservir ta connaissance à la nôtre. Mais cela exige un espace de temps qui ne saurait être court, des loisirs, et une application exclusive à ce genre d'exercice⁷⁰. Si tu prends sincèrement cette détermination, si tu as la ferme résolution de te mettre activement à l'œuvre pour atteindre ce but, quand viendra le matin tu te louerai de ton voyage nocturne⁷¹, tu recevras la récompense de tes efforts, tu auras satisfait ton seigneur et il t'aura satisfait. Et moi, je remplirai ton attente : je te conduirai par le chemin le plus droit, le plus exempt d'accidents et de dommages, quoique que présentement il ne m'ait été donné d'apercevoir qu'une faible lueur, à titre de stimulation et d'encouragement à entrer dans la voie. Je vais donc te raconter l'histoire de Hayy ibn Yaqzân, d'Açâl et de Salâmân, qui ont reçu leur nom du maître Abû 'Ali [Ibn Sînâ]⁷². Elle peut servir d'exemple pour ceux qui savent comprendre, d'« avertissement pour tout homme qui a un cœur, ou prête l'oreille et voit »⁷³.

70

On rappellera que c'est par une recommandation analogue que Descartes débute ses *Méditations*.

71

Sur cette allusion au « voyage nocturne » de Muhammad, cf. Coran, XVII.

72

Cf. supra, note 2, p. 29 ; L. Gauthier a longuement analysé cette référence d'Ibn Tufayl in *Ibn thofayl, sa vie, ses œuvres*, op. cit., pp. 68-84. Pour l'ouvrage d'Ibn Sînâ se reporter au *Récit de Hayy ibn Aqzan commenté par des textes d'Avicenne* de A. M. Goichon, Paris, Desclée de Brouwer, 1959. On ne craindra pas de redire qu'à cet emprunt près, les noms des personnages, le Roman philosophique est une œuvre tout à fait originale.

73

Coran, L, 37.

§ 4 La naissance de Hayy: première version et digression de physique

Nos vertueux prédécesseurs rapportent (Dieu soit satisfait d'eux !) que parmi les îles de l'Inde situées sous l'équateur, il y en a une qui est l'île où l'homme naît sans mère ni père. C'est qu'elle jouit de la température la plus égale qui soit à la surface de la terre, et la plus parfaite, parce qu'elle reçoit la lumière de la région du ciel la plus élevée possible. Cette assertion, à vrai dire, est en opposition avec l'opinion professée par la plupart des philosophes et des grands médecins, d'après qui la température la plus égale dans les pays habités est celle du quatrième climat⁷⁴.

S'ils ont dit cela parce qu'ils tenaient pour établi que sous l'équateur il n'y a pas de pays habité, par suite de quelque empêchement dû aux conditions terrestres, leur assertion, que le quatrième climat est le plus égal sur la surface du reste de la terre, a quelque apparence de raison. Mais s'ils ont voulu dire simplement par là que les pays situés sous la ligne équatoriale sont excessivement chauds, comme le déclarent expressément la plupart d'entre eux, c'est une erreur dont le contraire peut être démontré.

Les sciences physiques démontrent, en effet, que les seules causes productrices de chaleur sont : le mouvement, le contact des corps chauds, ou la lumière. Ces sciences établissent aussi que le soleil n'a pas de chaleur propre, qu'il ne possède aucune de ces qualités tempéramentales. Elles établissent en outre que les corps qui reçoivent le mieux l'action de la lumière sont les corps polis non transparents, en second lieu les corps opaques non polis, et que les corps transparents complètement dépourvus d'opacité ne la reçoivent pas du tout.

Voilà tout ce que démontre le maître Abû 'Ali ; cette démonstration lui est propre, et ceux qui l'ont précédé n'en font pas mention. Si ces prémisses sont vraies, il en résulte nécessairement que le soleil n'échauffe pas la terre comme les corps chauds échauffent d'autres corps avec lesquels ils sont en contact, puisque le soleil par lui-même n'est pas chaud. Ce n'est pas non plus par le mouvement que la terre s'échauffe, puisqu'elle est immobile, et dans une même situation au moment de l'apparition et au moment de la disparition du soleil, alors que la sensation nous révèle en elle, à ces deux moments, des manières d'être opposées par rapport à l'échauffement et au refroidissement. Ce n'est pas non plus le soleil qui échauffe d'abord l'air, puis ensuite la terre par le moyen de la chaleur qu'il aurait communiquée à l'air ; comment cela se pourrait-il, alors que nous trouvons, au moment de la chaleur, les couches d'air voisines de la terre beaucoup plus chaudes que les couches d'air supérieures qui en sont éloignées ? Il reste donc que l'échauffement de la terre par le soleil ait lieu par le moyen de la lumière et non autrement. Car la chaleur accompagne toujours la lumière ; si bien que lorsque la lumière se concentre dans les miroirs ardents, elle enflamme un objet placé en face. – De plus, on établit dans les sciences exactes, par des démonstrations décisives, que le soleil est de figure sphérique, qu'il en est de même de la terre, que le soleil est beaucoup plus gros que la terre, que la partie de la terre éclairée par le soleil est toujours de plus de moitié, et que, de cette moitié éclairée de la terre, la partie qui reçoit la plus forte lumière est, à un moment quelconque, le milieu, parce que c'est toujours le lieu le plus éloigné de l'obscurité, et parce qu'il présente au soleil une surface plus considérable ; tandis que les parties voisines de la périphérie sont moins éclairées, et finissent par être dans l'obscurité à la périphérie du cercle qui forme la partie éclairée de la terre. Et un lieu n'est au centre du cercle de lumière que lorsque le soleil s'y trouve au zénith : la chaleur est alors en ce lieu la plus forte possible. Si le lieu est tel que le soleil y soit éloigné du zénith, il y fait très froid ; s'il est tel que la

Référence à la théorie des climats élaborée par les anciens cosmographes (cf. art. *iqlim* de Weir, in *Encyclopédie de l'Islam*) et que systématisera le fameux géographe, al-Idrîsî, contemporain d'Ibn Tufayl. Le quatrième climat comprenait notamment l'Espagne. Pour un exposé de la théorie, cf. Ibn Khaldun (op. cit., texte 11, p. 89 sq) qui s'inspire d'al- Idrîsî.

culmination du soleil y demeure voisine du zénith, la chaleur y est extrême. Or, on démontre, en astronomie, que dans les régions de la terre situées sous l'équateur le soleil n'est au zénith que deux fois par an : quand il entre dans le signe du bélier et quand il entre dans le signe de la balance ; pendant le reste de l'année, il est durant six mois au sud et durant six mois au nord. On n'y éprouve donc ni chaleur excessive ni froid excessif, et on y jouit par conséquent d'un climat sensiblement uniforme. – Cette théorie exigerait un exposé plus long, que ne comporte pas notre présent objet. Nous ne l'avons signalée à ton attention que parce qu'elle contribue à confirmer la légitimité de l'allégation énoncée, à savoir que, dans cette contrée, l'homme peut naître sans mère ni père⁷⁵.

Certains tranchent la question et décident que Hayy ibn Yaqzân est un de ceux qui sont nés, dans cette région, sans mère ni père. Mais d'autres le nient, et rapportent cette partie de son histoire comme nous allons te la raconter.

Ils disent qu'en face de cette île se trouvait une île importante, vaste, riche et peuplée. Elle avait pour roi un homme du pays, d'un caractère hautain et jaloux. Ce roi avait une sœur qu'il empêchait de se marier. Il écartait d'elle les prétendants : aucun ne lui paraissait un parti sortable. Or, elle avait un voisin du nom de YAQZAN, qui l'épousa secrètement, suivant un usage autorisé par leur religion. Elle conçut de lui, et accoucha d'un enfant mâle. Craignant que son cas ne fût dévoilé et son secret divulgué, elle le mit, après l'avoir allaité, dans un coffre⁷⁶ soigneusement fermé et elle l'emporta ainsi, après la tombée de la nuit, accompagnée de serviteurs et d'amis sûrs, vers le rivage de la mer, le cœur brûlant, pour lui, d'amour et de crainte. Puis elle lui fit ses adieux en s'écriant : « Oh Dieu ! c'est toi qui a créé cet enfant « qui n'était rien »⁷⁷ ; tu l'as entretenu dans les ténèbres de mes entrailles, et tu as pris soin de lui, jusqu'à ce qu'il ait été formé et achevé. Je le confie à ta bonté, par crainte de ce roi injuste, altier, opiniâtre, et je compte pour lui sur ta bienveillance. Sois son soutien et ne l'abandonne pas, ô Toi le plus miséricordieux des miséricordieux ! ». Puis elle le livra aux flots. Un courant le saisit avec force, et le porta, en cette nuit, jusqu'au rivage de l'île dont il a été question précédemment.

Or, le flux arrivait à ce moment en un point qu'il n'atteignait qu'une fois par an. Le flot poussa le coffre au milieu d'un épais fourré, couvert d'un doux tapis, abrité contre les vents et la pluie, garanti « du soleil, dont les rayons n'y pouvaient pénétrer ni pendant qu'il montait ni pendant qu'il descendait »⁷⁸. Le reflux commençant alors, le coffre demeura en cet endroit. Puis, par des apports successifs, les sables fermèrent à l'eau l'entrée du fourré, et le flux désormais ne put y pénétrer.

Au moment où le flot avait jeté le coffre dans le fourré, les clous en avaient été branlés et les planches disjointes. Pressé par la faim, l'enfant se mit à pleurer, et à pousser des cris d'appel et à se débattre. Sa voix parvint à l'oreille d'une gazelle qui avait perdu son faon. Elle suivit la voix, croyant que c'était lui, et arriva au coffre. De ses sabots elle tenta de l'ouvrir, tandis que l'enfant poussait de l'intérieur, si bien

75

Cette physique, ainsi que de nombreux autres développements exposés dans le Roman, proviennent de la tradition aristotélicienne conservée et développée, souvent dans un sens original, par les philosophes hellénisants, d'al-Kindî (185/796 – 260/873) à Ibn Roshd. On ne saurait toutefois, sans érudition excessive et sans risque d'erreur, faire la part de l'apport de chacun.

76

On pensera à Moïse ; cf. *Exode*, 2, et *Coran* XX, 39.

77

Coran, LXXXVI, 2.

78

Coran, XVIII, 16. N.B. Les citations coraniques, dans la suite du texte, ne seront plus signalées que par un *.

qu'une planche du couvercle céda. Alors, émue de pitié et prise d'affection pour lui, elle lui présenta son pis et l'allaita à discrétion. Elle revint sans cesse le visiter, l'élevant et veillant à écarter de lui tout dommage. Tels sont les débuts de son histoire d'après ceux qui n'admettent point la génération spontanée. Nous raconterons dans la suite son éducation et les progrès successifs par lesquels il parvint à la plus haute perfection.

§ 5 La naissance de Hayy: 2ème version et digression sur l'âme

Quant à ceux qui le font naître par génération spontanée, voici leur version. Il y avait dans cette île une dépression du sol renfermant une argile qui, sous l'action des ans, y était entrée en fermentation, en sorte que le chaud s'y trouvait mêlé au froid et l'humide eu sec, par parties égales dont les forces se faisaient équilibre. Cette argile fermentée était en grande masse, et certaines parties l'emportaient sur les autres par la juste proportion du mélange et par l'aptitude à former des humeurs séminales ; le centre de cette masse était la partie qui offrait l'équilibre le plus exact et la ressemblance la plus parfaite avec le composé humain. Cette argile était en travail et donnait naissance, en raison de sa viscosité, à des bulles du genre de celles que produit l'ébullition. Or, il se forma, au centre de cette masse d'argile, une bulle très petite, divisée en deux par une membrane mince, et remplie d'un corps subtil, aériforme, réalisant exactement l'équilibre convenable. Alors vint s'y joindre « l'âme, qui émane de mon Seigneur »* ; et elle s'y attacha d'une union si étroite que les sens et l'entendement ont peine à l'en séparer.

Car il est manifeste que cette âme, sans cesse, émane abondamment de Dieu Puissant et Grand. Elle est comparable à la lumière du soleil, qui sans cesse est répandue sur le monde en abondance. Il y a un corps qui ne réfléchit point cette lumière : c'est l'air extrêmement transparent. D'autres la réfléchissent en partie : ce sont les corps opaques non polis ; et des diverses façons dont ils la réfléchissent résulte la diversité de leurs couleurs. D'autres, enfin, la réfléchissent au plus haut degré : ce sont les corps polis, comme les miroirs ou autres du même genre ; et si les miroirs présentent une concavité d'une certaine figure déterminée, la concentration des rayons lumineux y produit du feu. De même, l'âme qui émane de Dieu, se répand toujours abondamment sur tous les êtres. Mais il en est qui ne manifestent point son influence, faute de disposition : ce sont les corps inorganiques, dépourvus de vie ; ils correspondent à l'air dans l'exemple précédent. D'autres, ce sont les diverses espèces de plantes, en manifestent l'influence selon leurs dispositions ; ils correspondent aux corps opaques dans l'exemple en question. D'autres la manifestent à un haut degré : ce sont les diverses espèces d'animaux, qui correspondent aux corps polis dans notre exemple. Enfin, parmi ces corps polis, certains, outre leur pouvoir éminent de réfléchir les rayons solaires, reproduisent l'image ressemblante du soleil. De même aussi, parmi les animaux, il en est qui outre leur faculté éminente de recevoir l'âme et de la manifester, la reflètent, et prennent sa forme⁷⁹ : ce sont proprement les hommes ; et c'est à l'homme que le prophète (que Dieu le comble de bénédictions et lui accorde le salut !) a fait allusion en disant : « Dieu a créé Adam à son image ». S'il arrive enfin, que cette forme, dans l'homme, prenne de la force au point que toutes les autres formes s'évanouissent devant elle, et qu'elle demeure seule, consumant de son auguste splendeur tout ce qu'elle atteint, alors elle correspond aux miroirs courbes, qui consomment tous les autres corps.

Pareille chose ne se produit que chez les prophètes (les bénédictions de Dieu soient sur eux !). Tout cela est clairement exposé dans les textes appropriés.

Mais achevons de voir ce que rapportent ceux qui décrivent ce mode de génération.

Dès que, disent-ils, cette âme se fut fixée dans réceptacle, toutes les facultés⁸⁰ se subornèrent à elle, s'inclinèrent devant elle et se soumirent en totalité par ordre de Dieu. Alors il se forma, en face de ce

79

Il s'agit, bien entendu, de la « forme » au sens grec ancien, conservé par les philosophes arabes, en opposition à la « matière ».

80

Le même mot *quwā* signifie *forces, facultés, puissances* (dans ce dernier sens, aristotélicien, en opposition à *l'acte*).

réceptacle, une autre bulle divisée en trois compartiments séparés par de fines membranes, mais communiquant par des ouvertures, remplis d'un corps aériforme semblable à celui du premier réceptacle et encore plus subtil ; et dans ces trois compartiments d'un même réceptacle se logèrent une partie des facultés qui s'étaient subordonnées au premier esprit ou première âme ; elles furent chargées de les garder, de prendre soin d'eux et de faire parvenir des impressions de toutes les modifications petites ou grandes, qui y surviendraient, à la première âme fixée dans le premier réceptacle.

En outre, il se forma, en face de ce premier réceptacle, et dans la direction opposée au second, une troisième bulle remplie d'un corps aériforme mais plus grossier que les deux premiers ; et dans ce réceptacle se logèrent une partie des facultés soumises, qui furent chargées de la garder et d'en prendre soin.

Ce premier réceptacle, le second et le troisième furent ce qui se forma d'abord de cette argile en fermentation, dans l'ordre que nous venons d'indiquer. Ils avaient besoin d'une aide réciproque : le premier avait besoin des deux autres pour se faire servir et obéir, et ceux-ci du premier comme le gouverné a besoin du gouvernant et le dirigé du dirigeant tous les trois étaient, par rapport aux organes formés par eux, gouvernants et non gouvernés, l'un d'eux, à savoir le second, étant d'ailleurs supérieur au troisième au point de vue du commandement.

Le premier des trois, lorsque l'âme s'y fut jointe, et que sa chaleur fut devenue ardente, prit la figure du feu, la figure conique ; le corps épais qui l'entourait prit à son tour, en se modelant sur la même figure, et devint une masse de chair dure, par-dessus laquelle il se forma une enveloppe protectrice membraneuse. L'ensemble de cet organe a reçu le nom de cœur. La chaleur ayant pour effet de décomposer et de détruire les humeurs, cet organe avait besoin de quelque chose qui l'entretînt, le nourrît et lui restituât continuellement ce qu'il perdait, sans quoi il ne pouvait subsister. Il avait encore besoin de percevoir ce qui lui convenait, pour se le procurer, comme aussi ce qui lui était contraire, pour l'écarter. L'un des deux autres organes se chargea pour lui, au moyen des facultés dont il était le siège, et qui tiraient du cœur leur origine, de pourvoir à l'un de ces besoins, et l'autre organe se chargea pour lui de pourvoir à l'autre besoin ; celui qui se chargeait de la perception, c'était le cerveau, et celui qui se chargeait de l'entretien, c'était le foie. L'un et l'autre d'ailleurs avaient besoin du cœur pour leur fournir sa chaleur et les facultés propres à chacun d'eux mais qui tiraient du cœur leur origine. C'est pour répondre à ces divers besoins qu'il se forma entre les deux sortes d'organes un réseau de passages et chemins dont les uns étaient plus larges que les autres, selon que la nécessité l'exigeait ; ce furent les artères et les veines.

Puis les partisans de cette version continuent à décrire la formation de l'organisme entier dans toute ses parties, de la même manière que les naturalistes décrivent la formation du fœtus dans la matrice, sans en rien omettre, jusqu'au complet développement de l'organisme et de ses parties, et jusqu'au point où le fœtus est prêt à sortir du sein maternel. Dans toute cette exposition, ils ont recours à cette grande masse d'argile fermentée et préparée à constituer tout ce qui est requis pour la formation de l'organisme humain, les enveloppes qui entourent tout le fœtus, etc. Lorsqu'il fut complètement formé, ces enveloppes s'en séparèrent comme dans l'enfantement, et la masse restante de l'argile s'entr'ouvrit sous l'action de la sécheresse. Privé alors d'aliment et pressé par la faim, l'enfant se mit à pousser des cris de détresse⁸¹. Puis une gazelle, qui avait perdu son faon, répondit à son appel.

§ 6 La prime enfance: éducation naturelle

A partir de cet endroit, les partisans de la seconde version sont d'accord avec ceux de la première en ce qui concerne l'élevage de l'enfant. La gazelle qui s'était chargée de lui, s'accordent-ils à dire, trouvant de plantureux et gras pâturages, engraisa, son lait devint abondant et pourvut le mieux du monde à la nourriture du petit enfant. Elle demeurait auprès de lui, et ne le quittait que lorsqu'elle y était forcée par le besoin de paître ; l'enfant, de son côté, s'habitua si bien à la gazelle que, lorsqu'elle tardait à revenir, il éclatait en larmes, et elle volait vers lui. Il n'y avait d'ailleurs dans cette île aucun animal dangereux. L'enfant s'éleva et grandit, nourri du lait de la gazelle, jusqu'à l'âge de deux ans. Il apprit à marcher et fit ses dents. Il suivait la gazelle, et celle-ci se montrait pour lui pleine de soins et de tendresse : elle le conduisait dans des endroits où se trouvaient des arbres chargés de fruits, lui donnant à manger les fruits tombés de l'arbre, lorsqu'ils étaient doux et mûrs ; s'ils avaient une enveloppe dure, elle les lui cassait avec ses molaires ; quand il revenait au pis, elle lui donnait son lait ; quand il avait soif et voulait de l'eau, elle le menait boire ; quand le soleil l'incommodait, elle le conduisait à l'ombre ; quand il avait froid, elle le réchauffait ; dès que la nuit tombait, elle le ramenait à son premier abri, le garantissant avec son corps et avec de la plume qui se trouvait là, de celle dont on avait jadis rempli le coffre au moment où on y avait mis l'enfant. Le matin et le soir, un troupeau de gazelles avait coutume de les accompagner, allant avec eux au pâturage et revenant avec eux passer la nuit au même gîte. L'enfant ne cessa de vivre ainsi avec les gazelles, dont il reproduisait les cris avec sa voix à s'y méprendre. Il reproduisait de même, avec une grande exactitude, tous les chants d'oiseaux ou cris d'autres animaux qu'il entendait. Mais les cris qu'il reproduisait surtout, c'étaient ceux des gazelles qui demandent du secours, ou qui veulent entrer en relations, ou qui désirent quelque chose, ou qui cherchent à éviter un danger ; car les animaux, pour ces occasions différentes, ont des cris différents. Ils se connaissaient, les animaux et lui, et ils ne se traitaient pas en étrangers. Lorsque s'étaient fixées dans son esprit des représentations des choses dont il cessait d'avoir une perception actuelle, les unes lui inspiraient du désir, les autres de l'aversion.

Il observait entre temps tous les animaux et les voyait couverts de poils, laineux ou soyeux, ou de plumes. Il remarquait leur rapidité à la course, leur force, les armes dont ils étaient munis pour lutter contre leur adversaire, telles que les cornes, les dents, les sabots, les ergots, les serres. Puis, faisant un retour sur lui-même, il se voyait nu, sans armes, lent à la course, faible contre les animaux qui lui disputaient les fruits, se les appropriaient à son détriment, et les lui enlevaient sans qu'il pût les repousser ou échapper à aucun d'entre eux. Il voyait à ses compagnons, les petites gazelles, pousser des cornes qu'ils n'avaient point auparavant ; il les voyait devenir agiles après avoir été lents à la course. Il ne constatait chez lui-même rien de tout cela, et il avait beau y réfléchir, il ne pouvait en découvrir la cause. Considérant les animaux difformes ou infirmes il n'en trouvait aucun qui lui ressemblât. Mais considérant aussi les orifices réservés aux excréments chez tous les animaux, il les voyait protégés, l'un, celui qui est affecté aux excréments solides, par une queue, l'autre, celui qui sert aux excréments liquides, par des poils ou quelque chose du même genre ; et en outre, leur organe urinaire était plus caché que le sien. Toutes ces constatations lui étaient pénibles et l'affligeait.

La tristesse qu'il en ressentait dura longtemps, et il approchait de l'âge de sept ans lorsque, désespérant de voir se réaliser en lui les avantages naturels dont l'absence le faisait souffrir, il prit de larges feuilles d'arbres qu'il disposa les unes derrière lui, les autres devant, et il les attacha à une sorte de ceinture qu'il se fit autour de la taille avec des feuilles de palmier et de l'alfa.

Mais ces feuilles ne tardèrent pas à se faner, à sécher et à tomber. Il en cueillit alors d'autres qu'il assembla dorénavant en couches superposées. Elles pouvaient ainsi durer davantage, mais jamais bien

longtemps. De branches d'arbres il se fit des bâtons qu'il rendit lisses aux extrémités et unis d'un bout à l'autre ; et il les brandissait contre les animaux avec lesquels il avait à lutter, attaquant les faibles d'entre eux et résistant aux forts. Il conçut, par suite, une certaine idée de ce dont il était capable, et comprit que sa main avait sur leurs membres antérieurs une grande supériorité, puisque, grâce à elle, en couvrant ses parties honteuses et en faisant des bâtons pour se défendre, il lui était possible de se passer de queue et d'armes naturelles.

§ 7 La mort de la gazelle: l'âme et le corps

Pendant ce temps, il grandissait et dépassait l'âge de sept ans. Mais il se lassa de renouveler les feuilles dont il se couvrait. L'idée lui vint alors de prendre la queue d'un animal mort pour se l'attacher à lui-même ; mais il hésitait à le faire, car il avait vu que les bêtes fauves vivantes évitent et fuient les cadavres de leurs congénères. Sur ces entrefaites, il rencontra un jour un aigle mort⁸² et se trouva en mesure de réaliser son désir. Ne voyant point de bêtes fauves s'en effaroucher, il profita de l'occasion, s'approcha de l'oiseau, détacha les deux ailes et la queue, entière et telles quelles, et en étala les plumes de façon régulière. Il dépouilla ensuite la bête du reste de sa peau, la partagea en deux parties, et se les attacha l'une sur le dos, l'autre sur le nombril et au-dessous. Enfin, il suspendit la queue derrière lui, et les deux ailes en haut de ses bras. Il eut de la sorte un vêtement qui le couvrit, lui tint chaud, et le fit craindre de tous les animaux ; ceux-ci ne songèrent plus à lui chercher querelle ou à lui résister, et aucun d'eux ne s'approcha plus de lui, sauf la gazelle qui l'avait allaité et élevé. Elle ne le quitta point ni lui ne la quitta.

Enfin, elle devint vieille et s'affaiblit. Il la conduisit à de gras pâturages, il lui cueillit et lui fit manger de bons fruits. Mais sa faiblesse et sa maigreur augmentèrent et la mort survint enfin ; tous ses mouvements et toutes ses fonctions s'arrêtèrent. Quand il la vit en cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente ; et de douleur, peu s'en fallut que son âme s'exhalât. Il l'appelait avec le cri auquel, lorsqu'elle le lui entendait pousser, elle avait coutume de répondre, ou bien en criant de toutes ses forces, mais sans constater en elle ni mouvement ni changement. Il lui examinait les oreilles et les yeux sans y apercevoir aucun dommage apparent ; il examinait de même tous ses membres sans en trouver aucun qui fût endommagé. Il désirait ardemment découvrir la place du mal pour l'en délivrer, afin qu'elle revînt à l'état où elle se trouvait auparavant ; mais rien de tel ne s'offrait à lui, et il était impuissant à lui porter secours.

Ce qui lui inspirait cette idée, c'est une observation qu'il avait faite sur lui-même antérieurement : il avait remarqué que, s'il fermait ses deux yeux, ou leur interceptait la vue au moyen d'un objet quelconque, il ne voyait plus rien jusqu'au moment où cet obstacle disparaissait ; que si, de même, il se bouchait les oreilles en introduisant un doigt dans chacune d'elles, il n'entendait plus rien jusqu'à ce qu'il eût supprimé cet empêchement ; que s'il se bouchait le nez avec la main, il ne sentait plus aucune odeur tant qu'il ne débouchait pas ses narines. Il en concluait que toutes ses facultés perceptives et actives pouvaient être entravées par certains empêchements, et que si ces empêchements disparaissaient, elles reprenaient leur exercice.

Mais après qu'il eut examiné les organes externes de la gazelle sans y rencontrer aucun empêchement apparent, se trouvant d'autre part en présence d'un arrêt total, qui n'affectait point exclusivement tel ou tel organe, l'idée lui vint que le mal qui l'avait assailli devait être dans un organe invisible, caché à l'intérieur du corps ; que cet organe est indispensable à chacun des organes externes pour l'exercice de sa fonction ; et que lorsque le dommage l'atteint, le mal se généralise, et il en résulte un arrêt total. Il espérait que, s'il pouvait découvrir cet organe et le débarrasser de l'empêchement qui lui était survenu, il reviendrait à son état normal, que l'amélioration éprouvée par lui rejaillirait sur tout l'organisme et que les fonctions reprendraient leur cours.

Il avait constaté précédemment sur les cadavres des bêtes fauves, ou d'autres animaux, que toutes les parties de leurs corps sont pleines et ne présentent point de cavité, sauf le crâne, la poitrine et le ventre. Il lui

vint donc à l'esprit que l'organe ainsi caractérisé ne pouvait se trouver que dans l'un de ces trois endroits ; et la conviction s'imposait fortement à lui qu'il ne pouvait être que dans l'endroit situé entre les deux autres, puisqu'il avait la certitude que tous les organes ont besoin de celui-là, d'où résultait nécessairement qu'il doit se trouver au centre. D'ailleurs, faisant retour sur lui-même, il sentait la présence d'un pareil organe dans sa poitrine. En outre, passant en revue toutes ses autres organes, tels que la main, le pied, l'oreille, le nez, l'œil, et pouvant s'en concevoir séparé, il concluait de là qu'il lui était possible de subsister sans eux ; il pouvait de même se concevoir sans sa tête : il pensait donc qu'il pouvait subsister sans elle⁸³. Tandis que réfléchissant à la chose qu'il sentait dans sa poitrine, il ne pensait pas pouvoir subsister sans elle, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil. De même enfin, dans ses luttes contre les bêtes fauves, ce qu'il évitait surtout, c'était de recevoir des coups de corne dans la poitrine, par un sentiment vague de la chose qu'elle contenait.

Lorsqu'il eut décidé que l'organe lésé ne pouvait être que dans la poitrine de la gazelle, il résolut de chercher à l'atteindre et à l'examiner, espérant qu'il parviendrait peut-être à trouver la lésion et à la faire disparaître.

Puis, il craignit que ce qu'il allait faire là ne fût plus dangereux pour la gazelle que le dommage primitivement survenu, et que son zèle ne lui fût nuisible. Il chercha alors à se rappeler s'il avait vu quelque bête fauve ou quelque autre animal tomber dans un pareil état et en revenir. Mais n'en trouvant aucun exemple, il désespéra de la voir revenir à son état normal s'il l'abandonnait ; tandis qu'il lui en restait quelque espoir s'il trouvait l'organe en question et le débarrassait de son mal. Il se décida donc à lui ouvrir la poitrine afin de voir ce qui s'y trouvait.

Avec des éclats de pierre dure et des lamelles de roseau sec semblables à des couteaux, il fit une incision entre les côtes, trancha la chair entre elles, et finit par arriver à l'enveloppe du poumon intérieur aux côtes. La voyant forte, il se persuada fortement qu'une telle enveloppe ne pouvait appartenir qu'à un organe du genre de celui qu'il voulait découvrir. Il eut l'espoir de trouver, s'il allait plus loin, ce qu'il cherchait, et il voulut fendre cette enveloppe. Mais cela lui fut difficile, parce qu'il manquait d'instruments, et que ceux qu'il avait n'étaient faits que de pierres et de roseau. Il les remit en état, les aiguisa, et mit beaucoup de soin à fendre l'enveloppe, si bien qu'enfin elle s'ouvrit, et il se trouva en présence du poumon. Il crut d'abord que c'était là ce qu'il cherchait ; et il l'examina longtemps en tout sens, y cherchant le siège du mal. Mais il n'avait d'abord rencontré qu'une moitié latérale du poumon. Il s'aperçut que cet objet déviait vers l'un des côtés. Or, il avait la conviction que l'organe cherché devait être au milieu du corps, aussi bien dans le sens de la largeur que dans celui de la longueur. Il continua donc ses recherches au milieu de la poitrine, et finit par rencontrer le cœur ; ce viscère était couvert d'une enveloppe extrêmement forte, attaché par des ligaments très solides⁸⁴, et le poumon l'entourait du côté par où l'enfant avait entamé la dissection. «Si cet organe a, se dit-il, de l'autre côté, une partie semblable à celle qu'il a de ce côté⁸⁵, il est réellement au

83

Ce passage réfère, cette fois, à Aristote qui faisait du cœur, et non du cerveau, comme Platon et Galien, le centre de la pensée et de la vie.

En ce qui concerne le raisonnement : l'idée de l'indépendance de l'âme par rapport au corps, on rapprochera de Descartes (*Discours*, IV début ; *Méditations* I, pp. 18-19, VI, p. 76 de l'édition de G. Lewis, Paris, Vrin, 1953) et de Pascal (*Pensées*, 111 dans l'édition de Lafuma, *Œuvres complètes*, Le Seuil, 1963).

84

La médecine arabe a repris cette idée des Grecs ; on sait en réalité que les deux feuillettes du péricarde sont des membranes minces et fragiles.

85

Car l'enfant n'a encore aperçu qu'une moitié du cœur.

milieu, et c'est sans aucun doute celui que je cherchais ; surtout si je considère l'excellence de sa position, la beauté de sa forme, sa structure ramassée, la fermeté de sa chair, et son enveloppe protectrice dont je ne vois la pareille à aucun organe ». Il fouilla de l'autre côté de la poitrine, y rencontra l'enveloppe intérieure aux côtés, et trouva le second poumon, pareil à celui qu'il avait trouvé du premier côté. Il jugea donc que cet organe⁸⁶ était celui qu'il cherchait. Il se mit en devoir d'en fendre l'enveloppe, et d'en inciser la membrane. Non sans travail et non sans peine, il y parvint, après y avoir employé tous ses efforts.

Il mit à nu le cœur et vit qu'il était massif de toutes parts. Il essaya d'y découvrir quelque dommage apparent, mais n'y remarqua rien. Il le serra avec la main et sentit qu'il était creux.

« Peut-être, dit-il, ce que je cherche est-il, en fin de compte, à l'intérieur de cet organe, et ne l'ai-je pas encore atteint ». Il ouvrit le cœur et il y aperçut deux cavités⁸⁷, l'une à droite, l'autre à gauche. Celle de droite était remplie de sang coagulé ; celle de gauche était absolument vide. « Ce que je cherche, dit-il, ne peut manquer d'avoir pour logement l'un de ces deux compartiments. Dans celui de droite je ne vois rien d'autre que ce sang coagulé ; et il est hors de doute qu'il ne s'est point coagulé avant que le corps tout entier ne fût arrivé à cet état où il se trouve » ; il avait observé, en effet, que, dès qu'il s'écoule hors du corps, le sang se coagule et se fige. « Ce n'est là, poursuivit-il, qu'un sang pareil à tout autre ; je le trouve dans tous les organes indistinctement. Ce que je cherche n'est point de cette nature : ce doit être la chose qui a pour siège propre cette région du corps dont je trouve que je ne puis me passer, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil. Voilà ce dont je me suis mis en quête dès le début. Quant au sang que voici, combien de fois, blessé par des bêtes dans la lutte, j'en ai perdu une grande quantité sans en éprouver de dommage et sans être privé d'aucune de mes fonctions ! Voilà donc un compartiment dans lequel je n'ai pas à chercher. Quant à celui de gauche, je le vois absolument vide. Mais je ne puis croire qu'il soit inutile. Car j'ai vu que chaque organe était destiné à une fonction spéciale. Comment donc ce réceptacle, dont j'ai constaté la supériorité, serait-il inutile ? Je ne puis m'empêcher de croire que l'objet de mes recherches s'y trouvait, mais qu'il l'a abandonné, le laissant vide ; et c'est alors qu'est survenu dans cet organisme l'arrêt en question, qu'il a perdu la perception et le mouvement ». Ainsi, l'habitant de ce logement en avait déménagé avant qu'il eût subi aucune dégradation, et l'avait quitté lorsqu'il était encore intact : il était donc probable qu'il n'y reviendrait pas, maintenant qu'il était ainsi ravagé et béant.

Alors, le corps entier lui parut vil et sans valeur auprès de cette chose qui, selon sa conviction, y demeurerait un temps et le quittait ensuite. Il concentra donc uniquement ses réflexions sur cette chose, se demandant ce que c'était, comment elle était, qu'est-ce qui l'avait attachée à ce corps, où elle s'en était allée, par quelle issue elle était passée quand elle était sortie du corps, quelle cause l'avait chassée, au cas où son départ avait eu lieu par contrainte, ou bien quelle cause lui avait rendu le corps assez odieux pour qu'elle s'en séparât, au cas où son départ avait été volontaire. Il se répandit en réflexions sur toutes ces questions, oubliant le corps et l'écartant de sa pensée. Il comprit que sa mère, que celle qui avait eu pour lui de l'attachement et qui l'avait allaité, était non pas ce corps inerte mais cette chose disparue. C'est d'elle qu'émanaient tous ces actes. Ce corps dans son ensemble n'était pour cette chose-là que comme un

86

Il s'agit du cœur.

87

Les deux ventricules ; Ibn Tufayl, pour les besoins de son récit, simplifie : il ne veut pas entrer dans la question controversée de savoir s'il faut admettre deux cavités (Galien) ou trois (Aristote qui confondait en une seule les deux oreillettes). Ibn Roshd, pour sa part, reconnaîtra les quatre cavités (G. L.).

On notera cependant que le petit *traité du cœur* de la collection hippocratique distinguait déjà très précisément les oreillettes et les ventricules (voir *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* par Louis Bourgey, Paris, Vrin, 1953, p. 39).

instrument, comparable aux bâtons que lui-même s'était faits pour combattre les bêtes. Alors, son affection se détourna du corps pour se porter sur le maître et le moteur du corps, et il n'eut plus d'amour que pour lui seul⁸⁸.

§ 8 L'adolescence: la science du vivant et la technologie

Sur ces entrefaites, le corps commença à se corrompre et à exhaler des odeurs repoussantes. L'éloignement qu'il éprouvait pour lui s'en accrut, et il souhaita de ne plus le voir. Alors s'offrirent à ses regards deux corbeaux qui se battaient. L'un d'eux finit par étendre mort son adversaire. Sur quoi, celui qui restait vivant se mit à gratter le sol jusqu'à ce qu'il eût creusé un trou, y déposa l'oiseau mort, et le couvrit de terre. « Combien est louable, se dit l'enfant, l'action de ce corbeau enterrant le cadavre de son compagnon, bien qu'il ait mal agi en le tuant ! Et moi je dois, à juste titre, m'acquitter de ce devoir envers ma mère ». Il creusa une fosse, y déposa le corps de sa mère, et le couvrit de terre.

Puis, il continua de méditer sur cette chose qui gouvernait le corps. Il ne se rendait point compte de sa nature. Mais examinant tous les individus d'entre les gazelles, il leur voyait la même forme extérieure et le même aspect qu'à sa mère, et il ne pouvait s'empêcher de penser que chacune d'elles devait être mue et dirigée par une chose semblable à celle qui avait mû et dirigé le corps de sa mère. Il fréquentait les gazelles, et il éprouvait pour elles une grande affection à cause de cette ressemblance.

Il demeura ainsi pendant un long espace de temps, examinant les diverses espèces d'animaux et de plantes, parcourant le rivage de l'île, et cherchant s'il rencontrerait un être semblable à lui, de même qu'il voyait à chaque individu, animal ou végétal, un grand nombre de congénères ; mais il n'en trouvait aucun. D'autre part, il voyait que la mer entourait l'île de tous côtés, et il croyait qu'il n'existait pas d'autre terre au monde.

Un jour, il arriva que le feu prit dans des broussailles de fêrulle⁸⁹ par voie de frottement. Quand il l'aperçut, ce fut pour lui un spectacle effrayant, un phénomène de nature inconnue. Il s'arrêta longtemps devant lui, saisi d'étonnement, mais il ne laissa pas d'en approcher peu à peu. Il constata la lumière éclatante du feu, son action irrésistible, par laquelle il se communiquait à tout objet auquel il s'attachait, et le convertissait à sa propre nature. L'admiration que le feu lui inspirait, jointe à la hardiesse et à la force de caractère dont Dieu l'avait doué, le portèrent à étendre la main vers lui pour en prendre. Mais dès qu'il y toucha il lui brûla la main, et il ne put s'en emparer. Il eut alors l'idée de prendre un tison que le feu n'avait pas gagné en entier, le saisit par le côté intact pendant que l'autre était incandescent, et réussit, de la sorte, à l'emporter vers le lieu qui lui servait d'abri : c'était un antre profond qui lui avait convenu comme demeure. Il ne cessa d'entretenir ce feu avec de l'herbe sèche et du bois sec. Il était assidu auprès de lui nuit et jour, tant il l'appréciait et l'admirait ; mais c'est surtout la nuit qu'il se plaisait en sa compagnie, parce qu'il lui remplaçait la lumière et la chaleur du soleil.

Il éprouvait pour lui un grand amour, et le considérait comme supérieur à toutes les choses qui l'entouraient. Voyant toujours la flamme se dresser verticalement et tendre à monter, il acquit la conviction que le feu était du nombre des substances célestes qu'il apercevait. Il expérimentait l'action du feu sur toutes les choses en les y jetant, et il le voyait en venir à bout, tantôt vite, tantôt lentement, suivant que le corps qu'il y jetait avait une disposition plus ou moins forte à brûler.

Or, parmi les objets qu'il jetait dans le feu pour en éprouver la puissance, il se trouva divers animaux marins que la mer avait déposés sur le rivage. Lorsqu'ils furent rôtis et que leur odeur se répandit, son appétit en fut excité. Il y goûta, trouva cela bon, et prit ainsi l'habitude de manger de la chair. Il étendit le

procédé aux autres animaux, terrestres et marins, et il y devint habile. Son attachement s'en accrut pour le feu, auquel il devait de nouveaux aliments excellents.

Enfin, ce grand amour que lui inspiraient la merveille de ses effets et la grandeur de sa puissance l'induisit à penser que la chose disparue du cœur de la gazelle qui l'avait élevé était de même substance ou quelque chose du même genre. Il était confirmé dans cette pensée par cette constatation que les animaux ont de la chaleur pendant toute la vie et deviennent froids après la mort, et cela toujours, sans exception ; et aussi par la grande chaleur qu'il constatait en lui-même dans sa poitrine, à l'endroit correspondant à celui où il avait pratiqué une ouverture dans le corps de la gazelle. Il lui vint donc à l'esprit que, peut-être, s'il prenait un animal vivant, s'il lui ouvrait le cœur, et s'il examinait la cavité qu'il avait trouvée vide en l'ouvrant chez la gazelle, en cet animal vivant il la verrait occupée encore par la chose qui s'y trouve logée, et s'assurerait qu'elle est de même substance que le feu, si elle possède ou non de la lumière et de la chaleur. Il s'empara donc d'une bête, la garrotta, et lui ouvrit le corps comme il avait fait à la gazelle. Arrivé au cœur, il s'attaqua d'abord au côté gauche, l'ouvrit, et en vit cette cavité remplie d'un air vaporeux semblable à un brouillard blanc. Il y introduisit le doigt, et il y trouva une chaleur si intense qu'elle faillit le brûler. L'animal mourut aussitôt. Dès lors, il fut certain que cette vapeur chaude était chez cet animal le principe du mouvement, que dans le corps de tout autre animal il y en avait une semblable, et qu'aussitôt qu'elle le quittait l'animal mourait.

Il éprouva ensuite le désir d'explorer tous les membres et organes des animaux et d'en étudier l'arrangement, les dispositions, le nombre, le mode d'assemblage des uns avec les autres ; de rechercher comment cette vapeur chaude leur est fournie et leur donne à tous la vie ; comment se conserve cette vapeur pendant tout le temps qu'elle subsiste ; par quel moyen elle s'entretient ; comment il se fait que sa chaleur ne se perde point.

Il poursuivit sans relâche la solution de tous ces problèmes, en faisant sur les animaux des vivisections et des dissections de cadavres ; et il ne se lassa pas dans ses investigations et ses réflexions, jusqu'à ce qu'il eût acquis, dans toutes ces questions, une science égale à celle des plus grands naturalistes. Il connut avec évidence que tout individu d'entre les animaux, bien que multiple par ses membres et organes, par la variété de ses sensations et de ses mouvements, est un, grâce à cet esprit, qui a pour origine un centre unique, d'où il part pour se distribuer dans tous les membres ou organes ; qu'ils ne sont tous pour lui que des serviteurs ou des instruments ; et que le rôle de cet esprit dans le gouvernement du corps est comparable au rôle qu'il jouait lui-même dans le maniement des instruments, dont les uns lui servaient à combattre les animaux, les autres à s'en emparer, les autres à les disséquer. Ceux dont il se servait pour lutter étaient les uns des armes défensives, les autres des armes offensives. De même, ses instruments pour s'emparer des animaux étaient destinés les uns aux animaux aquatiques, les autres aux animaux terrestres. De même, enfin, les outils qui lui servaient à disséquer étaient propres les uns à trancher, les autres à briser, les autres à perforer. Le corps humain, unique, manie ces instruments de diverses manières, selon l'usage auquel chacun d'eux convient, et selon les fins qu'il permet d'atteindre. De même est unique cet *esprit animal*. Quand il se sert de cet instrument, l'œil, son acte est la vision ; quand il se sert de cet instrument, l'oreille, son acte est l'audition ; quand il se sert de cet instrument, le nez, son acte est l'odorat ; quand il se sert de cet instrument, la langue, son acte est la gustation ; quand il se sert de la peau et de la chair, son acte est le toucher ; quand il se sert d'un membre, son acte est un mouvement ; quand il se sert du foie, son acte est la nutrition et la digestion. Chacune de ces fonctions a des organes pour la servir ; mais aucune n'exécute un acte qui ne provienne de ce qui leur arrive de cet esprit par les conduits qu'on appelle nerfs. Quand ces conduits sont coupés ou obstrués, l'action du membre ou organe auquel ils correspondent cesse. Les nerfs ne reçoivent l'esprit que des cavités du cerveau, qui lui-même le reçoit du cœur. Le cerveau contient une grande

quantité *d'esprits animaux*⁹⁰, parce que c'est une région du corps partagée en un grand nombre de compartiments. Tout membre ou organe privé de cet *esprit* pour une cause quelconque cesse de fonctionner, et devient comme un instrument abandonné, qui n'est point manié, utilisé par l'agent. Si cet *esprit* sort entièrement du corps, ou s'il est détruit ou dissous d'une manière quelconque, le corps tout entier devient inerte et tombe dans l'état qui est la mort.

Il était arrivé au terme de ces considérations au moment où il acheva le troisième septénaire de son existence, c'est-à-dire à l'âge de vingt et un ans. Dans cet intervalle, son ingéniosité s'était déployée de diverses façons. Il s'était vêtu et chaussé avec les peaux des animaux qu'il disséquait ; comme fil à coudre, il avait utilisé leurs poils ainsi que les fibres de tiges de guimauve, de mauve, de chanvre et de toutes les plantes filamenteuses : cet emploi lui avait été suggéré par l'usage qu'il avait fait d'abord de l'alfa⁹¹ ; il avait employé comme alènes de fortes épines et des roseaux aiguisés sur des pierres. Il avait été amené à construire par ce qu'il voyait faire aux hirondelles ; il s'était bâti une demeure, et un entrepôt pour le surplus de ses vivres et l'avait muni d'une porte faite avec des roseaux attachés les uns aux autres, pour en interdire l'accès à tout animal pendant que lui-même serait absent et occupé ailleurs. Il avait dressé des oiseaux de proie pour l'aider à la chasse. Il s'était procuré des volailles pour tirer parti de leurs œufs et de leurs petits. Des cornes de bœufs sauvages lui tenaient lieu de fers de lance ; il les avait emmanchés sur de forts roseaux, sur des bâtons de chênes-zéen ou d'autres bois, et, en s'aidant du feu et de pierres tranchantes, il était parvenu à confectionner ainsi des sortes de lances. Il s'était fabriqué un bouclier de plusieurs peaux superposées. Toutes ces inventions furent le résultat de cette constatation que les armes naturelles lui faisaient défaut, mais que sa main pouvait suppléer à toutes celles qui lui manquaient.

Aucun animal, quel qu'il fût, ne lui tenait tête ; mais ils l'évitaient et lui échappaient par la fuite. Il réfléchit au moyen d'y parvenir ; et il ne vit rien de mieux pour y arriver que d'appivoiser des animaux rapides à la course, et de se les attacher par une nourriture qui leur convînt, de manière à pouvoir monter sur leur dos et poursuivre ainsi les animaux de toute espèce. Or, il y avait dans cette île des chevaux et des ânes sauvages. Il prit ceux qui lui convenaient, et les amadoua jusqu'à ce qu'il fût arrivé à son but. Il leur mit des sortes de bridons et de selles, faits de lanières et de peaux, et il put alors, comme il l'espérait, donner la chasse aux animaux dont la capture auparavant lui était difficile. Il s'était ingénié à tout cela pendant le temps où il s'occupait à disséquer des animaux et où il étudiait avec passion les particularités et les différences de leurs organes et de leurs membres, c'est-à-dire pendant la période finissant, comme nous l'avons dit, à l'âge de vingt et un ans.

90

C'est déjà le sens cartésien mais employé dans le cadre d'une doctrine vitaliste.

91

Voir plus haut, p. 54 en fine.

§ 9 La connaissance expérimentale: les trois règnes

Ensuite, il procéda à d'autres recherches. Il examina tous les corps qui existent dans le monde de la génération et de la corruption⁹² : les animaux des différentes espèces, les plantes, les minéraux, les diverses sortes de pierres, la terre, l'eau, la vapeur, la glace, la neige, la grêle, la fumée, la flamme, la braise. Il constata en eux des propriétés nombreuses, des modes d'action variés, des mouvements les uns concordants, les autres opposés. Il les étudia avec une attention soutenue, et vit qu'ils ont certains caractères communs et d'autres différents ; que par leurs caractères communs ils ne font qu'un ; que par leurs caractères différents ils sont divers et multiples.

Tantôt il considérait dans les choses leurs particularités, ce par quoi chacune d'elles s'individualise : elles lui apparaissaient alors comme une multiplicité impossible à embrasser ; et devant sa pensée, l'univers se disséminait en une dissémination sans fin. Son essence propre lui apparaissait multiple aussi, puisqu'il constatait la diversité de ses organes, chacun individuellement distinct à raison d'une fonction ou d'une propriété particulière ; il considérait chacun d'eux, et voyait qu'il comporte une subdivision en parties extrêmement nombreuses. Il concluait donc à la multiplicité de sa propre essence. De même pour l'essence de toute chose.

Tantôt, se plaçant à un autre point de vue et prenant une seconde voie, il remarquait que ses organes, bien que multiples, étaient tous joints les uns aux autres, sans aucune séparation, et formaient un tout unique. Ils ne différaient que par la diversité de leurs fonctions, et cette diversité n'était que le résultat de quelque faculté que leur communiquait *l'esprit animal* auquel avaient abouti ses premières recherches. Or, cet *esprit* était *un* en essence ; c'est lui qui constituait l'essence véritable, et tous les organes n'étaient que comme des instruments. Considérée de ce biais, son essence lui apparaissait une. – Passant ensuite à l'ensemble des espèces animales, il voyait que chaque individu d'entre elles est un, considéré de ce point de vue. Puis, examinant une à une ces espèces, par exemple les gazelles, les chevaux, les ânes et les diverses espèces d'oiseaux une à une, il voyait que les individus de chaque espèce se ressemblent par leurs organes externes ou internes, par leurs perceptions, par leurs mouvements et par leurs instincts ; et il ne remarquait entre eux que des différences légères en comparaison de leurs caractères communs. Il en concluait que *l'esprit* appartenant à tous les individus d'une même espèce est une seule et même chose, sans autre différenciation que d'être réparti entre un grand nombre de cœurs ; et que si la totalité de ce qui s'en trouve disséminé dans ces cœurs pouvait être rassemblée et réunie en un seul récipient, tout cela ferait une seule chose ; de même qu'une seule masse d'eau ou de vin répartie entre un grand nombre de récipients, puis rassemblée, n'est toujours, soit à l'état de dispersion, soit à l'état de réunion, qu'une seule et même chose, et la multiplicité n'a fait que survenir en elle par accident, à un certain point de vue. Ainsi considérée, l'espèce entière lui apparaissait une, et la multiplicité des individus qu'elle comprend lui semblait comparable à la multiplicité des membres d'un individu, qui n'est point une multiplicité réelle. Puis évoquant dans sa pensée toutes les espèces animales et les examinant, il voyait qu'elles ont en commun la sensation, la nutrition, le mouvement volontaire dans toutes les directions ; et il savait que ces fonctions sont, parmi les fonctions de l'esprit animal, celles qui lui appartiennent le plus proprement ; tandis que les différences par lesquelles toutes les espèces, bien que semblables par le caractère précédent, se distinguent les unes des autres, n'appartiennent point à l'esprit animal d'une façon rigoureusement propre. Ces réflexions lui firent comprendre que *l'esprit animal*, commun à tout le règne animal, est *un* en réalité, bien qu'il présente d'une espèce à l'autre des

différences légères propres à chacune ; c'est ainsi qu'une même eau, répartie entre plusieurs récipients, peut être plus ou moins froide, bien qu'elle soit toujours, au fond, une seule et même chose ; Toutes les portions de cette eau qui sont au même degré de froid représentent l'état particulier de *l'esprit animal* dans tous les animaux d'une même espèce ; enfin, de même que toute cette eau est une, de même *l'esprit animal* est un bien que la multiplicité soit survenue en lui par accident, à un certain point de vue. Le règne animal tout entier lui apparaissait un lorsqu'il le considérait ainsi.

Il passa ensuite aux diverses espèces de plantes. Il vit que dans chaque espèce végétale les individus de ressemblent par les rameaux, les feuilles, les fleurs, les fruits, les fonctions. Comparant les plantes aux animaux, il reconnut en elles une seule et même chose, à laquelle toutes participent, qui remplit chez elles le rôle de l'esprit chez les animaux, et par laquelle elles sont une. Ainsi, considérant le règne végétal tout entier, il conclut à son unité, parce qu'il constatait dans tout ce règne des fonctions communes : la nutrition et la croissance.

Puis, réunissant par la pensée le règne animal et le règne végétal, il vit que la nutrition et la croissance sont communes à tous les deux. Mais les animaux ont de plus que les plantes la sensibilité, l'intelligence et la locomotion. Parfois, cependant, chez les végétaux, il apparaît quelque chose de semblable, par exemple quand leurs fleurs se tournent vers le soleil, quand leurs racines gagnent dans la direction où elles trouvent des éléments nutritifs, etc.⁹³. En vertu de ces considérations, les plantes et les animaux lui apparurent comme une seule et même chose, parce qu'ils ont en commun une même chose, qui se trouve dans l'un des deux règnes, plus achevée, plus accomplie, et qui, dans l'autre, est entravée par quelque empêchement. C'est comme une même eau divisée en deux parts dont l'une est congelée, l'autre liquide. Il réduisit donc à l'unité les plantes et les animaux.

Ensuite, il considéra les corps dépourvus de sensations, incapables de nutrition et de croissance : pierres, terre, eau, air, flamme. Il voyait que ce sont des corps déterminés en longueur, largeur et profondeur. Ils diffèrent seulement en ce qu'ils sont les uns colorés, les autres incolores, les uns chauds, les autres froids, etc. Il voyait ceux qui sont chauds devenir froids, et ceux qui sont froids, chauds. Il voyait l'eau se transformer en vapeur, et la vapeur en eau ; les choses qui se consomment se transformer en braise, en cendre, en flamme, en fumée, et la fumée, lorsque, dans son mouvement ascendant elle rencontre une voûte de pierre, s'y déposer, et devenir semblable à certaines substances terreuses.

Il lui apparut donc que, vus de ce biais, tous ces corps ne font qu'un en réalité, bien qu'affectés, à un autre point de vue, d'une multiplicité, et qu'il en est de leur multiplicité comme de celle dont sont affectés les animaux et les plantes.

Puis considérant cette chose qui faisait, à ses yeux, l'unité des plantes et des animaux, il vit que c'est un certain corps comme les précédents, étendu en longueur, largeur et profondeur, soit chaud, soit froid, comme l'un quelconque des corps dépourvus de sensation et incapables de nutrition ; elle en diffère par les actes qu'elle produit au moyen des organes animaux ou végétaux, et par là seulement. Mais peut-être ces actes ne lui sont-ils pas essentiels ; peut-être lui sont-ils déferés par quelque autre chose, et s'ils étaient déferés aussi à ces corps, ceux-ci seraient alors pareils à la première. Il la considéra donc en elle-même, indépendamment des actes qui, à première vue, semblent émaner d'elle ; et il vit qu'elle n'est autre chose qu'un de ces corps. Tous les corps lui apparaissaient de la sorte comme une seule chose, qu'ils soient vivants ou inanimés, qu'ils se meuvent ou non, sauf que certains d'entre eux semblent produire des actes au moyen

d'organes ; mais il ne savait si ces actes leur sont essentiels ou s'ils leur sont déferés par une autre chose.

Il ne connaissait jusqu'ici que des corps, et la totalité des êtres, considérés comme il vient d'être dit, lui semblait se réduire à une chose unique, tandis qu'au premier point de vue elle lui apparaissait comme une multitude innombrable et infinie. Il demeura dans cet état d'esprit pendant un certain temps.

§ 10 Les corps: substance et attribut

Puis il examina soigneusement tous ces corps, vivants ou inanimés, dans lesquels il voyait tantôt une seule chose, tantôt une multiplicité infinie ; et il s'aperçut que chacun d'entre eux est indéfectiblement pourvu de l'une des deux substances suivantes : ou bien il tend vers le haut, tels sont la fumée, la flamme, l'air quand il se trouve sous l'eau ; ou bien il tend vers la direction contraire, c'est-à-dire vers le bas, tels sont l'eau, des fragments de terre, des fragments de végétal ou d'animal. Aucun de ces corps ne peut être exempt à la fois de l'un et l'autre de ces deux mouvements, et aucun n'est au repos, à moins qu'il ne soit arrêté par quelque obstacle qui l'empêche de suivre sa voie, comme par exemple une pierre rencontrant dans sa chute un sol résistant qu'elle ne peut traverser ; mais si elle pouvait traverser elle ne laisserait pas, évidemment, de poursuivre sa route. C'est pourquoi, quand tu la soulèves, tu sens qu'elle te résiste⁹⁴ de toute la force avec laquelle elle tend vers le bas et cherche à descendre. De même la fumée, dans son mouvement ascensionnel, va toujours son chemin, à moins qu'elle ne rencontre par exemple une voûte résistante qui l'arrête ; alors elle s'infléchit à droite et gauche, et dès qu'elle n'est plus retenue par la voûte, elle monte à travers l'air, parce que l'air ne peut l'arrêter.

Il voyait, de même, que si on remplit d'air une outre de peau, qu'on la lie et qu'on la plonge ensuite sous l'eau, l'air cherche à monter et résiste à celui qui le maintient sous l'eau, et cela jusqu'à ce que, sortant de l'eau, il ait atteint le lieu naturel de l'air. Alors, il demeure en repos, la résistance et la tendance ascendante qu'il manifestait auparavant disparaissent.

Il chercha s'il trouverait un corps dépourvu, à un moment quelconque, de l'un et de l'autre de ces deux mouvements ou en cas de repos de la tendance à les réaliser. Mais il ne rencontra rien de tel dans les corps qui se trouvaient autour de lui. Il avait entrepris cette recherche dans l'espoir de rencontrer un tel corps, et de saisir ainsi la nature du corps en tant que corps, dépourvu de toutes les propriétés adjointes qui sont la source de la multiplicité.

Lorsqu'il fut las de chercher, et qu'il eut observé les corps les plus pauvres de propriétés sans en trouver un qui ne fût pourvu en quelque façon d'une de ces deux propriétés qu'on appelle pesanteur et légèreté, il se demanda si la pesanteur et la légèreté, appartiennent au corps en tant que corps, ou à titre de propriété surajoutée à la corporéité. Il lui parut que c'était à titre de propriété surajoutée à la corporéité, parce que si elles appartenaient au corps en tant que corps, il ne se trouverait pas un seul corps qui ne les possédât toutes les deux. Or, nous constatons que le pesant n'admet jamais la légèreté, ni le léger la pesanteur. Ce sont là, sans aucun doute, deux sortes de corps, et chacun d'eux possède un attribut qui le singularise par rapport à l'autre, et qui est surajouté à sa corporéité. Cet attribut est ce qui fait que chacun des deux n'est pas l'autre, et sans lui ils ne seraient qu'une seule et même chose à tous égards.

Il lui fut donc évident que l'essence de chacun de ces deux corps, le lourd et le léger, se compose de deux attributs : le premier est ce qui leur appartient en commun, à savoir l'attribut corporéité ; le second est ce qui distingue l'essence de chacun d'eux de celle de l'autre, à savoir, pour l'un la pesanteur, la légèreté pour l'autre, jointes de part et d'autre à l'attribut corporéité : c'est l'attribut par lequel l'un se meut vers le haut, l'autre vers le bas.

Il examina de même tous les corps, soit inanimés soit vivants, et vit que l'essence des uns et des autres est composée de l'attribut corporéité et de quelque autre chose qui s'ajoute à la corporéité, que cette autre chose soit unique ou multiple ; et ainsi les formes⁹⁵ des corps lui appurent dans leur diversité.

Ce fut pour lui la première apparition du monde spirituel, puisque ces formes ne peuvent être saisies par les sens, mais seulement par un certain mode de spéculation intellectuelle. Il lui apparut en particulier que l'esprit animal, logé dans le cœur, et dont il a été question précédemment, doit nécessairement avoir aussi un attribut surajouté à sa corporéité, qui le mette en état d'accomplir ces actes admirables : les diverses espèces de sensations, les diverses opérations représentatives, les diverses sortes de mouvements. Cet attribut est sa forme, la différence spécifique par laquelle il se distingue de tous les autres corps, et c'est lui que les philosophes désignent sous le nom d'âme animale⁹⁶. De même, la chose qui tient lieu aux plantes de la chaleur naturelle aux animaux doit avoir aussi quelque chose qui lui est propre, qui est sa forme, et c'est ce que les philosophes désignent sous le nom d'âme végétative. De même, tous les corps inanimés, c'est-à-dire autres que les animaux et les végétaux, dans le monde de la génération et de la corruption, ont aussi une chose qui leur est propre, grâce à laquelle chacun d'entre eux accomplit sa fonction propre, comme, par exemple, les diverses sortes de mouvements, les diverses espèces de qualités sensibles ; cette chose est la forme de chacun d'eux, et c'est ce que les philosophes appellent une nature.

95

Toujours du pur aristotélisme.

96

L'âme *sensitive*, dans la terminologie aristotélicienne. L. Gauthier fait remarquer ici l'imprécision du vocabulaire d'Ibn Tufayl qui, pour désigner l'âme, emploie plutôt *rûh* (esprit animal, pneuma), tantôt *nafs* (l'âme comme *forme*). Mais le roman permet des « libertés d'exposition » que l'essai doctrinal ne tolérerait pas (cf. le jugement d'Ibn Tufayl lui-même sur son récit in fine, § 22).

§ 11 Les corps: forme, étendue, nature

Lorsqu'il eut ainsi reconnu que l'essence de cet *esprit animal*, qui avait toujours été pour lui un objet de prédilection, est composée de l'attribut corporéité et d'un autre attribut surajouté à la corporéité, et que l'attribut corporéité lui est commun avec tous les autres corps, tandis que par l'autre attribut, ajouté au premier, il se singularise et s'isole, il se désintéressa de l'attribut corporéité et l'écarta, pour s'attacher au second attribut : c'est à lui qu'on donne le nom d'*âme*. Désireux d'en avoir une connaissance exacte, il y appliqua sa réflexion, et débuta, dans cette recherche, par l'examen de tous les corps, non pas en tant qu'ils sont corps, mais en tant qu'ils sont doués de formes auxquelles sont inhérentes certaines propriétés par lesquelles ils se différencient les uns des autres. Il poussa cette étude en la serrant de près. Il vit alors que tous les corps d'un même groupe possèdent en commun une forme dont émanent un ou plusieurs actes. Il vit qu'une division de ce groupe, outre la forme qu'elle possède en commun avec ce groupe, a de plus une autre forme d'où émanent certains actes. Il vit enfin qu'une subdivision de cette division, outre cette première et cette seconde forme, qu'elle possède en commun avec toute cette division, a de plus une troisième forme d'où émanent certains actes. Par exemple, tous les corps terreux, tels que la terre, les pierres, les métaux, les plantes, les animaux, et tous les corps lourds, forment un seul groupe et possèdent en commun une même forme d'où émane le mouvement vers le bas, tant qu'aucun obstacle ne s'oppose à leur descente ; et lorsque, après avoir été mus vers le haut par contrainte, ils sont abandonnés à eux-mêmes, ils se meuvent, en vertu de leur forme, vers le bas. Une division de ce groupe, à savoir les plantes et les animaux, outre qu'elle possède cette forme en commun avec tout le groupe précédent, a de plus une autre forme d'où émanent la nutrition et la croissance. La nutrition consiste en ce que l'être qui se nourrit remplace les particules de son corps qui ont disparu, par l'assimilation à sa propre substance d'une matière appropriée qu'il attire à lui. Quant à la croissance, c'est le mouvement suivant les trois dimensions, toute proportion gardée en longueur, largeur et profondeur. Ces deux fonctions sont communes aux plantes et aux animaux ; elles émanent, sans aucun doute, d'une forme commune aux uns et aux autres ; et cette forme est ce qu'on appelle l'âme végétative. Enfin, une subdivision de cette division, et ce sont proprement les animaux, outre la première et la seconde formes, qu'elle possède en commun avec la division précédente, a de plus une troisième forme d'où émanent la sensation et la locomotion.

Il vit aussi que chaque espèce d'animaux possède un caractère spécifique qui la sépare de toutes les autres espèces et en fait une espèce distincte. Il reconnut que ce caractère lui vient d'une forme qui lui appartient en propre, surajoutée à la notion de la forme qui lui est commune avec tous les autres animaux ; et qu'il en va de même pour chacune des espèces végétales.

Il comprenait que parmi ces corps, perçus par les sens, qui se trouvent dans le monde de la génération et de la corruption, l'essence des uns est composée d'attributs nombreux surajoutés à l'attribut corporéité, celle des autres attributs moins nombreux. Considérant que la connaissance de ce qui est moins nombreux est plus aisée que celle de ce qui est plus nombreux, il se proposa d'abord d'étudier l'essence de la chose qui serait la plus pauvre d'attributs essentiels. Or, il vit que les essences des animaux et des plantes sont toujours composées d'un grand nombre d'attributs, vu la variété de leurs actes ; il différa donc l'examen des formes de ces deux genres. Il vit de même que les parties de terre sont les unes plus simples que les autres ; et il se proposa d'examiner les plus simples qu'il pourrait. Il vit aussi que l'eau est une chose peu complexe, vu le petit nombre d'actes qui émanent de sa forme ; et qu'il en est de même du feu et de l'air. Il lui était déjà venu à l'esprit, auparavant, que ces quatre corps se changent l'un dans l'autre, et qu'ils ont en commun une même chose, qui est l'attribut corporéité ; que cette chose est nécessairement dépourvue des attributs qui distinguent ces quatre corps l'un de l'autre, qu'elle ne saurait donc se mouvoir ni vers le haut ni vers le bas, qu'elle ne saurait être ni chaude ni froide, ni humide ni sèche, parce qu'aucune de ces qualités n'étant commune à tous les corps, aucune ne peut appartenir au corps en tant que corps ; et par conséquent, s'il peut

se trouver un corps dépourvu de toute forme surajoutée à la corporéité, il ne possède aucune de ces qualités et ne saurait avoir aucune qualité qui ne soit commune à tous les corps revêtus de n'importe quelle forme.

Il chercha donc s'il trouverait une qualité commune à la fois à tous les corps, vivants et inanimés ; et il ne trouva rien qui fût commun à tous les corps, sauf la notion, qui se retrouve en tous, de l'étendue à trois dimensions, auxquelles on applique les noms de longueur, largeur, et profondeur. Il reconnut que cette notion appartient au corps en tant que corps. Mais les sens ne lui révélaient l'existence d'aucun corps doué de cette unique propriété, dépourvu de toute notion surajoutée à l'étendue susdite, et totalement dénué de toutes les autres formes. Il se demanda donc si cette étendue à trois dimensions constitue la notion même de corps, sans l'addition d'une autre notion, ou s'il en est autrement ; et il vit que derrière cette étendue il y a une autre notion, qui est ce en quoi existe cette étendue⁹⁷ ; que l'étendue, isolée, ne saurait subsister par elle-même, comme d'ailleurs cette chose qui s'étend ne saurait subsister par elle-même, sans étendue. Il en prit pour exemple certains corps d'ici-bas⁹⁸ perceptibles par les sens, doués de formes, comme l'argile⁹⁹. Il vit que si on lui donne une figure, celle d'une sphère par exemple, elle a une longueur, une largeur et une profondeur déterminées. Si l'on prend ensuite cette même sphère et qu'on lui donne maintenant une figure cubique ou ovoïde, cette longueur, cette largeur et cette profondeur primitives changent, et ont chacune une nouvelle mesure différente de la première. Quant à l'argile, elle demeure identique et sans changement, mais elle doit toujours avoir une longueur, une largeur et une profondeur, quelle qu'en soit la mesure, et il n'est pas possible qu'elle soit dépourvue de ces dimensions. La variabilité de ces dimensions lui montrait qu'elles constituent une notion distincte de l'argile elle-même, l'impossibilité qu'elle en soit totalement dépourvue lui montrait qu'elles font partie de son essence.

Il conclut de ces considérations que le corps en tant que corps est composé essentiellement de deux notions, dont l'une y joue le rôle de l'argile dans la sphère de l'exemple précédent, et l'autre le rôle de la longueur, de la largeur et de la profondeur de la sphère, du cube ou de toute autre figure que peut affecter cette argile : on ne saurait concevoir un corps qui ne soit composé de ces deux notions, et chacune des deux ne peut exister sans l'autre. Celle qui peut changer, prendre maints aspects successifs, et c'est la notion étendue, représente la forme qui se trouve dans tous les corps doués de formes. Celle qui demeure dans le même état, et c'est celle qui correspond à l'argile dans cet exemple, représente la notion de corporéité, qui se trouve dans tous les corps doués de formes ; et cette chose qui correspond à l'argile dans cet exemple, est ce que les philosophes appellent *matière* et *hylé*¹⁰⁰ ; elle est totalement dénuée de formes.

97

Relevons qu'ici l'aristotélisme sous-jacent à l'exposé d'Ibn Tufayl sera, de manière radicale, rejeté par les cartésiens qui feront de l'étendue la substance même des corps (cf. *Méditations* II ; *Principes*, I, 53).

98

C'est-à-dire du monde sublunaire par opposition aux corps célestes (cf. supra note 51, p. 69).

99

... ou comme le morceau de cire de la seconde Méditation cartésienne.

100

Le premier terme utilisé par Ibn Tufayl est *mādda* (matière, étendue), le second *hayūlā* (translittération du grec *hylé*). Ainsi la *chora* platonicienne, ce *lieu*, auquel on pouvait à peine croire (*Timée*, 52 b), qui devenait chez Ibn Sinā « un désert immense » (cf. A.-M. Goichon, op. cit., p. 96), est-elle, pour Ibn Tufayl « totalement dénuée de formes ».

§ 12 L'idée d'un Producteur et l'observation astronomique

Quand il en fut là de ses réflexions, comme il s'était écarté quelque peu des objets sensibles et s'était avancé jusqu'aux confins du monde intelligible¹⁰¹, il fut saisi d'appréhension et du désir de retourner vers les choses du monde sensible, auxquelles il était accoutumé. Il revint donc un peu en arrière et, laissant de côté le corps en soi, chose que la sensation ne perçoit pas et qu'elle ne peut atteindre, il s'attacha aux plus simples des corps sensibles qu'il connaissait : c'étaient les quatre corps qu'il avait examinés déjà. D'abord, il examina l'eau ; et il vit que, laissée dans l'état que demande sa forme, elle manifeste un froid sensible et une tendance à se mouvoir vers le bas. Si elle est échauffée, soit par le feu soit par la chaleur du soleil, le froid l'abandonne d'abord, mais elle conserve la tendance à descendre ; si son échauffement devient considérable, alors elle perd la tendance à se mouvoir vers le bas, elle tend à se mouvoir vers le haut : et elle a perdu entièrement les deux attributs qui émanaient constamment de sa forme. Mais il ne savait rien de sa forme, sinon que ces deux actions émanent d'elle ; que lorsqu'elle les perd, la forme même disparaît, et la forme aqueuse abandonne ce corps, du moment qu'il manifeste des actions dont la nature est d'émaner d'une autre forme ; qu'il survient en lui une autre forme qu'il n'avait pas auparavant, et qu'il émane de ce corps, grâce à cette forme, des actions dont la nature n'est pas d'en émaner tant qu'il possède la première forme.

Or, il savait, en vertu d'un principe nécessaire, que tout ce qui est produit exige un producteur ; et ainsi se dessina en son âme, avec des linéaments généraux et distincts, la notion d'un Auteur¹⁰² de la forme. Puis étudiant successivement, une à une, les formes qu'il connaissait déjà, il vit qu'elles sont toutes produites, et doivent nécessairement avoir une cause efficiente. Il considéra ensuite les essences des formes, et il ne lui parut pas qu'elles fussent rien de plus qu'une disposition du corps à ce que tel acte émane de lui ; par exemple l'eau, lorsqu'elle a subi un échauffement considérable a une disposition, une aptitude à se mouvoir vers le haut, et cette disposition c'est sa forme ; car il n'y a là qu'un corps, plus certaines choses que les sens y perçoivent, lesquelles n'existaient pas auparavant, comme des qualités et des mouvements, et une cause efficiente qui les produit, alors qu'elles n'existaient pas auparavant ; et l'aptitude du corps à certains mouvements à l'exclusion de certains autres, c'est sa disposition et sa forme. Il lui apparut qu'il en était ainsi de toutes les formes. Il voyait donc clairement que les actes émanés d'elle n'appartiennent pas en réalité à ces formes, mais à une cause efficiente qui produit par elles les actes qui leur sont attribués ; et cette idée qui lui apparut est celle qui a été examinée par cette parole de l'Envoyé de Dieu (que Dieu le comble de bénédictions et lui accorde le salut !) : « Je suis l'ouïe par laquelle il entend, et la vue par laquelle il voit »¹⁰³, et dans le livre clair et précis de la Révélation : « Ce n'est pas vous qui les avez tués, c'est Dieu qui les a tués. Ce n'est pas toi [Mohammad] qui as assailli, lorsque tu as assailli, c'est Dieu qui a assailli ».*

Lorsqu'il lui fut ainsi apparue la notion de cette cause efficiente, en une esquisse sommaire et distincte, il lui vint un vif désir de la connaître distinctement. Mais comme il ne s'était jamais séparé du monde sensible, c'est parmi les objets sensibles qu'il se mit à chercher cet agent, et il ne savait pas s'il en

101

Derrière la cosmologie d'Aristote, on retrouve ici les deux mondes platoniciens de *La République*.

102

Ou « cause efficiente » ou « agent » : toujours l'aristotélisme ; mais, en-deçà, aussi le Démiurge de Platon, et, bien au-delà dans le temps, symbole très abaissé des grandes métaphysiques, *l'horloger*, cher à Voltaire.

103

Il s'agit d'un *hadith qodsi*, une parole divine révélée par un prophète, mais ne figurant pas dans le Coran et prononcée par Dieu qui parle à la première personne (G. L.).

existait un seul ou plusieurs. Il passa en revue tous les corps qui se trouvaient autour de lui et qui avaient toujours été l'objet de sa réflexion. Il vit que tous tantôt naissent, tantôt périssent ; et ceux qu'il ne voyait point périr en totalité, il en voyait périr les parties : par exemple l'eau et la terre, dont il voyait les parties périr par le feu. Il voyait l'air, de même, périr par l'intensité du froid, pour devenir eau et glace. De même pour tous les corps qui se trouvaient autour de lui : il n'en voyait aucun qui ne fût produit et qui ne supposât un agent. Aussi les écarta-t-il tous pour tourner son attention vers les corps célestes.

Il en arriva là de ses réflexions vers la fin du quatrième septénaire de son existence, c'est-à-dire à l'âge de vingt-huit ans. Il reconnut que le ciel et tous les astres qu'il contient sont des corps ; car ils sont étendus suivant les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur : aucun n'est dépourvu de ce caractère, et tout ce qui n'est pas dépourvu de ce caractère est corps ; ils sont donc tous des corps.

Il se demanda ensuite si leur étendue est infinie, s'ils se prolongent toujours selon la longueur, la largeur et la profondeur, sans fin, ou bien s'ils sont finis, compris entre des limites où ils s'arrêtent, et au-delà desquelles il ne peut y avoir aucune étendue.

Ce problème ne laissa pas de l'embarasser. Mais bientôt, grâce à la puissance de son intelligence native, à la pénétration de sa pensée, il vit qu'un corps sans limites est une absurdité, une impossibilité, une notion inconcevable. Et il se conforma dans cette manière de voir par des arguments nombreux qui se présentaient à sa pensée.

Il se disait¹⁰⁴ : Ce corps céleste est limité dans la direction où je me trouve, du côté où je l'aperçois. Je n'en saurais douter, puisque je l'atteins par la vue. Quant à la direction opposée à celle-ci, et au sujet de laquelle je puis concevoir un doute, je reconnais également qu'il est impossible qu'il s'y étende à l'infini. J'imagine, en effet, deux lignes, partant toutes les deux de ce côté limité, et cheminant dans la profondeur du corps, sans fin, aussi loin que s'étend le corps lui-même. J'imagine ensuite que de l'une de ces deux lignes on retranche une portion considérable, du côté où cette ligne est limitée, puis qu'on prenne la partie qui reste de cette ligne et qu'on applique l'extrémité où a été faite la coupure sur l'extrémité de la ligne demeurée intacte, en faisant coïncider la ligne dont on a retranché une partie avec la ligne de laquelle on n'a rien retranché. Si maintenant l'esprit suit ces deux lignes dans la direction où on les suppose infinies, ou bien tu trouveras qu'elles se prolongent toujours jusqu'à l'infini sans que l'une des deux soit plus courte que l'autre, et alors celle dont on a retranché une partie sera égale à celle dont on n'a rien retranché, ce qui est absurde ; ou bien elle ne se prolongera pas toujours en même temps que l'autre, elle s'arrêtera et restera en route, cessant de suivre l'autre dans son développement ; elle sera donc finie ; et si alors on lui ajouta de nouveau la longueur dont le retranchement, au début, l'avait rendue finie, cette ligne totale sera finie ; et elle ne sera pas plus courte que l'autre ligne à laquelle rien n'a été retranché, ni plus longue qu'elle : elle lui sera égale. Or, celle-ci est finie : celle-là sera donc finie ; et le corps dans lequel on peut mener ces lignes est fini. Mais dans tout corps on peut mener ces lignes. Donc, si nous supposons un corps infini, nous supposons un non-sens, une absurdité.

Lorsque, grâce à l'excellence de son intelligence native, qui s'était avisée d'un pareil argument, il eut acquis la certitude que le corps céleste est fini, il voulut savoir quelle en est la figure et comment il est limité par les surfaces qui le terminent. Il examina d'abord le soleil, la lune et les autres astres. Il vit qu'ils se lèvent tous du côté de l'orient et se couchent du côté de l'occident. Il voyait ceux d'entre eux qui passent au zénith décrire un cercle plus grand, et ceux qui en sont éloignés vers le nord ou vers le sud décrire un cercle

plus petit, les plus éloignés décrivant un cercle plus petit que les plus proches, de sorte que les plus petits des cercles sur lesquels se meuvent les astres sont deux cercles dont l'un a pour centre le pôle sud, à savoir le cercle de l'étoile Sohail¹⁰⁵, et l'autre a pour centre le pôle nord à savoir le cercle des deux Farqad¹⁰⁶. Comme il habitait sous la ligne de l'équateur, ainsi que nous l'avons dit au début, les plans de tous ces cercles étaient perpendiculaires au plan de son horizon, et disposés symétriquement du côté du sud et du côté du nord ; et il voyait à la fois les deux pôles. Il observait que quand une étoile se lève sur un grand cercle et une autre sur un petit, si leurs levers sont simultanés, leurs couchers le sont aussi, et que cela se reproduit pour toutes les étoiles, à tous les moments. Il en conclut que le ciel est une figure sphérique. Il se confirmait dans cette conviction en voyant le soleil, la lune et tous les autres astres revenir à l'orient, après avoir disparu à l'occident ; et aussi en constatant qu'ils apparaissaient à sa vue avec la même grandeur à leur lever, au milieu de leur course et à leur coucher. Or, si leur mouvement n'était point circulaire, ils se présenteraient sans aucun doute à sa vue plus rapprochés à un moment qu'à un autre ; et s'il en était ainsi, leurs dimensions et leurs volumes apparents varieraient : il les verrait, quand ils seraient proches, plus volumineux que lorsqu'ils seraient éloignés.

Puisqu'il n'en était rien, la sphéricité du ciel lui était démontrée.

Il continua d'observer le mouvement de la lune et vit qu'il était dirigé d'occident en orient, qu'il en est de même de ceux des planètes, et il parvint à connaître une grande partie de la science du ciel. Il découvrit que les mouvements des astres ne peuvent s'expliquer que par un certain nombre de sphères, contenues toutes en une seule, qui est la plus élevée, et qui fait tourner toutes les autres d'orient en occident, dans l'espace d'un jour et une nuit. Il serait trop long de détailler les découvertes qu'il fit successivement dans cette science. Tout cela est exposé dans les livres¹⁰⁷, et pour le but que nous nous proposons il n'en faut pas plus que ce que nous avons rapporté.

Parvenu à ce degré de science, il reconnut que la sphère céleste tout entière, avec tout ce qu'elle comprend, est comme un objet unique dont les parties forment un tout continu¹⁰⁸ ; que tous les corps qu'il avait autrefois examinés, comme la terre, l'eau, l'air, les plantes, les animaux, et autres de même nature, y sont intégralement contenus, qu'aucun ne peut être en dehors d'elle ; que dans son ensemble, elle est tout à fait semblable à un individu d'entre les animaux¹⁰⁹ : les astres brillants qui s'y trouvent répondent aux sens de l'animal ; les diverses sphères qu'elle contient, ajustées l'une à l'autre, en représentent les membres ou organes ; enfin, ce qui constitue, dans la concavité de cette sphère, le monde de la génération et de la corruption, joue le rôle qu'ont dans le ventre de l'animal les divers excréments et humeurs, dans lesquels assez souvent se forment aussi des animaux comme dans le macrocosme¹¹⁰.

105

Canope, alpha de la constellation australe du navire Argo (G. L.).

106

Les deux veaux (les deux étoiles brillantes bêta et gamma du quadrilatère de la petite Ourse opposées à la queue, et qu'on appelle aussi *les deux gardes* de la petite Ourse) (G. L.).

107

Avec Hayy on a bien affaire à un *philosophe autodidacte* qui retrouve, seul, la science contenue dans les livres.

108

Impossibilité de l'existence du vide (G. L.).

109

Encore un thème aristotélicien dont la première formulation se rencontre déjà chez Platon (cf. *Timée*, 30 b et 92 c : le Monde – Ciel comme Vivant sensible).

110

Lorsqu'il eut compris que ce tout est en réalité comme un seul individu, lorsqu'il eut saisi dans leur unité ses multiples parties en se plaçant à un point de vue semblable à celui d'où il avait saisi dans leur unité les corps situés dans le monde de la génération et de la corruption, il se demanda si le monde, dans son ensemble, est une chose qui ait commencé d'être après qu'elle n'était point, et qui, du néant, ait surgi à l'existence, ou bien une chose qui n'ait jamais laissé d'exister dans le passé et qui n'ait été aucunement précédée du néant. Cette question le laissa perplexe et aucune des deux thèses ne l'emporta sur l'autre dans sa pensée¹¹¹. Car, lorsqu'il s'attachait à la doctrine de l'éternité, bien des objections l'arrêtaient, tirées de l'impossibilité d'une existence illimitée, et semblable au raisonnement par lequel il avait reconnu l'impossibilité de l'existence d'un corps sans limites. En outre, il voyait que le monde n'est pas exempt d'accidents produits, et qu'il ne peut leur être antérieur ; or, ce qui ne peut être antérieur aux accidents produits est aussi produit. – Mais de même lorsqu'il s'attachait à la doctrine de la production, d'autres difficultés l'arrêtaient.

Il voyait que la notion d'une production du monde succédant à sa non-existence ne peut se concevoir que si l'on se représente un temps antérieur à lui ; mais le temps fait partie intégrante du monde et il en est inséparable ; donc on ne peut concevoir le monde plus récent que le temps. Il se disait encore : « Si le monde est produit, il a eu nécessairement un producteur. Mais ce producteur qui l'a produit, pourquoi l'a-t-il produit à tel moment et non auparavant ? Serait-ce parce qu'il lui est survenu du dehors quelque chose de nouveau ? Mais il n'existait rien d'autre que lui. Ou parce qu'un changement s'est produit en lui-même ? Mais alors, qu'est-ce qui aurait produit ce changement ? – Il ne cessa de réfléchir à cette question pendant plusieurs années, et les arguments s'opposaient dans son esprit, sans que l'une des deux thèses l'emportât sur l'autre.

On pensera d'autant plus volontiers à Leibniz et au sort qu'il fera à cette remarque (cf. *Monadologie*, 66-70 et aussi, pour un rapprochement plus élaboré, *Discours de métaphysique*) qu'il connaissait le roman philosophique d'Ibn Tufayl et louait « l'excellent livre du philosophe autodidacte que M. Pococke a publié de l'arabe » (cf. L. Gauthier, éd. du Roman, p. 61, n 5). Plus généralement on retrouvera, ici encore, ce mépris du monde cher aux traditions théologiques et spiritualistes qui trouvèrent dans Platon, qu'il s'agisse de l'Orient ou de l'Occident, leur premier idéologue.

Doctrine de la création du monde : celle de Ghazali et des théologiens, déjà exposée par Platon (cf. *Timée*) ; doctrine de l'éternité du monde : celle des *falâsifa*, issue d'Aristote. La discussion des deux doctrines tenait une grande place dans la pensée arabe, cf. notamment les 10 premiers débats du *Tahafot* d'Ibn Roshd (voir *Averroes tahafut al-tahafut*, trad. angl. De Simon Van Den Bergh, Tome I, Londres 1954).

Dans un autre contexte, on évoquera la première antinomie kantienne (cf. *Critique de la raison pure*, P.U.F., p. 338 sq), sans oublier cependant, comme le signale L. Gauthier (op. cit., p. 62, note 2), qu'en ce qui concerne l'espace Ibn Tufayl admet, avec tous les *falâsifa*, la doctrine aristotélicienne de la non-infinité du monde (ce qui n'est le cas ni de Kant, ni de la tradition occidental-chrétienne).

§ 13 L'Auteur de l'Univers et ses attributs

Alors, las de cette recherche, il se mit à examiner les conséquences qui découlent de chacune des deux thèses, pensant que peut-être ces conséquences seraient identiques. – Et il vit, en effet, que s'il supposait le monde produit, surgi à l'existence en succédant au néant, il résultait de là nécessairement qu'il ne peut avoir surgi à l'existence de lui-même ; qu'il lui a fallu un auteur pour l'y faire surgir. Et cet auteur ne peut être atteint par aucun des sens. Car, s'il était atteint par un sens, il serait un corps ; s'il était un corps, il ferait partie du monde, il aurait été produit et aurait eu besoin d'un producteur ; et si ce second producteur était aussi un corps, il aurait eu besoin d'un troisième producteur, ce troisième d'un quatrième, et ainsi de suite à l'infini¹¹². Le monde exige donc un auteur qui ne soit pas un corps. S'il n'est pas un corps, il ne saurait être atteint par aucun sens, car les cinq sens n'atteignent que les corps ou ce qui est inséparable des corps. S'il ne peut être senti, il ne peut pas non plus être imaginé, car l'imagination n'est que l'évocation des formes des choses sensibles après la disparition de ces choses. En outre, s'il n'est pas un corps, toutes les qualités des corps lui répugnent ; et la première des qualités des corps est l'étendue en longueur, largeur et profondeur : il en est donc exempt, ainsi que de toutes les qualités corporelles qui suivent de cet attribut. Enfin, s'il est l'auteur du monde, sans aucun doute, il a pouvoir sur lui et il en possède la connaissance. « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? Il est le Sagace, le Savant »*. – De même, admettait-il que le monde est éternel dans le passé, qu'il a toujours été tel qu'il est, et que le néant ne l'a point précédé, il en résultait nécessairement que son mouvement est prééternel, sans commencement, puisqu'il n'a pas été précédé d'un repos à la suite duquel il aurait commencé. Mais tout mouvement exige nécessairement un moteur ; et le moteur doit être ou bien une force répandue dans un corps, soit dans le corps doué de mouvement spontané, soit dans un autre corps extérieur au premier, ou bien une force qui n'est pas répandue et dispersée dans un corps.

Or toute force répandue en un corps, dispersée en lui, est divisée par la division de ce corps, doublée par sa duplication. Par exemple, la pesanteur dans la pierre qu'elle meut vers le bas : si la pierre est divisée en deux parties égales, sa pesanteur est divisée en deux parties égales ; si on ajoute à la première une seconde pierre semblable, la pesanteur s'augmentera d'une pesanteur égale à elle-même ; s'il se peut que la pierre augmente toujours, à l'infini, cette pesanteur augmentera à l'infini ; et si la pierre arrive à une certaine grandeur et s'y arrête, la pesanteur aussi arrivera à une certaine grandeur et s'y arrêtera. Mais il a été démontré que tout corps est indubitablement fini ; par conséquent toute force résidant en un corps est indubitablement finie. Si donc nous trouvons une force qui produise une action infinie, c'est une force qui ne réside point en un corps. Or, nous trouvons que la Sphère céleste se meut toujours, d'un mouvement sans fin et ininterrompu, puisque nous admettons qu'elle est prééternelle, sans commencement. Il résulte de là nécessairement que la force qui la meut n'est point dans le corps qui la constitue, ni dans un corps extérieur à elle ; cette force appartient donc à une chose étrangère aux corps, et à laquelle ne peut être attribuée aucune des qualités corporelles. Mais il avait déjà reconnu, au cours de ses premières méditations sur le monde de la génération et de la corruption, que chaque corps tient sa vérité essentielle de sa forme seule, qui est la disposition de ce corps à certains mouvements ; que la réalité qu'il tient de sa matière est une réalité inconsistante, pour ainsi dire insaisissable. Par conséquent le monde entier tient seulement sa réalité de sa disposition à recevoir l'impulsion de ce moteur exempt de matière, de qualités corporelles, de tout ce qui est accessible au sens ou à l'imagination ; et si ce moteur est l'auteur des divers mouvements du ciel, qu'il produit par une action invariable, continue, indéfectible, sans aucun doute il a pouvoir sur eux et les connaît. – Il arriva donc par cette voie au même résultat que par la première, sans que le doute dans lequel il était,

C'est l'impasse de l'*ekptōsis eis apeiron* (régression à l'infini) déjà dénoncée par les Sceptiques grecs.

touchant la prééternité du monde ou sa production, eût été pour lui un obstacle : les deux thèses établissaient également l'existence d'un Auteur incorporel, qui n'est ni joint à aucun corps ni séparé d'aucun corps, ni à l'intérieur ni à l'extérieur d'aucun corps, car jonction et séparation, intériorité et extériorité, ne sont que des déterminations des corps, et il en est exempt.

La matière, dans tout corps, ayant besoin de la forme, puisqu'elle ne subsiste que par la forme et ne posséderait sans elle aucune réalité, et la forme ne tenant son existence que de cet Auteur, il comprit que toutes les choses qui existent ont besoin, pour exister, de cet Auteur, et qu'aucune d'entre elles ne peut subsister que par lui : il est leur cause, et elles sont ses effets, soit qu'elles aient passé à l'existence après avoir été précédées du néant, soit qu'elles n'aient point eu de commencement dans le temps et que le néant ne les ait nullement précédées ; car dans l'un et l'autre cas elles sont causées, elles ont besoin d'un Auteur et dépendent de Lui pour l'existence : s'il ne durait pas, elles ne dureraient point ; s'il n'existait pas, elles n'existeraient point ; s'il n'était pas éternel, elles ne seraient point ; tandis qu'en son essence, il peut se passer d'elles et ne participe point d'elles.

Et comment n'en serait-il pas ainsi ? Il a été démontré, en effet, que sa force, sa puissance, est infinie ; que tous les corps au contraire sont finis, limités, ainsi que tous ce qui leur est inhérent ou en dépend d'une manière quelconque. Par conséquent le monde entier, avec tout ce qu'il contient, « cieus, terre, et tout ce qui est entre eux »*, est son œuvre, sa création, et lui est postérieur ontologiquement¹¹³, même s'il ne lui est pas postérieur chronologiquement. De même si, prenant un corps dans ta main fermée, tu la déplaces, ce corps se meut, nécessairement, suivant le déplacement de ta main, d'un mouvement qui est postérieur à celui de ta main au point de vue ontologique, bien qu'il ne lui soit point postérieur au point de vue chronologique, les deux mouvements commençant en même temps. De même aussi, le monde entier est un effet et une création, en dehors du temps, de cet Auteur « qui n'a qu'à commander lorsqu'il veut une chose, en lui disant : « Sois », et elle est »*.

Ayant reconnu que toutes les choses existantes sont son œuvre, il les examina désormais d'un autre point de vue, pour y trouver des exemples de la puissance de leur Auteur, pour y admirer sa merveilleuse industrie, sa subtile sagesse et sa science profonde. Il découvrit dans les moindres choses qui existent, sans parler des plus grandes, des marques de sagesse, un art prodigieux, qui le confondirent d'admiration ; et il tint pour indubitable que cela ne pouvait être que l'œuvre d'un Auteur souverainement parfait, et même au-dessus de la perfection¹¹⁴, « à qui n'échappe pas le poids d'un corpuscule dans les cieus ou sur la terre, ni rien qui soit plus petit ou plus grand »*. Il examina attentivement toutes les espèces animales pour voir la structure qu'il a donnée à chacune, et l'usage qu'il l'a instruite à en faire. Car s'il n'avait pas enseigné à chaque animal à faire usage des membres et organes dont il l'a pourvu en vue des divers avantages qu'ils sont destinés à procurer, l'animal n'en tirerait aucun profit et ils lui seraient à charge. Il connut ainsi qu'il était le plus généreux des généreux, le plus miséricordieux des miséricordieux. Et chaque fois qu'il voyait dans l'univers une chose de beauté, d'éclat, de perfection, de puissance, ou d'une supériorité quelconque, il reconnaissait en elle, après réflexion, une émanation de cet Auteur, un effet de son existence et de son action.

113

Qui concerne l'être en tant que tel par opposition notamment à la connaissance des phénomènes ; entendre ici : « par essence ».

114

Idee platonicienne (cf. *République* et hiérarchie des êtres dans le *Philèbe*) à laquelle le néoplatonisme donnera une considérable extension (cf. le plotinisme et sa direction mystique, si proche souvent des vues développées par Ibn Tufayl dans son *Roman*).

Il comprit donc que ce qu'il possède dans son essence est plus grand que tout cela, plus parfait, plus achevé, plus beau, plus éclatant, plus durable, sans proportion avec tout le reste. Il ne cessa de rechercher toutes les formes de perfection ; et il vit que toutes lui appartiennent, découlent de lui, et qu'il en est plus digne que tous les êtres qui en sont doués en dehors de lui.

Il rechercha d'autre part toutes les formes de défektivité, et vit qu'il en est exempt et affranchi. Comment n'en serait-il pas exempt ? La notion de défaut est-elle autre que celle de pur non-être, ou de ce qui se rattache au non-être ? Et comment le non-être aurait-il quelque lien ou quelque mélange avec Celui qui est l'Être pur, l'Être dont, par essence, l'existence est nécessaire, qui donne à tout être existant l'existence que cet être possède, hors duquel il n'y a pas d'existence, qui est l'Existence, la Perfection, la Plénitude, la Beauté, la Splendeur, la Puissance, la Science, qui est Lui ? « Tout est périssable excepté sa Face »^{115*}.

Il en était arrivé à ce degré de science vers la fin du cinquième septénaire de sa vie, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans¹¹⁶. L'intérêt qu'il éprouvait maintenant pour cet Auteur s'était enraciné en son cœur si profondément, qu'il ne lui laissait plus le loisir de penser à autre chose que Lui ; il négligeait l'étude et les recherches auxquelles il s'était livré sur les êtres de l'univers. Il en vint à ce point qu'il ne pouvait laisser tomber sa vue sur quoi que ce fût sans y apercevoir sur-le-champ des marques d'industrie, et sans reporter aussitôt sa pensée sur l'ouvrier en laissant de côté l'ouvrage. Si bien qu'il se portait vers lui avec ardeur, et que son cœur se dégageait entièrement du monde sensible, pour s'attacher au monde intelligible.

115

On pensera, pour le commentaire de ce § 13, aux preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie classique occidentale (on pourra, entre autres comparaisons, rapprocher de l'itinéraire cartésien de la *Méditation III^{ème}* à la *Méditation IV^{ème}*, début : l'erreur comme non-être).

116

Rapprocher encore de Platon qui fixe à la trentaine passée l'accès à la dialectique (*République* VII, 537 d et 539 a) et à la cinquantaine le moment « d'ouvrir l'œil de l'âme vers l'être qui donne la lumière à toute chose » (id., 540 a).

§ 14 De la connaissance de Dieu

Lorsqu'il eut acquis la connaissance de cet être stable, dont l'existence n'a pas de cause, et qui est cause de l'existence de toutes les choses, il voulut savoir par quoi il avait acquis cette connaissance, par quelle faculté il percevait cet être. Il passa en revue tous ses sens, l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le toucher, et vit qu'ils ne perçoivent tous que des corps, ou ce qui réside dans des corps : l'ouïe ne perçoit que les sons lesquels résultent des ondulations de l'air qui se produisent lorsque les corps s'entrechoquent ; la vue ne perçoit que les couleurs ; l'odorat les odeurs ; le goût les saveurs ; le toucher les températures, la dureté et la mollesse, le rugueux et le lisse ; de même, la faculté imaginative n'atteint que ce qui a longueur, largeur et profondeur. Tous ces objets de perception sont des propriétés des corps ; et les sens ne peuvent rien percevoir d'autre, parce qu'ils sont des facultés répandues dans des corps, et divisibles suivant leur division : aussi ne perçoivent-ils que des corps susceptibles de division. Car une telle faculté, soit sensitive soit imaginative, se trouvant répandue dans une chose divisible, il est hors de doute que lorsqu'elle saisit un objet, cet objet est divisé suivant les divisions de la faculté elle-même. Et par conséquent, toute faculté répandue dans un corps ne saisit que des corps ou ce qui réside dans des corps.

Or, il était déjà établi que cet Être nécessaire est absolument exempt de qualités corporelles ; il ne saurait donc être perçu que par quelque chose qui ne soit ni un corps, ni une faculté répandue dans un corps, ni une dépendance des corps à un titre quelconque, qui ne soit ni intérieur ni extérieur aux corps, ni joint aux corps, ni séparé des corps. Il lui était dès lors évident qu'il percevait cet Être par sa propre essence, et qu'il en avait la notion gravée en lui ; d'où il concluait que sa propre essence, par laquelle il le percevait, était une chose incorporelle, à laquelle ne convenait aucune des qualités des corps ; que toute la partie extérieure et corporelle qu'il percevait dans son être n'était point sa véritable essence, et que sa véritable essence ne consistait que dans cette chose par laquelle il percevait l'Être nécessaire¹¹⁷.

Lorsqu'il sut que son essence n'était pas cet assemblage corporel qu'il percevait par les sens et dont sa peau formait l'enveloppe, il n'eut plus qu'un dédain absolu pour son corps, et se mit à réfléchir à cette noble essence par laquelle il percevait cet Être noble et nécessaire. Il se demanda si cette noble essence pouvait périr, ou se corrompre et se dissoudre, ou bien si elle était d'éternelle durée. Or, il vit que la corruption, la dissolution, est un apanage des corps, et consiste en ce qu'ils se dépouillent d'une forme pour en revêtir une autre : par exemple, quand l'eau devient air et quand l'air devient eau, quand les plantes deviennent terre ou cendre et quand la terre devient plante ; car telle est la notion de corruption. Mais une chose qui n'est point corps, qui n'a pas besoin de corps pour subsister, qui est complètement étrangère à la corporalité, sa corruption ne peut se concevoir en aucune façon.

Lorsqu'il eut acquis la certitude que son essence véritable ne pouvait se corrompre, il voulut savoir quelle serait sa condition quand elle aurait abandonné le corps et en serait affranchie. Mais il s'était convaincu déjà qu'elle ne l'abandonne que lorsqu'il ne lui convient plus comme instrument. Il examina donc successivement toutes les facultés perceptives, et vit que chacune d'entre elles est tantôt percevante en puissance et tantôt percevante en acte. Par exemple l'œil, pendant qu'il est fermé ou qu'il se détourne de l'objet visuel, est percevante en puissance : percevante en puissance signifie qu'il ne perçoit point en ce moment, mais qu'il peut percevoir dans l'avenir ; lorsque au contraire il est ouvert et tourné vers l'objet visuel, il est percevante en acte : percevante en acte signifie qu'en ce moment il perçoit. De même, chacune de ces facultés peut être en puissance et peut être en acte. Si l'une quelconque de ces facultés n'a jamais perçu

en acte, tant qu'elle demeure en puissance elle ne désire point la perception de son objet propre, car elle n'en a encore aucune notion ; par exemple chez l'aveugle de naissance. S'il lui est arrivé de percevoir en acte, puis, qu'elle soit redevenue puissance, tant qu'elle demeure en puissance elle désire la perception en acte, parce qu'elle connaît désormais cet objet perceptible, s'est attachée à lui et a du penchant pour lui ; telle est une personne qui, après avoir vu clair, est devenue aveugle : elle désire sans cesse revoir les objets visibles. Plus grande est la perfection, la splendeur, la beauté de l'objet perceptible, plus grand aussi est le désir qu'il inspire, et plus vive la douleur que cause sa perte. C'est pourquoi la douleur de celui qui perd la vue après en avoir joui est plus vive que la douleur de celui qui perd l'odorat, car les objets perçus par la vue sont plus parfaits et plus beaux que les objets perçus par l'odorat. Si donc, parmi les choses, il s'en trouve une dont la perfection est infinie, dont la beauté, la splendeur, soient sans bornes, qui soit au-dessus de la perfection, de la beauté, de la splendeur, une chose telle qu'il n'existe nulle perfection, nulle beauté, nulle splendeur, nul attrait qui ne vienne d'elle, qui n'émane d'elle, celui qui perdrait la perception d'une telle chose après l'avoir connue, celui-là, sans aucun doute, pendant tout le temps qu'il en serait privé, éprouverait des souffrances infinies ; et aussi, celui qui la percevrait continuellement éprouverait une volupté ininterrompue, une félicité suprême, une joie, une allégresse infinie.

Or, il avait déjà la certitude que l'Etre nécessaire possède tous les attributs de la perfection, tandis que les attributs de la défektivité lui sont étrangers et qu'il en est exempt. Il était certain, aussi, que la chose par laquelle il arrivait à le connaître n'est pas semblable aux corps, et ne périt pas du fait qu'ils périssent. Il tira de là les conclusions suivantes : quand celui qui possède une pareille essence apte à une pareille perception se sépare du corps par la mort, il se trouve dans l'un des trois cas suivants :

- Ou bien, antérieurement, pendant qu'il se servait du corps, il n'a acquis aucune notion de cet Etre nécessaire, ne s'est jamais uni à lui, n'en a point entendu parler. En ce cas, lorsqu'il est séparé du corps, il ne désire point cet Etre et ne souffre pas d'en être privé ; quant aux facultés corporelles, elles disparaissent toutes du fait de la disparition du corps : elles ne désirent donc plus les objets requis par ces facultés, n'ont plus d'inclination pour eux, ne souffrent pas d'en être privées. C'est là la condition de toutes les brutes, dépourvues de raison, qu'elles revêtent ou non la forme humaine.

- Ou bien, antérieurement, pendant qu'il se servait du corps, il a acquis la notion de l'Etre, il a connu sa perfection et sa beauté, mais il s'est détourné de lui pour suivre ses passions, et la mort l'a surpris en cet état. En ce cas, il est privé de la vision intuitive, mais il en éprouve un désir ardent, et il demeure dans un long tourment, dans des souffrances infinies, soit qu'il doive être délivré de ces maux après une longue épreuve et recouvrer l'intuition de ce qui faisait l'objet de son désir, soit qu'il doive demeurer dans ses tourments pendant une éternelle durée, selon la disposition qu'il avait, pendant sa vie corporelle, pour l'une ou l'autre de ces deux destinées.

- Ou bien il a acquis la notion de cet Etre nécessaire avant de se séparer du corps, il s'est tourné vers lui tout entier, s'appliquant à méditer sur sa gloire, sa beauté, sa splendeur, et il ne s'est point détourné de lui jusqu'à ce que la mort l'ait surpris en état de contemplation et d'intuition actuelle¹¹⁸. En ce cas, séparé du corps, il demeure dans une volupté infinie, dans une félicité, une allégresse, un contentement perpétuel, parce que l'intuition qu'il a de cet Etre nécessaire est ininterrompue, parce que cette intuition est limpide, sans mélange, et il est délivré de toutes les choses sensibles requises par ces facultés corporelles, choses qui, par rapport à cet état, ne sont que douleurs, maux et obstacles.

Il lui fut dès lors constant que sa perfection essentielle et sa félicité consistaient dans la vision intuitive de cet Etre nécessaire, perpétuelle et toujours en acte, ininterrompue, fût-ce pendant la durée d'un

clin d'œil, afin que, la mort le surprenant en état d'intuition actuelle, sa félicité continuât, sans mélange de douleur.

§ 15 L'homme, être unique

Alors il se demanda comment il pourrait parvenir à la continuité de cette vision en acte, de façon qu'il ne lui arrivât jamais de s'en détourner. Il attachait sa pensée à cet Etre pendant un moment ; mais bientôt quelque objet sensible venait s'offrir à sa vue, le cri d'un animal frappait son oreille, une image se présentait à son esprit ; ou bien il éprouvait une douleur dans un membre, il ressentait la faim, la soif ou le froid, ou la chaleur, ou il avait besoin de se lever pour évacuer ses excréments. Alors, troublé dans sa méditation et sorti de l'état où il se trouvait, il ne parvenait qu'à grand peine à se remettre dans cet état d'intuition ; et il craignait de voir la mort fondre sur lui à l'improviste, pendant qu'il était en état de distraction, et de tomber ainsi dans le malheur éternel, dans la douleur de la séparation.

Cette situation lui était pénible, et il n'en pouvait trouver le remède. Il se mit à passer en revue toutes les espèces d'animaux, observant leurs actions et leurs occupations, dans l'espoir de découvrir chez certains d'entre eux la notion de cet Etre et un effort vers lui, et apprendre d'eux quelque chose qui serait cause de son salut. Mais il les vit tous occupés seulement à se procurer leur nourriture, à satisfaire l'envie de manger, l'envie de boire, l'appétit sexuel, à chercher l'ombre ou la chaleur, et absorbés par ces divers soins nuit et jour, jusqu'au moment de leur mort, jusqu'au terme de leur existence ; il n'en voyait aucun s'écarter de ce programme, ni se livrer jamais à une autre occupation. Il en conclut qu'ils ne connaissent pas ce Etre, qu'ils n'ont aucun désir de lui, aucun souci de la connaître, et qu'ils tendent tous au néant ou à un état semblable au néant.

Lorsqu'il eut porté ce jugement sur les animaux, il comprit qu'il s'appliquait à plus forte raison aux plantes, puisque les plantes n'ont qu'en partie les perceptions qu'ont les animaux : si donc le mieux doué de perception n'atteint pas à cette connaissance, le moins bien doué de perception est moins capable encore d'y atteindre. D'autant qu'il voyait toutes les actions des plantes se borner à la nutrition et à la reproduction.

Ensuite, il considéra les astres et les sphères. Il vit qu'ils ont tous des mouvements réglés et accomplissent leur course suivant certaines lois ; qu'ils sont transparents et brillants, inaccessibles au changement et à la corruption. Il lui parut fortement probable qu'ils ont, outre leur corps, des essences connaissant cet Etre nécessaire, et que ces essences intelligentes ne sont ni des corps, ni imprimés dans des corps. Et comment n'auraient-ils point de telles essences, étrangères à la corporalité, lorsqu'il en avait une, lui qui était si faible et qui avait tant besoin des choses sensibles ! Car il faisait partie des corps corruptibles et cependant, malgré son infirmité, il n'en avait pas moins une essence étrangère aux corps et corruptible. Il conclut donc que les corps célestes sont à plus forte raison dans le même cas, qu'ils connaissent cet Etre nécessaire et qu'ils en ont éternellement une intuition actuelle, parce que rien d'analogue aux empêchements qui venaient interrompre la continuité de son intuition, à lui, et qui provenaient de l'intervention des objets sensibles, ne se rencontre dans les corps célestes.

Alors, il se demanda pourquoi, seul entre toutes les espèces animales, il avait le privilège de cette essence qui le rendait semblable aux corps célestes.

Or, il s'était assuré précédemment, à propos des quatre éléments et de la transformation des uns dans les autres, que de tout ce qui est à la surface de la terre rien ne conserve sa forme, mais que la génération et la corruption s'y succèdent indéfiniment ; que la plupart de ces corps sont mélangés, composés de choses contraires, et c'est pourquoi ils tendent vers la corruption ; qu'il ne s'en trouve aucun de pur, et que ceux qui se rapprochent de la pureté, de l'absence de mélange et de l'adultération, sont très peu sujets à la corruption,

comme l'or et l'hyacinthe¹¹⁹. Or, les corps célestes sont simples, purs ; par suite, ils ne sauraient être sujets à la corruption, et les formes ne s'y succèdent point.

Il avait aussi la certitude que, parmi tous les corps qui sont dans le monde de la génération et de la corruption, il en est dont l'essence se compose d'une seule forme ajoutée à la notion de corporéité : ce sont les quatre éléments ; et il en est d'autres dont l'essence se compose de plusieurs formes, comme les plantes et les animaux.

Or, une chose dont l'essence est composée d'un plus petit nombre de formes a des actes moins nombreux, elle est plus éloignée de la vie ; et si elle se trouve complètement dépourvue de forme, elle n'a aucun accès à la vie, elle est dans un état semblable au néant. Celles dont l'essence se compose de formes plus nombreuses ont des actes plus nombreux et sont mieux en mesure d'accéder à la vie ; et si cette forme est de telle sorte qu'elle ne puisse, par aucun moyen, être séparée de la matière à laquelle elle est exclusivement affectée, alors la vie est au plus haut point manifeste, durable et intense. La chose complètement dépourvue de forme, c'est la *Hylè*, la matière ; elle n'a aucune vie, elle est semblable au néant. Ce qui est constitué par une seule forme, ce sont les quatre éléments, qui sont au plus bas degré de l'existence dans le monde de la génération et de la corruption ; c'est d'eux que sont composées les choses douées de plusieurs formes. Mais ces éléments ont une vie extrêmement faible, puisqu'ils ne se meuvent que d'un seul mouvement ; et ils ont une vie faible, c'est parce que chacun d'entre eux a un contraire manifestement opposé, qui contrecarre sa tendance naturelle et s'efforce de lui ôter sa forme ; ce qui fait que son existence manque de stabilité et que sa vie est faible. La vie des plantes a plus de force que celle des éléments ; et celle des animaux se manifeste encore davantage. En voici la raison. Lorsque, dans un de ces composés, la nature d'un des éléments domine, celui-ci, en vertu de sa force dans le composé, l'emporte sur les natures des autres éléments, neutralise leurs forces, et le composé, recevant le caractère de l'élément dominant, n'est apte par suite qu'à une vie rudimentaire, comme cet élément lui-même n'est apte qu'à une vie rudimentaire, et débile. Lorsque, au contraire, dans un de ces composés, la nature d'aucun des éléments ne domine, alors les éléments s'y font équilibre exactement, aucun d'eux ne neutralise la force d'un autre plus que la sienne propre n'est neutralisée par lui, et les actions qu'ils exercent les uns sur les autres sont équivalentes, aucun élément ne manifeste la sienne, dans le composé, à un degré supérieur, aucun ne le domine, et ce composé, loin de ressembler à l'un des éléments, est comme si sa forme n'avait pas de contraire ; par suite, il se trouve apte à la vie. Plus cet équilibre est compensé, parfait, éloigné du déséquilibre, plus aussi le composé est éloigné d'avoir un contraire et plus sa vie est parfaite.

Or, comme l'esprit animal, qui a pour siège le cœur, réalise un haut degré d'équilibre, car il est plus subtil que la terre et l'eau, plus épais que le feu et l'air, il tient le milieu même, aucun des éléments ne s'oppose à lui d'une opposition manifeste, et il est disposé, par conséquent, à la forme de l'animalité.

Il vit que de ces prémisses résultaient nécessairement les conséquences suivantes :

Le mieux équilibré de ces *esprits animaux* est apte à la vie la plus parfaite qui soit dans le monde de la génération et de la corruption ; on peut presque dire de cet esprit que sa forme n'a pas de contraire ; et il ressemble par conséquent aux corps célestes, dont les formes n'ont pas de contraire. En outre, l'esprit d'un tel animal, étant véritablement intermédiaire entre les éléments, ne se meut pas d'une manière absolue vers le haut ni vers le bas ; et s'il pouvait être placé au milieu de la distance qui s'étend entre le centre¹²⁰ et la

119

L'hyacinthe était pour les Arabes comme le diamant pour nous, la pierre précieuse par excellence (G. L.).

120

Le centre de la terre, qui est en même temps le centre du monde, et qui constitue le bas absolu (G. L.).

limite la plus élevée où aboutit le feu, sans subir une corruption, il y demeurerait immobile, sans chercher à monter ni à descendre ; s'il se mouvait d'un mouvement de déplacement, ce serait pour tourner autour du milieu, comme font les corps célestes ; s'il se mouvait sur place, ce serait en tournant sur lui-même ; et il serait de figure sphérique, aucune autre n'étant possible. Par conséquent il a une étroite ressemblance avec les corps célestes.

Comme il avait examiné les manières d'être des animaux sans rien apercevoir en eux qui lui fit supposer qu'ils eussent quelque notion de l'Être nécessaire, tandis qu'il savait que sa propre essence en possédait la notion, il décida donc qu'il était l'animal doué d'une âme parfaitement équilibré, l'animal semblable aux corps célestes. Il comprit qu'il était une¹²¹ espèce différente des autres espèces animaux, qu'il était créé pour une autre fin et destiné à quelque chose de grand à quoi n'était destinée aucune autre espèce animale. C'était une marque suffisante de sa noblesse, que la plus vile des deux parties dont il était composé, la partie corporelle, fût de toutes les choses la plus semblable aux substances célestes, extérieures au monde de la génération et de la corruption, exemptes des accidents de défaut, de transformation et de changement. Quant à la plus noble de ses deux parties, c'était la chose par laquelle il connaissait l'Être nécessaire, et cette chose intelligente était une chose souveraine, divine, immuable, inaccessible à la corruption, étrangère à toutes les déterminations du corps, insaisissable aux sens ou à l'imagination, inconnaisable par tout instrument de connaissance autre qu'elle-même, mais connaissable à elle-même, qui est à la fois l'intelligent, l'intelligible et l'intelligence, le connaissant, le connaissable et la connaissance, sans présenter pour cela aucune pluralité, car pluralité et séparation sont des attributs des corps et des accompagnements des corps, tandis qu'il n'y a là ni corps, ni attribut d'un corps, ni accompagnement d'un corps.

§ 16 Trois genres d'activité

Lorsqu'il eut compris en quoi seul entre toutes les espèces animales, il ressemblait aux corps célestes, il vit qu'il était obligatoire pour lui de les prendre pour modèles, d'imiter leurs actions, et de faire tous ses efforts pour se rendre semblable à eux.

De même encore il vit que, par la partie la plus noble de lui-même, qui lui donnait la connaissance de l'Être nécessaire, il avait quelque ressemblance avec cet Être, tant que cette partie était exempte des attributs corporels, comme l'Être nécessaire en est exempt. Il y avait donc aussi obligation pour lui de travailler à acquérir lui-même ses qualités à tous les points de vue où cela était possible, de prendre son caractère, d'imiter ses actes, de s'appliquer avec zèle à l'accomplissement de sa volonté, de s'abandonner à lui, d'acquiescer à tous ses décrets de tout cœur, extérieurement et intérieurement, au point de s'en réjouir, fussent-ils pour son corps une cause de douleur, de dommage, et même de destruction totale.

De même il vit qu'il avait, d'autre part, quelque ressemblance avec toutes les espèces animales, par la partie vile de lui-même, qui appartenait au monde de la génération et de la corruption, à savoir le corps ténébreux et grossier, qui demandait à ce monde diverses choses sensibles, la nourriture, la boisson, l'union sexuelle¹²². Il vit aussi que ce corps ne lui avait pas été donné en vain et ne lui avait pas été joint sans utilité, qu'il y avait obligation pour lui de s'en occuper, de l'entretenir ; mais il ne pouvait s'acquitter de ce soin que par des actions semblables à celles de tous les animaux.

Donc, les actes auxquels il était obligé se présentaient à lui comme ayant un triple objet. C'étaient :
Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait aux animaux dépourvus de raison ;

Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait aux corps célestes ;

Ou bien des actes par lesquels il s'assimilerait à l'Être nécessaire¹²³.

La première assimilation s'imposait à lui en tant qu'il avait un corps ténébreux, muni de membres distincts, de facultés diverses, et animé d'appétits variés.

La deuxième assimilation s'imposait à lui en tant qu'il possédait l'esprit animal logé dans le cœur, principe du corps entier et des facultés qui sont en lui.

La troisième assimilation s'imposait à lui en tant qu'il était lui, c'est-à-dire en tant qu'il était l'essence par laquelle il connaissait cet Être nécessaire ; et il savait déjà que son bonheur et sa délivrance du malheur éternel résidaient dans la continuelle intuition de cet Être nécessaire, et exigeaient qu'il ne se détournât plus de lui, fût-ce pendant la durée d'un clin d'œil.

Ensuite, il se demanda de quelle manière il pourrait obtenir cette continuité ; et ses réflexions l'amènèrent à conclure qu'il devait travailler à trois sortes d'assimilation. – En ce qui concerne la première, elle ne lui servirait en rien à acquérir cette intuition ; elle ne pouvait que l'en distraire et y faire obstacle,

122

Ce détail est-il « malencontreux » comme dit L. Gauthier, puis que Hayy est seul ? Ne peut-on penser que sa solitude ne l'empêche pas d'éprouver la pulsion sexuelle et que, d'autre part, observateur comme il est, il a tiré des conclusions de son observation des animaux ?

123

La tentation peut être grande d'évoquer Spinoza : la suite du texte montrera qu'on ne peut le faire sans réserves, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'*actes* (discipline d'ascèse) et non de genres de connaissance.

puisqu'elle ne s'applique qu'aux choses sensibles, et que toutes les choses sensibles sont un voile qui intercepte cette intuition. Mais cette assimilation est indispensable à la conservation de cet esprit animal, par lequel se réalise la deuxième assimilation, l'assimilation aux corps célestes ; et par là elle est nécessaire, bien qu'elle ne soit pas exempte de l'inconvénient signalé. – Quant à la deuxième assimilation, elle lui procurerait une grande partie de l'intuition continue. Mais c'est une intuition qui n'est pas sans mélange ; car celui qui a cette sorte d'intuition a conscience, en même temps, de sa propre essence et a un regard vers elle, ainsi qu'il sera montré plus loin. – Enfin, la troisième assimilation donne l'intuition pure, l'absorption absolue, qui exclut tout regard vers un objet autre que l'Être nécessaire. Celui qui a cette intuition, sa propre essence ne lui est plus présente, elle a disparu, elle s'est évanouie, et de même toutes les autres essences nombreuses ou non, sauf l'essence de l'Unique, du Véritable, du Nécessaire, Grand, Très-Haut et Tout-Puissant.

§ 17 Les deux premiers genres: ordre physique et ordre éthique

Lorsqu'il eut compris que son but suprême était cette troisième assimilation, mais qu'il ne pouvait y parvenir qu'à force d'exercice, après s'être longtemps appliqué à la deuxième assimilation, et qu'il ne pourrait subsister pendant ce temps que grâce à la deuxième assimilation, qui, bien que nécessaire, n'en était pas moins, il le savait, un obstacle par essence quoiqu'elle fût une aide par accident, il s'imposa de ne se livrer à cette première assimilation que dans la mesure du nécessaire, c'est-à-dire dans la mesure strictement suffisante pour que l'esprit animal pût subsister. Et il trouva que pour que cet esprit subsiste, deux choses sont nécessairement requises. D'abord, de quoi l'entretenir à l'intérieur et réparer ses pertes : c'est la nourriture ; ensuite, de quoi le préserver à l'extérieur et écarter de lui toute cause de dommage, le froid, la chaleur, la pluie, l'ardeur du soleil, les animaux dangereux, etc. Il vit que s'il usait de ce qui, parmi ces choses, lui était nécessaire, inconsidérément et au hasard des circonstances, il risquait de tomber dans l'excès, d'en prendre plus que la quantité suffisante, et d'agir ainsi à son détriment, faute de réflexion. Il jugea donc que ce qu'il avait à faire, c'était de se fixer à lui-même des limites qu'il ne franchirait pas, des mesures qu'il ne dépasserait point ; il comprit que cette fixation devait porter sur le genre des choses dont il se nourrirait c'est-à-dire déterminer quelles seraient ces choses, sur leur quantité, et sur les intervalles de temps à observer.

Il considéra d'abord les genres de choses dont il se nourrirait et vit qu'il y en avait trois : des plantes qui n'ont pas encore achevé leur croissance et qui n'ont pas effectué leur complète évolution, à savoir les différentes espèces de légumes verts qui sont comestibles ; les fruits des plantes complètement évoluées, et qui ont semé leurs graines afin qu'il en naisse d'autres plantes de la même espèce, à savoir les diverses sortes de fruits frais ou secs ; enfin des animaux comestibles, soit terrestres soit marins. Or, il savait déjà que tous ces genres d'êtres sont l'œuvre de cet Etre nécessaire dans l'approche et l'imitation duquel il avait compris que résidait son bonheur. Et sans aucun doute, le fait de se nourrir d'eux était de nature à les empêcher d'atteindre leur perfection, il constituait une intrusion entre eux et la fin à laquelle ils sont destinés ; c'était là s'opposer à l'action de l'Agent, et cette opposition allait à l'encontre de son but, qui était de se rapprocher de lui et de se rendre semblable à lui. Il vit donc que le mieux serait pour lui de s'abstenir, s'il était possible, de toute nourriture. Mais cela lui était impossible, car une telle abstinence aboutirait à la destruction de son corps, ce qui serait à l'encontre de son Auteur, une opposition plus grave que la première, puisque lui-même était plus noble que ces autres choses, dont la destruction était la condition de sa conservation. Il se résigna donc au moindre des deux maux, il se permit la moins grave des deux oppositions : il décida que de ces divers genres d'êtres il devait, si certains venaient à manquer, prendre ceux qu'il aurait sous la main, dans la mesure qu'il jugerait, tout à l'heure, convenable ; lorsqu'ils se trouveraient tous à sa portée, alors il lui faudrait user de circonspection, et choisir ceux d'entre eux dont la suppression ne constituerait pas une forte opposition à l'œuvre de l'Agent, par exemple la pulpe des fruits dont la maturité est complète et qui contiennent des semences propres à la reproduction, à condition qu'il eût soin de ne pas manger ces semences, de ne pas les détruire, ni les jeter dans un lieu impropre à la végétation, comme les rochers, un terrain salsugineux, etc. S'il ne pouvait trouver de tels fruits, pourvus d'une pulpe comestible, pommes, poires, prunes, etc., alors il pourrait prendre soit des fruits qui n'ont de comestible que les semences elles-mêmes, comme les noix, les châtaignes, soit des plantes potagères qui n'ont point encore atteint leur plein développement, à condition de s'adresser à ceux qui, parmi ces deux sortes de végétaux, se trouveraient en plus grande quantité et qui auraient une plus grande puissance de reproduction, de ne pas arracher leurs racines, et de ne pas détruire leurs semences. Si ces végétaux manquaient, alors il pourrait prendre des animaux, ou leurs œufs, à condition de ne prendre parmi les animaux que de ceux qui se trouveraient en plus grand nombre, et de n'en pas détruire radicalement une espèce.

Telles sont les règles qu'il crut devoir s'imposer relativement au genre des choses dont il ferait sa nourriture¹²⁴.

En ce qui concerne la quantité, il jugea qu'elle devait être suffisante pour apaiser sa faim, sans plus. Pour les intervalles de temps à observer, il jugea que lorsqu'il aurait pris la nourriture suffisante, il devait en rester là, et ne pas se mettre en quête d'autre chose, tant qu'il n'éprouverait pas une faiblesse l'entravant dans un des actes que lui imposait sa deuxième assimilation, et dont il sera question ci-après.

Quant aux choses nécessaires pour conserver *l'esprit animal* en le protégeant extérieurement, il n'en était pas en peine, puisqu'il était vêtu de peau, et avait une demeure qui le mettait à l'abri des contingences du dehors ; cela lui suffisait, et il ne jugea pas à propos de s'en occuper. Pour la nourriture, il observa les règles qu'il s'était prescrites et que nous venons d'exposer.

Il s'attacha ensuite à la deuxième sorte d'actes, c'est-à-dire l'assimilation aux corps célestes, leur imitation et l'acquisition de leurs qualités. Il étudia leurs attributs ou leurs caractères, et il vit qu'ils se ramenaient à trois genres. Le premier comprenait des caractères qu'ils présente par rapport aux choses qui sont au-dessous d'eux, dans le monde de la génération et de la corruption, à savoir la chaleur qu'ils leur communiquent par essence, et le froid qu'ils leur communiquent par accident, la lumière, la réfraction et la condensation, en un mot toutes les modifications qu'ils y produisent, et grâce auxquelles elles deviennent aptes à recevoir l'influx des formes spirituelles, que répand sur elles l'Agent doué d'une existence nécessaire. Le deuxième genre comprenait des caractères qui leur appartiennent par essence, comme la transparence, l'éclat, la pureté, l'absence de ternissure et de souillure quelconque, le mouvement circulaire, soit autour de leur centre pour certains d'entre eux, soit, pour certains, autour du centre d'un autre. Le troisième genre comprenait des caractères qui leur appartiennent par rapport à l'Être nécessaire, comme d'en avoir l'intuition perpétuelle, de ne point se détourner de lui, d'être épris de lui, de se conduire d'après son décret, de se plier à l'accomplissement de ses desseins, de ne se mouvoir que par sa volonté et sous la puissance de sa main. Il se mit donc à faire tous ses efforts pour se rendre semblable à eux dans ces trois genres de caractères.

En ce qui concerne le premier genre, il se rendait semblable à eux en s'imposant de ne point voir un animal ou une plante souffrir d'un besoin, d'un mal, d'un dommage, d'un empêchement dont il pût les délivrer, sans le faire disparaître : quand son regard tombait sur une plante à laquelle un objet formant écran offusquait le soleil, ou à laquelle s'attachait une autre plante de manière à lui nuire, ou qui était sur le point de périr de soif, il écartait l'écran si c'était possible, il détachait d'elle la plante nuisible en s'arrangeant pour ne point endommager celle qui nuisait, il revenait arroser la plante aussi souvent qu'il le pouvait. Quand son regard tombait sur un animal serré de près par une bête de proie, pris dans son nœud coulant, ou qui s'était enfoncé une épine, ou qui avait reçu dans les yeux ou dans les oreilles quelque objet nuisible, ou pressé par la soif, ou par la faim, il s'employait avec zèle à le délivrer de tout cela, il lui procurait à manger et à boire. Quand son regard tombait sur une eau qui coulait pour aller abreuver des plantes ou des animaux, si un obstacle en arrêtait le cours, pierre tombée en travers ou barrage d'alluvion apportée par le courant, il faisait disparaître cet obstacle. Il ne cessa de travailler assidûment à cette espèce du premier des genres d'assimilation aux corps célestes, jusqu'à ce qu'il y eût atteint la perfection.

En ce qui concerne le deuxième genre, il se rendait semblable aux corps célestes en s'imposant une continuelle propreté, en débarrassant son corps de toute saleté, de toute souillure, en se lavant fréquemment avec de l'eau, en se nettoyant les ongles, les dents, les parties cachées du corps, et les parfumant, autant qu'il était possible, avec des herbes odoriférantes et diverses sortes de cosmétiques odorants, en nettoyant et parfumant souvent ses vêtements¹²⁵, si bien qu'il était tout entier resplendissant de beauté, d'élégance, de propreté et de bonne odeur. En outre, il se livrait aux divers genres de mouvement circulaire : tantôt il faisait le tour de l'île par le rivage, et il en parcourait les diverses régions ; tantôt il faisait le tour de sa demeure, ou il décrivait autour de quelque rocher un certain nombre de circuits, soit au pas ordinaire, soit au pas gymnastique ; tantôt il tournait sur lui-même jusqu'à ce qu'il fût pris de vertige¹²⁶.

En ce qui concerne le troisième genre, il se rendait semblable aux corps célestes en fixant sa pensée sur cet Etre nécessaire et en rompant toute tâche avec les choses sensibles, fermant ses yeux, bouchant ses oreilles, luttant de toutes ses forces contre l'entraînement de l'imagination, faisant de suprêmes efforts pour ne considérer que Lui seul et ne lui associer aucun objet dans sa pensée. Il avait recours pour cela au mouvement de rotation sur lui-même, s'excitant à l'accélérer ; et lorsque son mouvement rotatoire atteignait une grande rapidité, les objets sensibles s'évanouissaient, l'imagination s'affaiblissait, ainsi que les autres facultés qui ont besoin d'instruments corporels, tandis que se fortifiait l'action de son essence, essence indépendante du corps, si bien que par moments sa pensée devenait pure de mélange et lui donnait l'intuition de l'Etre nécessaire.

Mais bientôt les facultés corporelles, revenant à la charge, faisaient évanouir cet état, et « ramené par elles au plus bas degré »*, il revenait à l'état précédent. Si une faiblesse l'envahissait qui l'entravait dans la poursuite de son but, il prenait quelque nourriture en se conformant aux règles ci-dessus énoncées ; puis il se remettait à son travail d'assimilation aux corps célestes suivant les trois genres énumérés plus haut, et il s'y appliquait pendant un certain temps : il faisait effort contre ses facultés corporelles, elles faisaient effort contre lui, il luttait contre elles, elles luttait contre lui. Et dans les moments où il prenait sur elles le dessus, où sa pensée était pure de mélange, il avait une lueur des états propres à ceux qui sont arrivés à la troisième assimilation.

125

Prescriptions d'origine coranique.

126

Cette imitation du mouvement des astres fait penser aux derviches tourneurs et, plus généralement, à la fonction mystico-religieuse de la danse.

§ 18 Le 3^{ème} genre: l'effort vers l'extase mystique

Puis, il se mit à poursuivre la troisième assimilation, et à faire des efforts pour y atteindre. Il considéra donc les attributs de l'Être nécessaire. Au cours de ses spéculations théoriques et avant d'aborder la pratique, il lui était apparu que ses attributs sont de deux sortes : des attributs positifs, comme la science, la puissance, la sagesse, et des attributs négatifs, comme l'exemption de la corporéité et des attributs des corps, de ce qui en est une suite, et de ce qui s'y attache, même de loin. Or, les attributs positifs impliquent cette exemption, pour que rien ne se trouve en eux des attributs des corps, en particulier la multiplicité. Donc, ces attributs positifs ne rendent point multiple son essence, et ils reviennent tous à une seule notion qui est son essence même. Il se mit donc à chercher comment il pourrait se rendre semblable à Lui dans chacune de ces deux sortes d'attributs.

En ce qui concerne les attributs positifs, sachant qu'ils reviennent tous à son essence même et qu'ils ne contiennent aucune espèce de multiplicité, puisque la multiplicité est un attribut des corps, sachant d'autre part que la connaissance qu'il a de son essence n'est pas une notion surajoutée à son essence, mais que son essence est la connaissance qu'il a de son essence, et que la connaissance qu'il a de son essence est son essence, il comprit que s'il pouvait lui-même connaître l'essence divine, cette connaissance par laquelle il connaîtrait l'essence de Dieu ne serait pas une notion surajoutée à l'essence divine, mais qu'elle serait lui-même ; et il vit que se rendre semblable à Lui par les attributs positifs, cela consistait à ne connaître que Lui seul sans lui associer aucun attribut corporel. C'est à quoi il s'appliqua.

En ce qui concerne les attributs négatifs, ils reviennent tous à l'exemption de la corporéité. Il entreprit donc d'éliminer de sa propre essence les attributs de la corporéité. Il en avait déjà éliminé beaucoup pendant qu'il s'exerçait précédemment à s'assimiler aux corps célestes, mais il en restait encore un grand nombre, comme le mouvement circulaire, car le mouvement est un des attributs les plus caractéristiques des corps, le soin des animaux et des plantes, la compassion pour eux, le souci de les débarrasser d'entraves ; car ce sont là aussi des attributs corporels, puisque, d'abord, il ne les voyait que par une faculté qui est corporelle, et qu'il travaillait à leur être utile par une faculté également corporelle. Il entreprit donc d'éliminer de son âme tous ces attributs, puisqu'aucun ne convenait à l'état vers lequel il tendait maintenant ; et il se réduisit à demeurer immobile dans le fond de sa caverne, tête baissée, paupières closes, s'abstrayant des objets sensibles et des facultés corporelles, concentrant ses préoccupations et ses pensées uniquement sur l'Être nécessaire, sans lui associer rien d'autre¹²⁷. Dès que s'offrait à lui l'image de quelque autre objet, il l'écartait énergiquement de son imagination et la chassait. Il s'entraîna à cet exercice et y travailla longtemps. Il lui arrivait de passer plusieurs jours sans manger et sans remuer. Et, au plus fort de cette lutte, parfois disparaissaient de sa mémoire et de sa pensée toutes les choses autres que son essence propre. Mais cette dernière ne disparaissait pas tandis qu'il était plongé dans l'intuition de l'Être Véritable et Nécessaire ; et il s'en affligeait, sachant que c'était là un mélange dans l'intuition pure, et un partage de l'attention.

Il persévéra donc dans ses efforts pour arriver à l'évanouissement de la conscience de soi, à l'absorption dans l'intuition pure de l'Être Véritable ; et il y réussit enfin : tout disparut de sa mémoire et de sa pensée, « les cieux, la terre, et ce qui est entre eux »*, toutes les formes spirituelles, toutes les facultés corporelles, toutes les facultés séparées de toute matière, à savoir les essences qui ont la notion de l'Être

On voit bien qu'il s'agit là d'une discipline d'ascèse ; les deux premiers genres d'assimilation représentent des étapes sans solution de continuité entre elles, alors que le troisième est un état d'une toute autre nature puisqu'il n'est atteint que par la négation radicale des deux premiers.

Véritable ; et sa propre essence disparut avec toutes ces essences. Tout cela s'évanouit, se dissipa « comme des atomes disséminés »*. Il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Etre permanent, lui disant avec Sa parole, qui n'est pas une notion surajoutée à Son essence : « A qui appartient aujourd'hui la Souveraineté ? Au Dieu Unique, Irrésistible »*. Il comprit sa parole et entendit son appel, bien qu'il ne connût aucun idiome ni pour le comprendre ni pour le parler. Il s'abîma dans cet état ; et il perçut « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel »¹²⁸.

N'attache donc pas ton cœur à la description d'une chose que ne peut se représenter un cœur humain. Car beaucoup de choses que se représente le cœur des humains sont difficiles à décrire ; mais combien l'est davantage une chose que le cœur, par aucune voie, ne saurait arriver à se représenter, qui n'appartient pas au même monde que lui, qui n'est pas du même ordre !

Par le mot cœur¹²⁹, je n'entends point l'organe corporel appelé cœur, ni l'esprit logé dans sa cavité, mais la forme de cet esprit, forme qui, par ses facultés, se répand dans le corps de l'homme¹³⁰. Car chacun des trois porte le nom de cœur ; mais il n'y a aucun moyen que cette chose puisse être saisie par l'un des trois. Or, on ne saurait exprimer que ce qu'ils peuvent saisir ; et vouloir qu'on exprime cet état, c'est vouloir l'impossible : c'est comme si quelqu'un voulait goûter les couleurs en tant que couleurs, ou voulait que le noir, par exemple, soit doux ou acide.

Toutefois, nous ne te quitterons pas sans te donner, sur les merveilles qu'il perçut en cette station¹³¹, quelques indications sous forme allégorique, et non en frappant à la porte de la vérité, puisque, pour acquérir une connaissance exacte de ce qui est perçu dans cette station, il n'y a pas d'autre moyen que d'y arriver. Ecoute donc maintenant avec les oreilles de ton cœur, regarde avec les yeux de ton intellect, ce que je vais t'indiquer : peut-être y trouveras-tu une direction qui te mettra dans le droit chemin. La seule condition que je t'impose, c'est de ne pas me demander présentement de te donner de vive voix une explication plus ample que celle que je confie à ces feuilles ; car le champ est étroit, et déterminer par des mots un objet inexprimable de sa nature, c'est chose périlleuse¹³².

Je te dirai donc qu'après avoir perdu le sentiment de son essence et de toutes les essences pour ne plus voir en fait de réalité que l'Unique, le Stable, qu'après avoir perçu ce qu'il avait perçu, lorsque, ensuite, revenu de l'état où il s'était trouvé, et qui ressemblait à l'ivresse, il considéra de nouveau les autres choses, alors il lui vint à l'esprit qu'il n'avait pas d'essence par laquelle il se distinguât de l'essence du Véritable ; que sa véritable essence était l'essence du Véritable ; que ce qu'il avait considéré auparavant comme son essence, distincte de l'essence du Véritable, n'était rien véritablement, et qu'il n'y avait là que l'essence du Véritable ; qu'il en était d'elle comme de la lumière du soleil qui tombe sur les corps opaques et qui apparaît en eux : bien qu'on l'attribue au corps dans lequel elle apparaît, elle n'est autre chose en réalité que la

128

Hadith *qodsî* (G. L.).

129

Qalb, au sens courant, signifie *cœur, âme, esprit* (G. L.).

130

Passage, selon L. Gauthier, inspiré du *Monqidh* de Ghazali.

131

Dans la terminologie mystique une station (*maqâm*) est un état (*hâl*) durable, un des paliers entre les étages successifs de l'union extatique (G. L.).

132

Thème constant de toutes les mystiques ; déjà signalé, cf. supra note 12 et 14.

lumière du soleil. Si ce corps disparaît, sa lumière disparaît ; mais la lumière du soleil demeure dans son intégrité : elle n'est pas diminuée par la présence de ce corps, elle n'est pas augmentée par son absence ; dès qu'il survient un corps propre à réfléchir une telle lumière, il la réfléchit ; si un tel corps fait défaut, la réflexion fait défaut et n'a pas de raison d'être.

Il se confirma dans cette pensée en considérant cette vérité dont il avait établi l'évidence, que l'essence du Véritable, Puissant et Grand, n'admet aucune espèce de multiplicité, que la connaissance qu'il a de son essence est son essence même ; d'où résultait pour lui nécessairement que celui qui arrive à posséder la connaissance de Son essence possède Son essence. Or, il était arrivé à posséder la connaissance : il possédait donc l'Essence. Mais cette Essence ne peut être présente qu'à elle-même, et sa présence elle-même c'est l'essence ; il était donc l'Essence elle-même. De même toutes les essences séparées de la matière et connaissant cette Essence véritable, qui lui étaient apparues précédemment comme plusieurs : elles devenaient pour lui, en vertu de cette argumentation précieuse, une seule et même chose.

Peut-être cette méprise se fût-elle affermie dans son âme, si Dieu n'était venu l'assister de sa grâce et le remettre dans la bonne voie. Il comprit alors que s'il s'était mépris, il le devait à un reste de l'obscurité des corps, à une confusion venant des choses sensibles : car le beaucoup et le peu, l'un, l'unité et la pluralité, la réunion et la séparation, sont autant de détermination des corps ; et ces essences séparées, qui connaissent l'essence du Véritable, Puissant et Grand, étant exemptes de matière, on ne doit dire ni qu'elles sont plusieurs ni qu'elles sont un, parce que la pluralité ne vient que de la séparation numérique des essences l'une d'avec l'autre, l'unité, de même, n'existe que par la réunion, et rien de tout cela ne se comprend que dans les notions composées, mêlées de matière. Mais il devient ici très difficile de s'exprimer. Car si tu parles de ces essences séparées sous la forme du pluriel, comme nous le faisons en ce moment, cela donne à penser qu'il y a en elles une multiplicité, tandis qu'elles sont exemptes de multiplicité ; et si tu en parle sous la forme du singulier, cela donne à penser qu'elles ne font qu'un, ce qui leur répugne également¹³³.

Il me semble voir se dresser ici une de ces chauves-souris dont le soleil blesse les yeux¹³⁴, et l'entendre s'écrier, en s'agitant dans les chaînes de sa ténébreuse ignorance : « Vraiment, ta subtilité dépasse les bornes au point d'abdiquer le naturel des hommes raisonnables et de rejeter le décret de la raison : car c'est un des décrets de la raison qu'une chose est une ou multiple ». Mais qu'il modère son ardeur, qu'il laisse là ses intempérances de langage, qu'il se défie de lui-même, et qu'il s'instruise en considérant le monde sensible et vil dont il est lui-même une partie, comme faisait Hayy ibn Yaqzân lorsque, l'examinant à un certain point de vue, il le voyait multiple d'une multiplicité impossible à embrasser, échappant à toute limite, puis l'examinant à un autre point de vue, il le voyait un, et demeurait indécis touchant cette question, sans pouvoir la trancher dans un sens plutôt que dans l'autre. Pourtant, le monde sensible est la patrie du pluriel et du singulier ; c'est en lui que se comprend la vraie nature ; c'est en lui qu'apparaissent la séparation et la réunion, la localisation, la distinction numérique, la rencontre et la dispersion. Que pensera-t-il donc du monde divin, auquel on ne peut appliquer les mots de tout et de partie ; au sujet duquel on ne peut proférer aucun des termes auxquels nos oreilles sont accoutumées, sans y supposer quelque chose de contraire à la réalité ; que celui-là seul connaît qui en a eu l'intuition, et dont la vraie nature n'est saisie que par celui qui y est parvenu ? Quant au reproche qu'il articule : « Tu en est venu jusqu'à abdiquer le naturel des hommes raisonnables et à rejeter le décret de la raison », nous lui accordons cela, et nous le laissons avec sa raison et ses hommes raisonnables. Car la raison dont ils veulent parler, lui et ses pareils, n'est autre chose que la

133

Ici encore Ibn Tufayl évite la discussion concernant le monopsychisme, le panthéisme et l'unification complète de l'intellect humain avec le divin dans l'intuition extatique (G. L.).

134

Image reprise d'Aristote (*Métaphysique* II, 993 b).

faculté logique qui passe en revue les choses sensibles individuelles pour en dégager l'idée générale ; et les hommes raisonnables dont il parle sont ceux qui pratiquent ce procédé spéculatif ; tandis que le procédé dont nous parlons est au-dessus de tout cela¹³⁵. Qu'il se bouche donc les oreilles pour n'en pas entendre parler, celui qui ne connaît rien en dehors des choses sensibles et de leurs idées générales¹³⁶ ; et qu'il retourne avec ses pareils, « gens qui ne connaissent que les apparences de la vie d'ici-bas, et quant à l'Autre vie, n'en ont cure »*.

Si tu es de ceux qui se contentent de ce genre d'allusions et d'indications en ce qui concerne les choses du monde divin, et si tu n'attribues pas aux expressions que nous appliquons aux intelligibles la signification que l'usage courant leur attribue, nous te ditons encore quelque chose de ce que perçut Hayy ibn Yaqzân dans la station, mentionnée précédemment, de ceux qui possèdent la vérité.

135

Comparer avec Spinoza : le 3^{ème} genre de connaissance (*Ethique*, V, XXV et suiv.).

136

Les *universaux* du Moyen Age chrétien.

§ 19 L'union mystique et la vision de l'Univers

Parvenu à l'absorption pure, au complet anéantissement de la conscience de soi, à l'union véritable, il vit intuitivement¹³⁷ que la sphère suprême, au-delà de laquelle il n'y a point de corps¹³⁸, possède une essence exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Unique, du Véritable, qui n'est pas non plus la sphère elle-même, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli : cette image n'est pas le soleil, ni le miroir, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre. Il vit que l'essence de cette sphère, essence séparée, a une perfection, une splendeur, une beauté trop grandes pour que la langue puisse les exprimer, trop subtiles pour revêtir la forme de lettres ou de sons. Il vit que cette essence atteint au plus haut degré de la félicité, de la joie, du contentement et de l'allégresse, par l'intuition de l'Essence du Véritable, du Glorieux.

Il vit aussi que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une essence exempte de matière également, et qui n'est pas l'essence de l'Unique, du Véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni la seconde sphère elle-même, ni quelque chose de différent des trois, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui reçoit par réflexion l'image reflétée par un autre miroir tourné vers le soleil. Et il vit que cette essence possède aussi une splendeur, une beauté et une félicité semblables à celles de la sphère suprême. Il vit de même que la sphère suivante, la sphère de Saturne, a une essence séparée de la matière, qui n'est aucune des essences qu'il avait déjà perçues, ni quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui réfléchit l'image reflétée par un second miroir qui réfléchit l'image reflétée par un troisième miroir tourné vers le soleil. Il vit que cette essence possède aussi une splendeur et une félicité semblables à celles des précédentes.

137

Ibn Tufayl ayant conduit son héros au sommet de l'extase ne se soucie plus, pour exposer les doctrines qui suivent, de les fonder par le raisonnement ou l'intuition.

138

Il convient ici, sans du tout entrer dans le détail de discussions complexes, de rappeler les grandes lignes d'une cosmologie qu'Ibn Tufayl tient directement d'Ibn Sînâ et, par ce dernier, indirectement des Grecs, au premier rang desquels se trouve Aristote. Deux doctrines sont liées :

a) Celle des *Sphères* : au nombre de neuf où l'on distingue, en suivant l'ordre de hiérarchie descendante adopté par notre auteur :

1° La sphère extérieure non constellée ou « sphère suprême », comme dit Ibn Tufayl ; c'est l'Empyrée, « le ciel situé au-dessus du ciel étoilé » (expression de la prétendue *Théologie* d'Aristote).

2° La sphère des étoiles fixes ; c'est le Zodiaque.

3° La sphère des planètes, ainsi classées (toujours suivant l'ordre décroissant) : Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune.

Cf., pour un commentaire du système avicennien, le *Récit de Hayy ibn Yaqzân*, édité par A. M. Goichon, déjà cité, ch. XVI.

b) Celle des *Intellects* : au nombre de dix, ainsi classés :

1° La Première Intelligence ou première émanation ; elle « n'est pas l'Essence de l'Unique » dit Ibn Tufayl, mais, en tant que pensée divine se pensant soi-même, elle est la première essence *séparée*.

L'Empyrée est ainsi, a-t-on pu dire (Goichon *ibid.*, p. 137) le « lieu » immatériel des Intellects pures.

2° La Deuxième Intelligence, celle du Premier Ciel ou Sphère des étoiles fixes.

3° Les Intellects des sept planètes.

4° La Dixième Intelligence ou Intelligence sublunaire ; c'est l'Intellect actif ou agent (cf. *infra* note 99).

A noter qu'Ibn Tufayl simplifie assez considérablement la cosmologie traditionnelle qui, en particulier, attribuait à chaque sphère, outre un corps et une intelligence, une âme aussi, responsable de son mouvement circulaire. L'image du miroir, d'autre part, qui est chargée de faire comprendre l'émanation, - autrement dit le passage de l'Un au Multiple sans déroger au principe que de l'Un, seul l'Un peut procéder -, cette image traduit la succession du commandement, ou du *gouvernement* (comme disaient déjà les Stoïciens) qui descend de l'Intellect suprême à l'Intellect agent, lequel n'a plus la possibilité de produire, à son tour, une nouvelle intelligence.

Il vit successivement que chaque sphère possède une essence séparée, exempte de matière, qui n'est aucune des essences précédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchi de miroir en miroir suivant les degrés échelonnés de la hiérarchie des sphères, et que chacune de ces essences possède en fait de beauté, de splendeur, de félicité et d'allégresse « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel »¹³⁹.

Enfin, il arriva au monde de la génération et de la corruption, constitué par tout ce qui remplit la sphère de la lune. Il vit que ce monde possède une essence exempte de matière¹⁴⁰, qui n'est aucune des essences qu'il avait déjà perçues, ni quelque chose d'autre ; et que cette essence possède visages, dont chacun a soixante-dix mille bouches, munies chacune de soixante-dix mille langues avec lesquelles chaque bouche loue l'essence de l'Un, le Vérable, la bénit et la glorifie sans relâche. Il vit que cette essence, dans laquelle semble apparaître une multiplicité sans qu'elle soit multiple, possède une perfection et une félicité semblables à celles qu'il avait reconnues dans les essences précédentes : cette essence est comme l'image du soleil qui se reflète dans une eau tremblotante en reproduisant l'image renvoyée par le miroir qui reçoit le dernier, d'après l'ordre déjà indiqué, la réflexion venant du miroir qui fait face au soleil même.

Puis, il vit qu'il possédait lui-même une essence déparée ; et cette essence, s'il se pouvait que l'essence aux soixante-dix mille visages fût divisée en parties, nous pourrions dire qu'elle en est une partie ; et n'était que cette essence a été produite après qu'elle n'existait point, nous pourrions dire qu'elle se confond avec celle du monde de la génération et de la corruption ; enfin, si elle n'était devenue propre à son corps à lui dès le moment où il a été produit, nous pourrions dire qu'elle n'a pas été produite.

Il vit, au même rang, des essences semblables à la sienne, ayant appartenu à des corps qui avaient existé puis disparu, et des essences appartenant à des corps qui existaient dans le monde en même temps que lui¹⁴¹ ; il vit que la multiplicité de ces essences dépasse toute limite s'il est permis de leur appliquer le vocable de pluralité, ou que toutes ne font qu'un s'il est permis de leur appliquer le vocable d'unité. Et il vit que sa propre essence et ces essences qui sont au même rang que lui¹⁴² ont, en fait de beauté, de splendeur et de félicité infinies, « ce qu'aucun œil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel », que ne peuvent décrire ceux qui savent décrire, que seuls peuvent comprendre ceux qui sont parvenus à l'union extatique. Il vit un grand nombre d'essences séparées de la matière, comparables à des miroirs rouillés¹⁴³, couverts de saleté, qui, avec cela, tournent le dos aux miroirs polis où se reflète

139

Hadith déjà cité supra, note 87.

140

Il s'agit de la Dixième Intelligence ou *intellect actif* (le *noûs poiêtikos* des commentateurs d'Aristote ; en arabe *'aql fa'âl*). « A partir d'elle, - écrit H. Corbin, op. cit. p. 241 -, l'Emanation explose, pour ainsi dire, dans la multitude des âmes humaines ».

141

Les premières essences mentionnées ici sont les intellects, en nombre infini des hommes trépassés, les secondes, les intellects des hommes vivants, en nombre limité (G. L.).

La vision cosmologique n'a nul besoin, on le voit, du difficile établissement de l'existence d'autrui à partir de l'Ego (cf. Husserl, *Vème Méditation cartésienne*).

142

C'est-à-dire les intellects humains parvenus, comme le sien, à l'union extatique.

143

Il ressort de tout ce passage qu'il y a donc deux sortes d'essences parmi les intellects humains : celle qui parvient à l'union (cf. « au même rang que lui ») et celle dont il faut se borner à dire qu'elle en est détournée, puisque Ibn Tufayl ne nous explique pas (contrairement à Platon, par exemple, in *Timée*, fin du dialogue) par quel phénomène certaines âmes se situent aux

l'image du soleil, et détournent d'eux leurs faces. Il vit en ces essences une hideur et une défectivité dont il ne s'était jamais fait une idée. Il les vit plongées dans des douleurs sans fin, des gémissements incessants, enveloppées dans un tourbillon de tourments, brûlées par le feu du voile de la séparation¹⁴⁴, partagées entre la répulsion et l'attraction comme par des mouvements alternatifs de scie¹⁴⁵.

Outre ces essences en proie aux tourments, il vit là d'autres essences apparaître puis s'évanouir, se former puis se dissoudre. Il s'y arrêta longuement, les considérant avec soin, et il vit une immense terreur, de vastes choses, une multitude agitée, une sagesse ordonnatrice efficace, parachèvement et insufflation, production et destruction¹⁴⁶.

Mais il ne fut pas longtemps sans reprendre ses sens : il se réveilla de cet état qui était semblable à la pamoison, son pied glissa de cette station, le monde sensible lui apparut et le monde divin disparut ; car ils ne peuvent être réunis dans un même état d'âme. Le monde d'ici-bas et l'autre monde sont comme deux co-épouses : tu ne peux satisfaire l'une sans irriter l'autre.

Peut-être dirais-tu « Il résulte de ce que tu as rapporté de cette intuition que les essences séparées, si elles appartiennent à un corps éternel et incorruptible, comme les sphères, sont elles-mêmes éternelles ; et si elles appartiennent à un corps qui tend vers la corruption, comme c'est le cas chez l'animal raisonnable, elles se corrompent elles aussi, disparaissent et sont anéanties, conformément à ta comparaison des miroirs à réflexions successives : car l'image ne subsiste qu'autant que subsiste le miroir, et quand le miroir se corrompt, l'image elle-même se corrompt infailliblement et s'évanouit aussi ». – Je te répondrais : « Combien vite tu as oublié notre pacte et tu as violé nos conventions ! Ne t'ai-je pas averti précédemment qu'ici le champ de l'expression est étroit, et que les mots, de quelque façon qu'on les emploie, prêtent à imaginer des choses fausses ? Si tu as été conduit à imaginer pareille chose, c'est parce que tu as admis que l'objet auquel on compare et celui qu'on lui compare sont sur le même pied à tous égards. C'est ce qu'il ne faut jamais faire dans les propos ordinaires. Et combien moins ici ! Car le soleil, et sa lumière, et son image, et sa figure, et les miroirs et les images qui viennent s'y refléter, sont autant de choses inséparables des corps, qui ne subsistent que par eux et en eux, qui par conséquent ont besoin d'eux pour exister et disparaissent avec eux. Tandis que toutes les essences divines et les âmes souveraines sont libres de tout corps et de ce qui dépend des corps ; elles en sont aussi exemptes que possible, sans lien avec eux, sans dépendance par rapport à eux. Que les corps disparaissent ou subsistent, qu'ils existent ou n'existent pas, cela leur est indifférent. Elles n'ont de lien et de dépendance que par rapport à l'essence de l'Un, du Véritable, de l'Etre nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité. Elles n'ont pas besoin des corps : ce sont les corps qui ont besoin d'elles. S'il se pouvait qu'elles n'existassent point, les corps n'existeraient point, car elles en sont les principes ; de même que, s'il se pouvait que n'existât point l'essence du Véritable (qui, par sa Majesté, sa Sainteté, est bien au-dessus d'une telle supposition !), aucune

antipodes de la sainteté.

144

Sous-entendu ; « d'avec Dieu ».

145

Tantôt repoussées loin de Dieu, tantôt attirées vers lui (G. L.).

146

Ce dernier §, dans sa brièveté, est assez sibyllin. L. Gauthier suggère qu'Ibn Tyfayl lui a volontairement fait porter un double sens ; le premier, exotérique, consisterait dans l'invocation de l'enfer et des tourments des damnés ; le second, ésotérique, serait une mention allusive à ces « autres essences » que sont les formes non humaines de la vie, ainsi que les quatre derniers termes utilisés le donnent à penser. Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question de métempsychose (cf. *le Timée*), une telle doctrine étant incompatible avec l'aristotélisme des *falasifa*.

de ces essences n'existerait, les corps n'existeraient point, le monde sensible tout entier n'existerait point, et il ne subsisterait aucun être, car tout est en connexion ; et bien que le monde sensible vienne à la suite du monde divin, semblable à son ombre, tandis que le monde divin peut se passer de lui et lui est étranger, néanmoins on ne peut en supposer la non-existence : car il est une suite du monde divin, et sa corruption implique le changement, mais ne comporte pas la non-existence totale¹⁴⁷.

C'est là ce qu'exprime le Livre Saint à l'endroit où il dit que « les montagnes seront enlevées, devenues semblables à des flocons de laine, et les hommes à des papillons », que « le soleil et la lune seront enroulés dans les ténèbres et que les mers se répandront, au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre et de même les cieux.

Voilà toutes les indications que je puis te donner présentement sur ce que vit Hayy ibn yaqzân dans cette station sublime. Ne demande pas d'en apprendre davantage par des paroles, car c'est à peu près impossible.

§ 20 Salâmân et Açâl

Quant à la fin de son histoire, je vais te la raconter. Lorsqu'il revint au monde sensible après l'excursion qu'il avait faite, il prit en dégoût les soins de la vie d'ici-bas, il éprouva un vif désir de l'autre vie, et s'efforça de revenir à cette station par les mêmes moyens qu'il avait employés précédemment. Il y parvint, avec moins de peine que la première fois, et y demeura plus longtemps ; après quoi il revint au monde sensible. Puis, de nouveau, il s'efforça d'arriver à sa station. Cela lui fut plus facile que la première et la seconde fois, et il y demeura plus longtemps. Il lui devint de plus en plus facile d'arriver à sa station sublime, et il y demeura chaque fois plus longtemps ; si bien qu'enfin il y parvenait dès qu'il voulait, et n'en sortait que lorsqu'il voulait. Il s'attachait donc à sa station, ne s'en détournant que forcé par les exigences de son corps, qu'il avait d'ailleurs réduites autant que faire se pouvait. Mais il souhaitait, outre cela, que Dieu, Puissant et Grand, le débarrassât tout à fait de son corps, qui le sollicitait à abandonner cette station, afin d'être tout entier et perpétuellement à sa félicité, et d'être délivré de la douleur qu'il éprouvait lorsqu'il était détourné de cette station et rappelé aux exigences du corps. Il demeura dans cette station jusqu'à ce qu'il eût dépassé le septième septénaire de son existence, c'est-à-dire l'âge de cinquante ans. C'est alors qu'il entra en relation avec Açâl ; et ce qui lui arriva avec lui, nous allons te le raconter, s'il plaît au Dieu très haut.

On rapporte que dans une île voisine de l'île où Hayy ibn Yaqzân était né suivant l'une des deux versions différentes relatives à son origine¹⁴⁸, s'était introduite une des religions de bon aloi issues de l'un des anciens prophètes (les bénédictions de Dieu soient sur eux !). C'était une religion qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles qui en donnaient des images et en imprimaient des esquisses dans les âmes, comme c'est l'usage dans les discours qui s'adressent au vulgaire. Cette religion ne cessa pas de s'étendre dans cette île, d'y devenir puissante et de prévaloir, jusqu'à ce qu'enfin le roi de cette île l'embrasse et engage les gens à y adhérer.

Dans cette île vivaient alors deux hommes de mérite et de bonne volonté : l'un se nommait Açâl et l'autre Salâmân¹⁴⁹. Ils eurent connaissance de cette religion et l'embrassèrent avec ardeur, s'attachant à observer tous ses préceptes, s'astreignant à ses pratiques, et s'en acquittant de compagnie. Ils cherchaient parfois à comprendre les expressions traditionnelles de cette Loi religieuse relatives aux attributs de Dieu Puissant et Grand, à ses anges, à la description de la résurrection, des récompenses et des châtements. L'un d'eux, Açâl, cherchait davantage à pénétrer le sens caché, à découvrir la signification mystique, il était plus porté à l'interprétation allégorique. Salâmân s'attachait davantage au sens extérieur, il était plus porté à s'abstenir de l'interprétation allégorique, du libre examen de la spéculation. Mais l'un et l'autre s'adonnaient avec zèle aux pratiques extérieures, à l'examen de conscience, à la lutte contre les passions.

Or, il y avait dans cette Loi religieuse des maximes qui engageaient à la retraite, à la solitude, montrant en elles la délivrance et le salut ; il y avait aussi d'autres maximes qui recommandaient la fréquentation et la société des hommes. Açâl s'attachait à rechercher la retraite et donnait la préférence aux

148

Il s'agit de la deuxième version de la naissance de Hayy, celle de la génération spontanée (cf. supra § 5) et il semble bien que cette version ait la préférence d'Ibn Tufayl (voir infra, p. 131).

149

Ces deux personnages, on le sait (cf. Avant-propos), ont été empruntés par Ibn Tufayl au récit avicennien de *Salâmân et Absâl* ; Inb Sinâ lui-même les définissait ainsi : « Salâmân ne fait que te typifier toi-même, tandis que Absâl typifie le degré que tu as atteint en gnose mystique » (trad. Corbin, op. cit., p. 330 ; cf. aussi L. Gauthier, *Ibn Thofayl, sa vie, ses œuvres*, op. cit. p. 73). Et Nasîroddîn Tûsî, dans le résumé qu'il donna du texte avicennien, précise que Salâmân représente l'intelligence pratique et Absâl l'intelligence contemplative. Notre passage montre que c'est bien le sens qu'a retenu Ibn Tufayl.

maximes qui la recommandaient, à cause de son naturel enclin à une continuelle méditation, à la recherche des explications, à l'approfondissement du sens caché des symboles ; et c'est surtout dans la solitude qu'il avait l'espoir d'y parvenir. Salâmân, au contraire, s'attachait à la société des hommes, et donnait la préférence aux maximes qui la recommandaient, à cause de sa naturelle répugnance à la méditation et au libre examen : il estimait que cette fréquentation est propre à écarter la tentation satanique, à éloigner les mauvaises pensées, à protéger contre les instigations des démons. Cette divergence d'opinion fut cause de leur séparation.

Açâl avait entendu parler de l'île dans laquelle on a rapporté que Hayy ibn Yaqzân avait été formé par génération spontanée : il en connaissait la fertilité, les ressources, le climat tempéré, et pensait que l'isolement dans cette île conviendrait à la réalisation de ses vœux. Il résolut de s'y transporter, et d'y passer loin des hommes le reste de sa vie. Il réalisa tous ses biens, en employa une partie à l'affrètement d'un navire destiné à le transporter dans cette île, distribua le reste aux pauvres, dit adieu à son compagnon, et monta sur la croupe des flots. Les matelots, après l'avoir conduit dans cette île, le débarquèrent sur le rivage et l'y laissèrent. Açâl demeura donc dans l'île, à adorer Dieu Puissant et Grand, à la magnifier, à le sanctifier, à méditer sur ses beaux noms et sur ses attributs sublimes, sans que sa pensée fût interrompue, sans que sa méditation fût troublée.

Quand il avait besoin de nourriture, il mangeait des fruits de l'île, ou des animaux qu'il y prenait, autant qu'il en fallait pour apaiser sa faim. Il demeura ainsi pendant un certain temps, dans une félicité parfaite, en société intime et en conversation familière avec son Seigneur ; et chaque jour il recevait de lui des bienfaits manifestes, des faveurs signalées, des marques de complaisance à satisfaire ses désirs et à lui procurer la nourriture, qui le confirmaient dans sa foi absolue et rafraîchissaient son cœur.

Pendant ce temps, Hayy ibn Yaqzân était profondément plongé dans ses extases sublimes, et il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui se présentait à lui. C'est pourquoi Açâl ne le découvrit pas tout d'abord : il faisait le tour de l'île et en visitait les différentes parties sans voir un être humain ni en apercevoir la trace. Ce fut pour lui un surcroît de joie et une satisfaction intime, vu la résolution qu'il avait prise de chercher la retraite et l'isolement absolu.

§ 21 La rencontre de Hayy et de Açâl

Mais il advint enfin qu'un jour, Hayy ibn Yaqzân étant sorti pour chercher sa nourriture au moment où Açâl arrivait au même lieu, ils s'aperçurent l'un l'autre. Açâl ne douta pas que ce fût un pieux anachorète venu dans cette île pour mener une vie retirée, comme lui-même y était venu ; il craignit, s'il l'abordait et faisait connaissance, que ce ne fût une cause de trouble pour son état et un obstacle à la réalisation de ses désirs. Quant à Hayy ibn Yaqzân, il ne sut ce qu'était cet être, car il ne reconnaissait en lui la forme d'aucun des animaux qu'il avait déjà vus ; et Açâl portait une tunique noire en poil et en laine qu'il prit pour un tégument naturel. Il s'arrêta donc étonné à le considérer longuement. Alors Açâl eut recours à la fuite, craignant qu'il ne le détournât de son état. Hayy ibn Yaqzân se mit à sa poursuite, poussé par sa tendance naturelle à tout approfondir. Mais voyant qu'il fuyait à toute vitesse, il resta en arrière et se déroba à sa vue. Açâl crut qu'il avait renoncé à le poursuivre et qu'il s'en était allé. Il se livra donc à la prière, à la lecture, aux invocations, aux larmes, aux supplications et aux lamentations, au point d'oublier tout le reste.

Alors Hayy ibn Yaqzân s'approcha de lui peu à peu, sans qu'Açâl s'en aperçût ; et il fut bientôt assez près de lui pour l'entendre lire et louer Dieu, pour voir son humble posture et ses larmes : il entendit une belle voix et des articulations ordonnées telles qu'il n'en avait entendu proférer par aucun animal. Il observa ses formes et ses traits, constata qu'il avait le même aspect que lui-même, et comprit que la tunique dont il était couvert n'était pas une peau naturelle, mais un vêtement d'emprunt comme son propre vêtement. Voyant son humble attitude, ses supplications et ses larmes, il ne douta pas qu'il fût une des essences qui connaissent le Véritable.

Il se sentit porté vers lui, désireux de savoir ce qu'il avait, quelle était la raison de ses larmes. Il s'avança plus près de lui, et Açâl, l'apercevant enfin, prit vivement sa course. Hayy ibn Yaqzân le poursuivit non moins vivement. Doué par Dieu d'une grande force et d'une parfaite organisation physique aussi bien qu'intellectuelle, il ne tarda pas à la rejoindre, le saisit, le maintint, et le mit dans l'impossibilité de prendre le large. Le voyant vêtu de peaux de bêtes velues, et pourvu d'une chevelure si longue qu'elle lui couvrait une grande partie du corps, voyant sa rapidité à la course et sa grande force, Açâl fut saisi d'effroi ; il se mit à l'apaiser et à l'implorer avec des paroles que Hayy ibn Yaqzân ne comprenait pas, dont il ignorait l'office, et dans lesquelles il distinguait seulement des signes de frayeur. Il chercha donc à le rassurer par des inflexions de voix qu'il avait apprises de certains animaux, lui passant la main sur la tête et sur les côtés, le caressant, lui manifestant de la bonne humeur et de la gaîté, si bien que, revenu de sa frayeur, Açâl comprit qu'il ne lui voulait aucun mal.

Or, Açâl autrefois, à cause de son goût pour la science de l'interprétation¹⁵⁰, avait appris la plupart des langues, et il y était expert. Il adressa donc la parole à Hayy ibn Yaqzân, et lui demanda des renseignements sur lui, dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain : Hayy ibn Yaqzân, dans tout cela, admirait ce qu'il entendait, sans en saisir le sens, et sans y voir autre chose que l'affabilité et le bon conseil. En sorte que chacun d'eux considérait l'autre avec étonnement.

Açâl avait sur lui un reste de provisions qu'il avait apportées de l'île habitée. Il en offrit à Hayy ibn Yaqzân. Celui-ci ne savait ce que c'était, car il n'avait encore rien vu de pareil. Açâl en mangea et lui fit signe d'en manger. Mais pensa aux règles qu'il s'était imposées relativement à la nourriture ; ne sachant quelle était la nature des mets qu'on lui présentait, et s'il lui était licite ou non d'en manger, il s'en abstint.

Açâl ne cessa de l'y engager instamment. Eprouvant déjà pour lui une vive sympathie et craignant de l'affliger s'il persistait dans son refus, Hayy ibn Yaqzân en prit et en mangea. Mais après qu'il l'eut goûté et qu'il l'eut trouvé bon, il lui parut qu'il avait mal agi en violent les règles qu'il s'était promis d'observer concernant la nourriture : il se repentit de son action et voulut se séparer d'Açâl, reprendre son occupation favorite, chercher à revenir à sa station sublime.

Mais l'intuition extatique ne lui revenant pas promptement, il jugea bon de demeurer avec Açâl dans le monde de la sensation jusqu'à ce que, ayant approfondi son cas, il ne restât plus en son âme aucune curiosité à son endroit, ce qui lui permettrait alors de revenir à sa station sans que rien vînt l'en distraire. Il se livra donc à la fréquentation d'Açâl. De son côté Açâl, voyant qu'il ne parlait point, fut rassuré touchant les dangers qu'il pouvait faire courir à sa dévotion ; il espérait lui enseigner le langage, la science, la religion, mériter par là une plus grande récompense et s'approcher davantage de Dieu.

Açâl se mit donc à lui enseigner d'abord le langage. Il lui montrait les objets mêmes en prononçant leurs noms ; il les lui répétait en l'invitant à les prononcer. Celui-ci les prononçait à son tour en les lui montrant. Il arriva de la sorte à lui enseigner tous les noms, et petit à petit il parvint, en un temps très court, à le mettre en état de parler.

Açâl se mit alors à l'interroger sur lui, sur l'endroit d'où il était venu dans cette île. Hayy ibn Yaqzân lui apprit qu'il ignorait quelle pouvait être son origine, qu'il ne se connaissait ni père ni mère, sauf la gazelle qui l'avait élevé. Il le renseigna sur tout ce qui le concernait, et sur les connaissances qu'il avait progressivement acquises jusqu'au moment où il était parvenu au degré de l'union.

Lorsque qu'il l'eut entendu expliquer ces vérités, les essences séparées du monde sensible, instruites de l'essence du Véritable, puissant et Grand, l'essence du Véritable, Très-Haut et Glorieux, avec ses attributs sublimes, expliquer, autant que faire se pouvait, ce qu'il avait vu, dans cet état d'union, de la félicité de ceux qui sont arrivés à l'union et des souffrances de ceux qui en sont exclus par un voile, Açâl ne douta point que toutes les traditions de sa Loi religieuse relative à Dieu, Puissant et Grand, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de l'enfer, ne fussent des symboles de ce qu'avait aperçu à nu Hayy ibn Yaqzân. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : il voyait s'établir la concordance de la raison et de la tradition ; les voies de l'interprétation allégorique s'offraient à lui ; il ne restait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrit, rien d'obscur qui ne s'éclaircît : il devenait un de « ceux qui savent comprendre ». Dès lors il considéra Hayy ibn Yaqzân avec admiration et respect ; il tint pour assuré qu'il était au nombre des amis de Dieu, « qui n'éprouveront aucune crainte et qui ne seront pas affligés »*. Il s'attacha à le servir, à l'imiter, à suivre ses indications pour les œuvres, instituées par la Loi révélée, qu'il aurait l'occasion d'accomplir, et qu'il avait apprises dans sa religion.

Hayy ibn Yaqzân, de son côté, se mit à l'interroger sur lui, sur sa condition ; et Açâl lui parla de son île, des gens qui s'y trouvaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu leur religion, et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui relata toutes les descriptions tracées par la Loi religieuse, du monde divin, du paradis, du feu de l'enfer, de la résurrection, du rassemblement du genre humain rappelé à la vie, du compte qu'il faudra rendre, de la balance et du pont.

Hayy ibn Yaqzân comprit tout cela, et n'y vit rien qui fût en opposition avec ce qu'il avait contemplé dans sa station sublime. Il reconnut que celui qui avait tracé et propagé ces descriptions était vrai dans ses descriptions, sincère dans ses paroles, envoyé de son Seigneur ; il eut confiance en lui, il crut à sa véracité, il rendit témoignage de sa mission.

Il se mit ensuite à le questionner sur les préceptes que cet envoyé avait apportés, sur les pratiques religieuses qu'il avait imposées, et Açâl lui décrivit la prière, l'aumône légale, le jeûne, le pèlerinage¹⁵¹, et autres œuvres extérieures du même genre. Il accepta ces obligations, s'y soumit, et se prit à s'en acquitter, pour obéir à l'ordre formulé par celui dont la véracité ne faisait plus aucun doute.

Deux choses toutefois demeuraient pour lui objet d'étonnement : il n'en comprenait pas la sagesse. En premier lieu, pourquoi cet envoyé se servait-il le plus souvent d'allégories, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ? Ce qui fait tomber les hommes dans l'erreur grave de prêter un corps à Dieu, d'attribuer à l'Essence du Véritable des choses dont il est exempt et pur ; de même en ce qui concerne les récompenses, les châtiments, la vie future. En second lieu, pourquoi s'en tenait-il à ces préceptes et à ces prescriptions rituelles, pourquoi permettait-il d'acquérir des richesses, et laissait-il une telle latitude en ce qui concerne les aliments, si bien que les hommes se livraient à des occupations vaines, et se détournaient de la Vérité ? Car pour lui, il estimait qu'on ne devait prendre que la nourriture nécessaire pour entretenir la vie ; et quant à la richesse, elle n'avait à ses yeux aucune raison d'être. Il voyait les diverses dispositions de la Loi relatives aux richesses, par exemple l'aumône légale et ses subdivisions, les ventes et achats, l'usure, les pénalités édictées par la loi ou laissées à l'appréciation du juge, et tout cela lui semblait étrange, lui paraissait superflu ; il se disait que si les hommes comprenaient la vraie valeur des choses, certes ils se détourneraient de ces futilités, ils se dirigeraient vers l'Être véritable, et ils se passeraient de tout cela : nul ne posséderait de propriété privée pour laquelle il soit passible de l'aumône légale, dont le vol furtif entraîne pour le coupable la section des mains, et le vol ostensible la perte de la vie¹⁵².

Ce qui le faisait tomber dans cette illusion, c'est qu'il se figurait que tous les hommes étaient doués d'un naturel excellent, d'une intelligence pénétrante, d'une âme ferme. Il ne connaissait pas l'inertie et l'infirmité de leur esprit, la fausseté de leur jugement, leur inconstance ; il ignorait qu'ils sont « comme un vil bétail, et même plus éloignés de la bonne voie ! »*.

151

Il s'agit donc bien, malgré la précaution prise quelques pages plus haut (§ 20, début : « une des religions de bon aloi issues de l'un des anciens prophètes ») de la religion musulmane.

152

Sur ces prescriptions légales et sur leur complexité voir, par exemple, La *Risâla* d'Ibn Abî Zayd al-Qayrwânî (trad. L. Bercher, Alger, 5^{ème} éd., 1960).

§ 22 L'échec de Hayy

Plein de compassion pour les hommes, et ardemment désireux de leur apporter le salut, il conçut le dessein d'aller à eux, de leur exposer la vérité d'une manière claire et évidente. Il s'en ouvrit à son compagnon Açâl, et lui demanda s'il y avait pour lui un moyen de parvenir jusqu'à eux. Açâl le renseigna sur l'infirmité de leur naturel, sur leur éloignement des ordres de Dieu. Mais il ne pouvait comprendre pareille chose, et il demeura, en son âme, attaché à son espoir. Açâl de son côté souhaitait que, par entremise de Hayy ibn Yaqzân, Dieu dirigeât quelques hommes de sa connaissance, disposés à se laisser guider et plus proches du salut que les autres. Il favorisa donc son dessein. Ils jugèrent qu'ils devaient rester sur le rivage de la mer, sans s'en écarter ni nuit ni jour, dans l'espoir que Dieu leur fournirait peut-être l'occasion de la franchir. Ils y demeurèrent donc assidûment, suppliant dans leurs prières Dieu, Puissant et Grand, de conduire à bonne fin leur entreprise.

Or, il arriva par la volonté de Dieu, Puissant et Grand, qu'un navire, sur la mer, ayant perdu sa route, fut poussé par les vents et les flots tumultueux jusqu'au rivage de cette île. En approchant de la terre, ceux qui le montaient virent les deux hommes sur le bord et se rapprochèrent d'eux. Açâl leur adressant la parole les pria de les prendre avec eux l'un et l'autre. Ils accédèrent à leur demande et les firent entrer dans le navire. Dieu leur envoya un vent maniable, qui porta le navire en très peu de temps vers l'île où ils désiraient aller. Ils y débarquèrent tous les deux et entrèrent dans la ville. Les amis d'Açâl vinrent le trouver, et il les renseigna sur Hayy ibn Yaqzân. Ils l'entourèrent en foule, admirant son cas ; et ils le fréquentaient, pleins d'estime pour lui et de vénération. Açâl lui apprit que cette réunion d'hommes l'emportait sur tous les autres au point de vue de l'intelligence et de la pénétration, et que s'il ne réussissait pas à les instruire, il réussirait moins encore à instruire la masse. Le chef et prince de cette île était Salâmân, cet ami d'Açâl qui jugeait bon de s'attacher à la société des hommes et qui considérait la retraite comme interdite.

Hayy ibn Yaqzân entreprit donc de les instruire et de leur révéler les secrets de la sagesse. Mais à peine s'était-il élevé quelque peu au-dessus de sens exotérique pour aborder certaines vérités contraires à leurs préjugés, ils commencèrent à se retirer de lui : leurs âmes répugnaient aux doctrines qu'il apportait, et ils s'irritaient en leur cœur contre lui, bien qu'ils lui fissent bon visage par courtoisie vis-à-vis d'un étranger et par égard pour leur ami Açâl. Hayy ibn Yaqzân ne cessa d'en bien user avec eux nuit et jour et de leur découvrir la vérité dans l'intimité et en public. Il n'aboutissait qu'à les rebuter et à les effaroucher davantage.

Pourtant, ils étaient amis du bien et désireux du vrai ; mais par suite de leur infirmité naturelle, ils ne poursuivaient pas le vrai par la voie requise, ne le prenaient pas du côté qu'il fallait, et au lieu de s'adresser à la bonne porte, ils cherchaient à le connaître par la voie des autorités. Il désespéra de les corriger et perdit tout espoir de les convaincre. Alors, examinant successivement les différentes sortes d'hommes, il vit que « ceux de chaque catégorie, contents de ce qu'ils ont, prennent pour Dieu leurs passions »*, pour objet de leur culte leurs désirs, se tuent à recueillir les brindilles de ce monde, « absorbés par le soin d'amasser, jusqu'à ce qu'ils visitent la tombe »* ; les avertissements sont sans effet sur eux, les bonnes paroles sans action, la discussion ne produit en eux que l'obstination ; quant à la sagesse, nulle voie vers elle ne leur est ouverte et ils n'y ont aucune part. Ils sont plongés dans l'aveuglement, « et les biens qu'ils poursuivaient ont, comme une rouille, envahi leurs cœurs »*. « Dieu a scellé leurs cœurs et leurs oreilles, et sur leurs yeux d'étend un voile. Un grand châtement les attend »*.

Lorsqu'il vit que le tourbillon du châtement les enveloppait, que les ténèbres de la séparation les couvraient, que tous, à peu d'exceptions près, ne saisissaient de leur religion que ce qui regarde ce monde ;

« qu'ils en rejetaient les pratiques derrière eux, si légères et si faciles fussent-elles, et les vendaient à bas prix »* ; « que le commerce et les transactions les empêchaient de se souvenir du Dieu Très-Haut ; qu'ils ne craignaient un jour où seront retournés les cœurs et les yeux »*, il comprit, avec une certitude absolue, que les entretenir de la vérité pure était chose vaine ; qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était une chose irréalisable ; que, pour la généralité des gens, le profit qu'ils pourraient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à pouvoir jouir de la vie sans être lésés par autrui dans la possession des choses qu'ils considéraient comme leur appartenant en propre ; et qu'ils n'obtiendraient point la félicité future, à part de rares exceptions, à savoir « ceux qui veulent acquérir la vie future, qui font des efforts pour l'obtenir, et qui sont croyants »*. « Mais quiconque est impie et choisit la vie de ce monde aura l'enfer pour demeure »*. Quoi de plus pénible, quoi de plus profondément misérable que la condition d'un homme parmi les œuvres duquel, si on les passe en revue depuis l'instant où il s'éveille jusqu'au moment où il s'endort, on n'en trouve pas une seule qui n'ait pour fin quelque'une de ces choses sensibles et viles : accumulation de richesses, recherche d'un plaisir, satisfaction d'une passion, assouvissement d'une colère, acquisition d'un rang qui lui offre la sécurité, accomplissement d'un acte religieux dont il tire vanité ou qui protège sa tête ? « Ce ne sont là que ténèbres sur ténèbres au-dessus d'une mer profonde »*. « Et il n'est aucun de vous qui n'y entre : c'est de la part de ton Seigneur, un arrêt prononcé »*.

Lorsqu'il eut compris les diverses conditions des gens, et que la plupart d'entre eux sont au rang des animaux d'après la Loi religieuse, il reconnut que toute sagesse, toute direction, toute assistance, résident dans les paroles des Envoyés, dans les enseignements apportés par la Loi religieuse, que rien d'autre n'est possible, qu'on y peut rien ajouter ; qu'il y a des hommes pour chaque fonction, que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé. « Telle a été la conduite de Dieu à l'égard de ceux qui ne sont plus. Tu ne saurais dans la conduite de Dieu trouver aucun changement »*.

Il se rendit donc auprès de Salâmân et de ses compagnons, leur présenta ses excuses pour les discours qu'il leur avait tenus et s'en rétracta. Il leur déclara qu'il pensait désormais comme eux, que leur norme était la sienne. Il leur recommanda de continuer à observer rigoureusement les démarcations¹⁵³ de la Loi divine et les pratiques extérieures, d'approfondir le moins possible les choses qui ne les regardaient pas, de croire sans résistance aux passages ambigus des textes sacrés, de se détourner des hérésies et des opinions personnelles, de se régler sur les vertueux ancêtres et de fuir les nouveautés. Il leur recommanda d'éviter l'indifférence de la grande masse pour la Loi religieuse, son attachement au monde, et il les adjura de se tenir en garde contre cet égarement. Car ils avaient reconnu, lui et son ami Açâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut ; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond sans pouvoir atteindre au degré des bien heureux, ils oscilleraient, chancelleraient, et feraient une mauvaise fin ; tandis que s'ils demeuraient jusqu'à leur mort dans l'état où ils se trouvaient, ils obtiendraient le salut et feraient partie de ceux qui seront placés à la droite. « Quant à ceux qui auront pris les devants, ils seront placés en avant et seront les plus proches de Dieu »*.

Ils leur dirent adieu tous les deux, les quittèrent, et attendirent patiemment l'occasion de retourner dans leur île. Enfin Dieu, Puissant et Grand, leur facilita la traversée. Hayy ibn Yaqzân s'efforça de revenir à sa station sublime par les mêmes moyens qu'autrefois. Il ne tarda pas à y réussir ; et Açâl l'imita si bien qu'il atteignit presque au même niveau. Et ils adorèrent Dieu tous les deux dans cette île jusqu'à leur mort.

Voilà (que Dieu t'assiste d'une inspiration venant de lui ! *) l'histoire de Hayy ibn Yaqzân, Açâl et Salâmân. Ce récit comprend beaucoup de choses qui ne se trouvent dans aucun écrit et qu'on ne pourrait entendre dans aucun des récits oraux qui ont cours.

Il relève de la science cachée que seuls sont capables de recevoir ceux qui ont la connaissance de Dieu, et que seuls ignorent ceux qui méconnaissent Dieu. Nous nous sommes écarté, en le publiant, de la ligne de conduite suivie par nos vertueux ancêtres, qui étaient jaloux d'un tel secret et s'en montraient avarés. Ce qui nous a décidé à le divulguer et à déchirer le voile, ce sont certaines opinions malsaines apparues de notre temps, mises au jour par des philosophes de ce siècle et ouvertement exposées par eux¹⁵⁴, si bien qu'elles se sont propagées dans divers pays, et que le mal causé par elles est devenu général. C'est pourquoi nous avons craint que les hommes faibles qui ont rejeté l'autorité des prophètes pour suivre l'autorité des fous ne s'imaginent que ces opinions sont les secrets que l'on doit cacher à ceux qui n'en sont pas dignes, et que cela n'accroisse le goût, le vif intérêt qu'ils se sentent pour elles. Il nous a donc paru bon de faire briller à leurs yeux quelques lueurs du secret des secrets, afin de les attirer du côté de la vérité et de les détourner de cette voie. Cependant, ces secrets que nous confions à ces quelques feuilles, nous avons eu soin de les laisser couverts d'un voile léger, qui se laissera promptement percer par qui en est digne, mais qui demeurera d'une impénétrable opacité pour quiconque n'est pas digne d'aller au-delà¹⁵⁵.

Pour moi, je prie mes frères qui liront ce traité de recevoir mes excuses pour ma liberté dans l'expression et mon manque de rigueur dans la démonstration. Je ne suis tombé dans ces défauts que parce que je m'élevais à des hauteurs où le regard ne saurait atteindre, et voulais en donner, par le langage, des notions approximatives, afin d'inspirer un ardent désir d'entrer dans la voie. A Dieu je demande indulgence et pardon ; et je lui demande de nous abreuver de clarté par la connaissance de Lui, car il est bienfaisant et généreux. Que la paix soit sur toi, ô mon frère à qui c'est un devoir pour moi de venir en aide, ainsi que la miséricorde et les bénédictions divines !

154

Il peut s'agir, en particulier, d'Ibn Bâjja (cf. supra § 1).

155

« ... un voile léger » : cf. par exemple, § 19 et la note 105.

Orientation bibliographique

N.B. Il ne s'agit que d'indications très fragmentaires destinées à venir en aide au curieux francophone ; on trouvera plus particulièrement dans les ouvrages marqués d'un * d'amples bibliographies.

A-/ Ouvrages à caractère général :

- sur la civilisation de l'Islam :

R. Brunschvig et G.E. von Grunebaum éd., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957 ; *Encyclopédie de l'Islam** en cours de publication depuis 1954 chez E.J. Brill, Leyden-Paris ; F. Gabrieli, *Les Arabes*, Buchet-Chastel, Paris, 1963 ; L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique** Vrin, Paris, 1954 ; *Histoire universelle*, sous la direction de R. Grousset et E. Léonard, t. II *De l'Islam à la Réforme** La Pléiade, NRF, Paris, 1964 ; P.K. Hitti, *Précis d'histoire des Arabes*, Payot, Paris, 1950 ; B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Neuchâtel, 1958 ; A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation**, A. Colin, Paris, 1958.

- sur les questions religieuses :

El Bokhari, *L'authentique tradition musulmane* (par G.H. Bousquet), Fasquelle, Paris, 1964 ; *Le Coran*, Blachère éd., Maisonneuve, Paris, t. I 1949, t. II 1951 ; L. Gardet et M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane**, Vrin, Paris, 1948 ; Ibn Abi Zayd al-Qayrawânî, *La Risâla* (L. Bercher éd.), Carbonel, Alger, 1960 ; H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1965 ; L. Massignon, *La Passion d'al-Halladj*, Paris, 1922 et *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954 ; M. Molé, *Les mystiques musulmans** PUF, Paris, 1965.

- sur les sciences : R. Taton éd., *La science antique et médiévale**, P.U.F., Paris, 1957

- sur la littérature : R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle de J.C.** Maisonneuve, Paris, 1952-1956 (3 vol. parus) ; G. Wiet, *Introduction à la littérature arabe*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1966

- sur la philosophie enfin : E. Bréhier, *La philosophie du Moyen-Age*, A. Michel, 1937 ; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique**, I *Des origines à la mort d'Averroës* (1198), NRF, Paris, 1964 ;

B-/ Ouvrages concernant l'Occident musulman :

R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue**, Vrin, Paris, 1956 ; A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie**, P. Geuthner, Paris 1938 ; R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde, 4 vol., 1861, nlle éd. revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal, 3 vol. Leyde, 1932 ; I. Goldziher, *Le livre de Muhammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, P. Fontana, Alger, 1903 ; Ibn al-Athir, *Annales du Maghrib et de l'Espagne* (E. Fagnan éd.), Alger, 1901 ; Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. De Slane, 3 vol. reprod. Photocopiee, Geuthner, 1934-38 ; du même, *La Muqaddima*, extraits* (*Le rationalisme d'Ibn Khaldoun*, G. Labica) éd. Hachette, Paris, 1965 ; du même, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, rééd. reprod. P. Geuthner, Paris, 1925-1956, 4 vol. ; H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xème-XIIème s.**, 2 vol. A. Maisonneuve éd., Paris, 1959 ; CH. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, II, de la conquête arabe à 1830**, 2ème éd., Payot, Paris, 1961 ; Lacoste-Nouschi-Prenant, *L'Algérie passé et présent**, Ed. Sociales, Paris, 1960 ; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age**, Aubier, Paris, 1946.

A ces ouvrages traitant plus particulièrement de notre période, on pourra ajouter, pour la période antérieure : E.F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, nlle éd., Payot, Paris, 1964 ; et pour la période postérieure : R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafside**, 2 vol., A. Maisonneuve, Paris, 1947 ; Ch.-E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib au XIIIème et XIVème siècles**, P.U.F., Paris, 1966.

C-/ *Ibn Tufayl* :

Léon Gauthier, *Ibn Thofayl, sa vie, ses œuvres**, E. Leroux éd. Paris, 1909 ; du même, *Hayy ben Yaqdhân**, texte arabe et trad. fçse, 2^{ème} éd., Imprimerie catholique, Beyrouth, 1936. Sur les traductions du *Hayy*, cf. notre *Avant-propos*, in fine. Sur le récit avicennien : *Avicenne et le récit visionnaire*, t. II *Le récit de Hayy ibn Yaqzân*, texte et trad. de H. Corbin, A. Maisonneuve, Paris, 1954 ; *Le récit de Hayy ibn Yaqzân*, trad. A.-M. Goichon, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

CHRONOLOGIE DE IBN TUFAYL

Espagne et maghrib

- 138/756 Abd ar-Rahman fonde l'émirat umayyade de Cordoue
- 161/778 Echech de l'expédition de Charlemagne sur Saragosse (épisode de Roncevaux)
- 170/786 *Début de l'édification de la Grande Mosquée de Cordoue*
- 172/789 Dynastie idrisside au Maroc
Fondation de Fès
- 184/800 Dynastie aghlabide en Tunisie (Ifriqiya)
Début du mâlikisme en Andalousie
- 206/821 Abd ar-Rahman II
Création de foyers de résistance chrétienne en Navarre et Aragon
- 238/852 Muhammad Ier
- 287/900 *Apogée de la civilisation umayyade de Cordoue*
- 290/903 *Fondation d'Oran*
- 296/910 Les Fâtimides en Afrique du Nord
- 298/912 Abd ra-Rahman III ; il prendra le titre de calife en 316/929
- 319/931 *Mort d'Ibn Masarra*
- 332/943 L'insurrection khârijite d'Abû Yaid en Afrique du Nord
- 350/951 Mort d'Abd ra-Rahman III :
Avènement d'al-Hakam II

Orient

- 145/762 Fondation de Bagdad
- 161/778 *Mort de Sufyân ath-Thawri prédécesseur des mystiques çufis*
- 170/786 Califat de Harûn ar-Rachid
- 179/795 *Mort de l'imam Mâlik*
- 1994/810 *Mort du poète Abû Nuwâs*
Califat d'al-Ma'mûn
- 212/827 *Le Mu'tazilisme, doctrine officielle*
- 217/832 *Le "Bayt al-Hikma" de Bagdad : Essor des trad. d'oeuvres grecques*
- 226/840 *Mort de Khuwârizmî*
- 256/870 *Mort du théologien Bukhâri*
Début propagande ismaélienne
- 260/874 *Naissance d'Ach'arî*
- 263/876 *Début construction de la mosquée Ibn Tûlûn au Caire*
- 298/910 *Mort d'al-Junayd, fondateur d'une théosophie mystique*
- 308/920 *Début de la secte des Ikhwan as-Safa (Frères de la Sincérité)*
- 309/922 *Supplice du mystique al-Hallâj*
- 310/923 *Mort du médecin et philosophe Râzi*
- 334/945 Les Bûyides à Bagdad
- 339/950 *Mort de Fârâbî*
- 345/956 *Mort de l'écrivain et historien Mas'ûdî*

Occident

- 800 Charlemagne, empereur
- 843 Partage de Verdun
- 866 Alphonse III roi des Asturies

356/967 *Mort du philologue Qâli*

358/969 Les fâtimides au Caire

359/970 *Fondation d'al-Azhar*

366/976 Ibn Abî Amir (Almanzor),
« maire du palais à Cordoue
Espagne et maghrib

Orient

Occident

367/977 *Mort de l'historien Ibn Qutiya*

987 Hugues Capet,
roi de France

991 Invasion de l'Angleterre
les Danois

383/993 *Naissance d'Ibn Hazm*

387/997 Les Ghaznavides en Iran

390/1000 Invasion des Seljûkides

1000 *Début de l'essor des
constructions d'églises*

392/1002 Mort d'al-Mançur, « maire
du palais » à Cordoue
*Jardins botaniques à Tolède
et Séville*

398/1007 *Mort de Maslama Majrîti*

403/1003 Les troupes berbères pénètrent
dans Cordoue
Mort du poète Ramadi

vers 410/1020 Dynastie berbère des Hamma-
dides autour de Kal'a

422/1031 Fin du califat umayyade de Cordoue
Reyes de Taïfas

426/1035 Royaumes de Navarre, d'Aragon,
de Castille
Mort du poète Ibn Shuhaid

428/1037 *Naissance d'Umar Khâyyam*

Mort d'Ibn Sînâ

440/1048 *Mort d'al-Bîrûni*

434/1041 Al-Mutamid I^{er}, roi de Castille

442/1050 Les Banû Hilal en Afrique du Nord

446/1054 Les Almoravides s'emparent
d'Awdaghost

449/1058 *Mort de Salomon Ibn Gabirol
(Avicébron)*

449/1058 *Naissance de Ghâzâlî*

Mort du Philosophe

Abûl'Alâ al-Ma'arrî

Entre 1060 et 1070 *Création de la*

Madrassa en Iran ;

rayonnement de la pensée

sunnite dans le monde musulman ;

les ouvrages médicaux arabes

commencent à pénétrer le monde

chrétien

456/1061 Al-Mutamid II. *Séville héritière
de Cordoue*

Fondation de la nouvelle Marrakech

455/1063 Mort de Tughrilbeg

Nizam al-Mulk vizir

456/1064 *Mort d'Ibn Hazm*

1065/1100 *La chanson de
Roland*

1066 Les Normands
conquièrent l'
L'Angleterre

464/1071 *Mort du poète Ibn Zaydûn*
468/175 Les Almoravides vainqueurs
du Ghâna
469/1076 *Mort du grand historien de*
l'Andalousie Ibn Haiyan

Espagne et maghrib

478/1085 Les Normands en Sicile
Prise de Tolède par Alphonse VI
487/1086 Victoire des Almoravides sur
les Chrétiens d'Espagne à Zalakka.
Le Cid au service des musulmans
de Saragosse et de Valence.
Mort du poète Ibn Ammar.

Début du XIIème *Naissance d'Ibn Tufayl*
493/1100 Ibn Tâchfin sultan des Almore-
vides étend sa domination sur
l'Espagne ; 1102 : conquête de
Valence

499/1106 Mort d'Ibn Tâchfin

512/1118 Saragosse reconquise devient la ca-
pitale du royaume d'Aragon. Désa-
grégation de l'empire almoravide

515/1121 Ibn Tûmart se proclame Mâhdî

520/1126 *Naissance d'Ibn Roshd*

525/1131 Les Banû Ghâniya en Afrique du
Nord : début de la guerre de
« course »

530/1135 *Achèvement par les Almoravides*
de la grande mosquée de Tlemcen

533/1138 *Mort d'Ibn Bâjja*

540/1145 Fondation de la dynastie almohade
au Maroc

L'Ecole de traducteurs de Tolède

542/1147 *Mort de l'anthologue Ibn Bassam*

555/1160 *Mort du poète Ibn Guzman.* Abd
al-Mû'min conquiert l'Ifriqiya

557/1162 *Mort d'Ibn Zuhr (Avenzoar)*

558/1163 Mort d'al-Mû'min. Avènement
d'Abû Ya'qûb Yussof : l'Espagne

473/1080 Début de l'activité de la
secte des « Assassins »

Orient

481/1088 *La grande mosquée seljû-*
-qide d'Ispahan

483/1090 *Première mention de la*
Boussole chez les Arabes

487/1094 *Mort du géographe al-Bakri*

492/1099 les Croisés s'emparent de
Jérusalem

505/1111 *Mort d'al-Ghazâlî*

520/1126 *Mort d'Umar Khâyyam*

Occident

1084 *La grande Chartreuse*

1088 *Fondation de l'univer-*
sité de Bologne ;
médecine arabe ensei-
gnée à l'école de
Salerne.

1093 *Début de l'ogive*

1142 *Mort d'Abélard*

1145 *Robert de Chester*
traduit l'algèbre de
Khuwarizmi

1147 St Bernard prêche la
IIème Croisade

1160 *Tristan et Yseult*
Les Nibelungen

1163 *Début de la construc-*
tion de N.D. de Paris

est sous la dépendance almohade
560/1165 *Mort d'al-Idrissî*

565/1171 Saladin fonde la dynastie
kurde des Ayyûbides et abo-
lit le califat fâtimide de
l'Égypte

575/1180 Début du règne du calife
An-Naçir (mort en 622/1225)

1180 Philippe-Auguste,
roi de France

Espagne et maghrib

Orient

Occident

579/1183 *Mort de l'historiographe
Ibn Bashkuwal*

580/1184 Mort de Abû Ya'qûb Yusof ;
avènement de Abû Yusof Ya'qûb
qui marque l'apogée almohade

581/1185 *Mort d'Ibn Tufayl*

586/1187 Saladin reprend Jérusalem
Aux Croisés

586/1190 IIIème Croisade ; Frédéric
Barberousse prend Konya

589/1193 Mort de Saladin

Fin VIème s. invasion de l'Iran par les
Turcs

591/1195 Victoire almohade sur les Chrétiens
A Alarcos

595/1198 *Mort d'Ibn Roshd*

1198 *Cathédrale de
Chartres*

596/1199 Avènement de Muhammad an-Naçir
Fin VIème/XIIème s. *Giralda de Séville,
Kutubiyya de Marrakech, Tour
Hassan de Rabat*

601/1204 *Mort de Malmoude*

1204 Prise de Constantinople
par les Croisés

1205 Prise de Pékin par Gengis Khan

609/1212 Défaite almohade de Las Navas de
Tolosa ; recul général des Almohades
dont l'empire va commencer à se
disloquer

1215 *Le Pape fixe les
de l'université de
Paris*

611/1214 *Création de l'Estudium generale
(Université) de Palencia*

1225 *Ibn Roshd est
traduit en latin et
en hébreux à
Naples*

1230-1240 «*Le Roman de la
rose* » de Guil-
laume de Loris

1233 *Début de l'Inquisition*

633/1236 Perte de Cordoue prise par
Ferdinand III
Fondation du royaume abd al-wâ
dide de Tlemcen et du royaume
hafside de Tunis.

635/1238 *Alhambra de Grenade*

638/1240 *Mort d'Ibn Arabî*