

A stylized illustration of a philosopher in a mountainous landscape. The philosopher, wearing a blue tunic and a white head covering, is seated on a rock, playing a stringed instrument. He is surrounded by several goats and a white dog. The background features a yellow sky and a green tree on the left. The overall style is reminiscent of traditional Islamic art.

IBN ṬUFAYL

Le philosophe sans maître

PRÉFACE DE JEAN-BAPTISTE BRENET

TRADUCTION
INÉDITE

Rivages poche
Petite Bibliothèque

Sur une île déserte naît un enfant. Recueilli par une gazelle, qui le nourrit et l'élève, il découvre le monde. Sans parents ni congénères, sans langage, sans livres ni religion, le jeune philosophe parvient peu à peu à saisir et contempler la vérité de tout l'univers. Alors qu'il est au comble de la sagesse, qu'il a *tout compris* et *tout vu*, il rencontre un autre homme...

Chef-d'œuvre de la philosophie arabo-andalouse du XII^e siècle, *Le Philosophe sans maître* – du contemporain d'Averroès, Ibn Ṭufayl – deviendra un best-seller dans l'Europe des Lumières, connu de tous les philosophes et écrivains, de Spinoza à Daniel Defoe.

Ce conte philosophique majeur est proposé ici dans la traduction de l'illustre orientaliste Étienne-Marc Quatremère (1782-1857).

Collection dirigée par Lidia Breda

Ibn Ṭufayl

Le philosophe sans maître

Traduction d'Étienne-Marc Quatremère

Édition du texte, notes et préface
de J.-B. Brenet

Rivages poche
Petite Bibliothèque

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

payot-rivages.fr

Couverture : © Bridgeman Images

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2021
pour la présente édition

ISBN : 978-2-7436-5218-0

Préface

par Jean-Baptiste Brenet

Voici un document exceptionnel : la première traduction française du chef-d'œuvre de la philosophie arabo-andalouse, *Ḥayy ibn Yaqzān* (« Vivant fils d'Éveillé »), écrite au XII^e siècle par le contemporain d'Averroès, Ibn Ṭufayl¹. C'est le travail d'un orientaliste illustre des deux premiers tiers du XIX^e siècle, Étienne-Marc Quatremère (1782-1857), qui fut titulaire de la chaire des langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France². Le roi de Bavière, à sa mort, fit l'acquisition des quarante-cinq mille volumes imprimés et des mille deux cents manuscrits qui constituaient sa bibliothèque admirable. Sa traduction d'Ibn Ṭufayl totalement inédite dormait depuis plus de cent soixante ans dans l'un de ses fonds³. C'est elle, exhumée, qu'on donne à lire ici.

Le texte d'Ibn Ṭufayl est connu. Sous ce titre, *Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail*⁴, Léon Gauthier en a édité et rigoureusement traduit l'original arabe en 1900, à Alger, puis une seconde fois à Beyrouth, en 1936. Cette édition remaniée et sa traduction fidèle servent encore de référence à la recherche contemporaine⁵. Mais l'œuvre fut vraiment tirée de l'oubli en 1671, lorsque l'anglais Edward Pococke, éditant un manuscrit qu'avait rapporté son célèbre père d'un séjour en Orient, en fit à Oxford une traduction latine⁶. Il lui donna un titre : *Le philosophe autodidacte*, puis un sous-titre, en forme de glose : *par où l'on montre comment la raison humaine, contemplant les réalités inférieures, peut se hisser jusqu'à la connaissance des supérieures*, et le livre devait connaître un succès considérable dans l'Europe des Lettres⁷. C'est cette édition, celle de Pococke, celle qui a circulé de pays en pays et qu'ont pu tenir en mains Spinoza, Leibniz, Locke, Rousseau ou bien encore, chez les écrivains, Daniel Defoe⁸, Andrew Michael Ramsay⁹ et d'autres, que Quatremère traduit et veut faire entendre. L'arabe était là, dans sa graphie sublime, mais combien connaissaient la langue ? Dans des versions plus ou moins complètes, correctes, les Lumières avaient bénéficié de l'œuvre en latin, en néerlandais, en anglais, en allemand. Manquait le français. En érudit du XIX^e siècle, maître « au savoir

universel », disait Renan, qui saluait par là « son immense lecture, sa mémoire qui tenait du prodige, son exactitude scrupuleuse sur les détails¹⁰ », Quatremère, sans qu'on en récolte les fruits, y avait suppléé. Lisons, donc. Lisons, en jouissant des charmes de sa langue passée¹¹.

Le Philosophe sans maître. Nouveau titre, dérivé par Quatremère de l'*autodidactus* latin. D'autres traduiront : *Le Philosophe de soi-même*, *Le Philosophe instruit par lui-même*, ou encore *Le Philosophe qui est à lui-même son maître*¹². De quoi s'agit-il ? D'une épître, d'abord. Une lettre écrite par l'auteur à un ami, dont l'identité n'est pas donnée, qui lui demande en novice la révélation d'un secret. Ce secret, c'est ce que contiendrait la « philosophie orientale » du philosophe iranien Avicenne (m. 1037), l'une des plus grandes figures de la pensée en Islam. Pour révéler ce secret, qui porte sur la connaissance, la félicité, sur ce que l'homme peut atteindre de meilleur, Ibn Ṭufayl propose un conte, une sorte de fable à trois personnages, dont il emprunte librement les noms à Avicenne lui-même (lequel, de son côté, avait écrit quelques textes d'allure symbolique qui les mettaient en scène).

Le personnage principal, qui figure le philosophe, l'homme parfaitement homme, accompli, bienheureux, c'est Ḥayy ibn Yaqzān. En arabe,

littéralement, cela veut dire : *Vivant fils d'Éveillé*, ou *de Vigilant*. C'est de lui, tout au long du récit, qu'il va être question. Qui est-il ? d'où vient-il ? quel est son destin ? On ignore comment il est né : soit d'une princesse sur une terre voisine, contrainte de le livrer aux flots, soit – c'est l'hypothèse, en vérité, que l'auteur privilégie – par génération spontanée, d'un peu d'argile en fermentation, de la terre chaude qui s'ouvre et l'enfante : le voilà qui paraîtrait sur une île déserte de l'Inde, située sous l'équateur, « où l'on naît sans père ni mère ».

Il faut dire un mot de cette génération spontanée. Qu'on se méfie de la lecture léguée par l'histoire, celle de l'autodidacte, de l'homme vierge et de son entrain, de ses forces autonomes, qui fascinera le XVIII^e siècle et au-delà. La génération spontanée n'est pas le nom de la liberté moderne ; ce n'est pas le commencement absolu, le surgissement originel, la page blanche qu'il reviendrait à l'individu de noircir. C'est une naissance sans parents, certes, sans le désir et l'accouplement des parents, sans le sperme du père, sans l'utérus de la mère, mais elle recouvre une notion technique qui postule l'intervention d'un agent cosmique supérieur (« Dieu », ou une sorte de dieu, si l'on veut), lequel *donne la forme de l'homme* à une matière en coction, dûment préparée.

Dans la philosophie qu'Ibn Ṭufayl reprend (celle d'Avicenne, ici, autant qu'il la comprend¹³), elle est la manifestation la plus évidente de la causalité « divine » verticale qui, du dehors, impose ses formes au monde et le régit, fait être et maintient dans l'être. En un sens, par conséquent, elle constitue un motif ultra-théologique – comme le suggère évidemment, du reste, l'extraction de la terre, la production à partir du limon. La génération spontanée ne dit pas l'éclosion radicale d'un être dans une île sans attaches, sans règles, sans surplomb, sous un ciel vide et muet qui le livrerait à lui-même. Toutes les formes du monde viennent du dehors, sont implantées, infusées d'en haut dans la matière diversement disposée à les recevoir, et la génération spontanée, qui fait l'économie du coût et des géniteurs, n'en est dans son extrémisme que l'expression la plus nette. De ce point de vue, l'île, par l'effacement, par le court-circuitage total des médiations, des sexes, des semences et des ventres, est le lieu d'exposition brute de la causalité divine extrinsèque. L'île serait, sur terre, le lieu de la métaphysique pure, le point d'application éclatant de l'action transcendante et fondatrice de « Dieu » dont tout, *et tout le temps*, dépend dans son essence et dans ses actions. Elle n'est que faussement

déserte, autrement dit. Elle l'est horizontalement. Elle l'est à hauteur d'hommes. Mais dans ce monde vide d'hommes (car il y a des choses, des vivants, des bêtes, une nature, une voûte et des cieux) s'exerce une causalité perpendiculaire, et le « désert » ne le montre que mieux. C'est cela, l'île déserte : la manifestation essentielle, sans écran, de la présence de l'Agent premier, de « Dieu » comme seule présence, dont tout procède et à quoi tout renvoie. Des hommes nulle part, « Dieu » – l'Être nécessaire, en philosophie – partout.

(À dire vrai, la génération spontanée recèle aussi une antithéologie. Car cette île n'est pas l'île de Ḥayy ibn Yaqzān seulement, l'île d'une exception, d'un seul miracle. Le texte le dit. C'est le lieu où l'*homme*, comme en une matrice, peut naître et renaître sans parents de façon récurrente, et l'on mesure la portée d'une telle idée si l'on se rappelle ce que la philosophie de l'époque pouvait venir chercher dans la génération spontanée : le moyen d'échapper à la disparition possible des espèces vivantes, et en particulier celle de l'espèce humaine. Que reste-t-il à l'homme, en effet, s'il doit être emporté, sans survivants, sans protégés, dans un déluge universel ? De renaître sans parents. De renaître d'un peu de boue. Cette île, réserve continue de germes féconds, c'est la

réponse à la catastrophe potentielle de l'extinction, et dans cette mesure, en tant que lieu de répétition possible d'une renaissance, l'île est la concurrente de Dieu. L'île où l'on naît sans père ni mère, c'est le microcosme qui se passe du jugement dernier, c'est le monde à part, soustrait à l'eschatologie et à l'œuvre de résurrection ; c'est l'île autonome ; c'est l'île-Dieu, qui assure indéfiniment sa propre relève.)

Reprenons le fil de l'histoire. Les deux versions se rejoignent quand l'enfant, poussant un cri de détresse, est recueilli par une gazelle privée de son faon. Elle le nourrit, l'éduque, et la première partie du texte sera consacrée à la description de l'éveil progressif de ce jeune individu particulièrement doué qui, par étapes, sans parents, sans congénères, sans maîtres, sans livres, sans langage, et sur une portion de terre ignorant la société, la religion, la Loi, parvient à découvrir puis à « goûter » la vérité complète de l'univers (ce que l'arabe appelle la *mushābada*, la vision, l'expérience directe). Ce n'est pas un naufragé, autrement dit. Il ne vient pas d'un navire, d'une cité, d'un monde déjà normé, cultivé, parlant, auquel il pourrait, voudrait ou aurait à se raccrocher. Il n'est pas le « civilisé » jeté sur une terre sauvage. C'est un homme sans mémoire et sans poids, apparemment seul, qui n'est précédé par

rien d'humain, qui n'hérite de rien – sinon, élément majeur, de son « naturel », de son talent, inchoatif, pour la connaissance. Un homme seul, semble-t-il, au milieu de la nature et des bêtes, dont il apprendra à se distinguer pour devenir homme puis, devenu homme, pour parachever son humanité dans le déploiement de son intellect. Ce qu'on lit, c'est d'abord l'aventure de cet individu qui par l'usage de son corps et des forces natives de sa raison, par la découverte, l'enquête, la réflexion, apprend à se connaître, à connaître ce qui l'entoure puis ce qui le couvre, le ciel, les astres, jusqu'à l'agent premier et en un sens exclusif qu'il appelle, non pas Dieu, mais « l'être existant nécessairement par soi ».

Quel est son progrès ? Il n'a rien d'anarchique, de vraiment hasardeux. Ḥayy ibn Yaqzān découvre son corps d'homme, sa faiblesse et sa force ; il fait l'épreuve de la mort, lorsque sa mère, la gazelle, périt, puis le fonctionnement de l'organisme, le cœur, le souffle intérieur et l'âme ; il découvre comment les choses, d'un côté, se diversifient, et comment, toutes, elles se regroupent, s'unissent, comment elles font un ; il découvre le feu, les éléments, la nature, ses composants, les formes des choses ; il découvre l'Agent radical de ces formes et des actes qu'on leur reconnaît ; il découvre l'Auteur du monde,

en somme ; il s'interroge sur sa « création », sur les cieux, leur constitution, leur mouvement, sur l'âge de l'univers, et sur lui-même, de nouveau, sur sa mortalité, sur ce qui fait son bonheur continu, sur son intellect et son corps, qu'il juge grossier, animal, sur sa capacité de saisir le vrai, par la pensée, puis de l'intuitionner, de faire l'*expérience* de l'Être nécessaire, au sommet de la métaphysique, dans l'achèvement de la contemplation rationnelle par la « mystique » soufie.

Mais le texte ne s'arrête pas là. Alors que Hayy ibn Yaqzān est parvenu au comble de la connaissance, qu'il a tout compris *et tout vu* (il a alors cinquante ans), un événement survient : il rencontre un autre homme. Cet homme, Absāl, débarque d'une terre voisine, peuplée, menée par un chef ayant adhéré à une religion nouvelle : l'islam, qui n'est pas nommé. Lui-même est religieux, il croit avec ferveur, suit les rites, mais son intelligence le porte à interpréter le sens caché derrière la lettre. Absāl est l'homme sagace de l'ésotérique, l'amant du dévoilé qui ne craint pas, dans la retraite, l'instigation des démons et les mauvaises pensées. Il croit, oui, mais veut comprendre, et convoite la solitude pour méditer et mener un libre examen. Sur l'île, qu'il a volontairement gagnée, il se réjouit de ne rencontrer aucune trace.

Cette seconde partie sera dense et courte. La rencontre a lieu. Elle est en elle-même intrigante. Ḥayy ibn Yaḳẓān dans son extase avait *déjà* conçu l'existence d'âmes ou d'essences semblables à la sienne. Mais que veut dire rencontrer un autre corps, l'autre comme corps, une intelligence incarnée, parlante et mobile ? Ḥayy apprend d'Absāl le langage ; chacun découvre à l'autre quelle est sa vie, quel est son monde, et les deux s'accordent en réalisant que le savoir absolu de Ḥayy n'est rien que la forme pure, franche, directe de ce qu'Absāl, en religieux, percevait de façon imagée. Ḥayy ibn Yaḳẓān décide alors de se rendre sur l'île voisine, gouvernée par Salāmān, dans l'espoir d'y révéler les secrets de la sagesse, d'exposer, sous l'écorce, le vrai dans son noyau. L'entreprise avorte. Salāmān et ses compagnons, pourtant les mieux doués de l'île, s'effarouchent, s'irritent. Ḥayy comprend l'infirmité de leur tempérament. Il se ravise et se dédit, leur conseillant pour finir d'adhérer sans réserve à la Loi. Avec Absāl, il regagne son île, désireux de rejoindre une chose seulement : la certitude.

Le récit paraît se clore sur l'échec. On croirait lire Hugo :

Un homme de génie apparaît. Il est doux,
Il est fort, il est grand ; il est utile à tous ;

puisque la grande masse de l'autre île, de l'île des autres, se perd dans l'ici-bas.

Là encore, toutefois, il conviendrait d'être prudent, et une lecture attentive peut suggérer autre chose. Si le philosophe abandonne le « monde », qui n'est pas tout l'univers, il se soucie de ce monde qu'il déserte. Car il ne se rétracte pas seulement, il conseille, il recommande, il enjoint. « Fuyez les nouveautés !, dit-il, réglez-vous sur les vertueux ancêtres ! détournez-vous des hérésies, des innovations blâmables ! » Disimulation ? Échappatoire misérable ? C'est discutable. Son discours pourrait n'être pas une parole de fuite hypocrite mais, en sous-main, de maîtrise. Même dans son retrait, le philosophe, pour finir, sait ce qu'il fait, ce qu'il faut faire, compte tenu de ce que sont et peuvent les hommes. L'échec, par conséquent, n'est que relatif. Ce qui échoue, c'est le projet naïf d'une communication indifférenciée de la philosophie, de la vérité comme telle, c'est l'entreprise d'une herméneutique complète dévoilant au vulgaire le sens profond du discours religieux. Il y a des hommes pour chaque fonction, des facilités, des impuissances, et la foule dans son chemin vers le vrai ne peut mieux que la Loi, voilà la leçon : Ḥayy ibn Yaḡzān l'a compris. Reste une chose, sans conteste. Étranger, exilé au milieu de ces

autres-là, le philosophe part. Il *rentre*, plus exactement.

Le livre s'achève sur un bref épilogue de l'auteur, qui explique avoir souhaité par ce conte suggérer un peu de la vérité nécessaire aux esprits égarés, séduits et perdus par la fausse philosophie. Mais tout, dit-il, reste couvert d'un voile. Voile léger, sans doute, facile à percer pour qui en est digne, l'initié, mais opaque pour les profanes que sont tous les autres.

Qui a compris la fable ? Tous ceux qui l'ont lue, depuis sa parution, n'auront cessé d'en discuter. Elle balance entre un versant scientifique, qui culmine dans un discours sur le bonheur, et un versant théologico-politique, l'ensemble mêlant dans des croisements de références la philosophie, la religion et le soufisme¹⁵.

Dans son « Discours préliminaire sur la philosophie des gymnosophistes et sur celle des sophis », Quatremère notait lui-même qu'on pouvait varier sur l'objet du texte¹⁶ :

« Pococke dans la préface qu'il a mise à la tête de la version latine publiée par son fils prétend que le dessein d'Abu Jaafar [Ibn Ṭufayl] en composant cet ouvrage dont Avicenne lui avait fourni le plan, a été de faire voir jusqu'où la raison humaine est capable de s'élever, et comment un homme qui n'a

d'autre secours que les lumières de la nature peut parvenir à la connaissance des choses naturelles et particulièrement de ce qui regarde Dieu et l'autre vie. Simon Ockley¹⁷ prête aussi les mêmes vues à Abu Jaafar. Je conviens avec eux que l'auteur arabe s'est proposé ce but. On le voit en effet dans son ouvrage conduire son héros des choses les plus simples aux plus sublimes. Il le représente d'abord occupé des moyens de pourvoir aux besoins de la nature, cherchant ensuite à se connaître lui-même avec tout ce qui l'environne, se convainquant après de la nécessité d'un être suprême, travaillant enfin à s'unir à lui de la manière la plus intime. Mais je ne puis me persuader que ce soit là l'unique objet d'Abu Jaafar, ni même le principal. La lecture attentive de son ouvrage nous en fait entrevoir d'autres. La fin de son histoire où il raconte le voyage de Hai Ebn Yoqdan et d'Azal dans l'île où régnait Salaman fait voir qu'il avait dessein de justifier la sagesse du législateur des mahométans et de rendre raison pourquoi dans le Coran il n'avait point donné de préceptes plus parfaits ; mais ce qu'il dit dans le corps de son ouvrage de l'union de l'âme avec Dieu paraît être l'objet principal de son livre. C'est pour apprendre à son lecteur le moyen de parvenir à cette espèce de perfection qu'il l'a composé. »

Ce dont traite l'œuvre, dit donc Quatremère, ce n'est ni seulement de l'ascension vers la

métaphysique de la raison solitaire plongée dans le sensible, ni même de la justification de l'islam comme religion parfaite (puisqu'elle donnerait le vrai sous la meilleure forme à qui ne peut que se le figurer, l'entendre par images), mais c'est de *l'union* de l'âme avec Dieu¹⁸, et cela, ajoutera l'orientaliste, en reprenant la doctrine des soufis qui l'héritaient eux-mêmes « de ce qui s'enseignait dans les Indes par les Gymnosophistes »¹⁹.

Quoi qu'il en soit, il est clair que cette polysémie explique le succès que connaîtra le texte édité par Pococke, après son éclipse presque totale de cinq cents ans²⁰. Spinoza, qui meurt en 1677, a pu le lire, en latin ou en néerlandais²¹. Il a pu s'en nourrir, s'en amuser. Il a pu s'en offusquer, aussi, et il n'est pas absurde d'imaginer que c'est contre cette fiction de l'homme s'accomplissant seul au milieu des bêtes qu'il écrit ceci dans *l'Éthique* : « L'homme est un Dieu pour l'homme [...]. Laissons donc les Satiriques se moquer autant qu'ils veulent des choses humaines, les Théologiens les maudire et *les Mélancoliques louer autant qu'ils peuvent la vie sauvage et rustique, mésestimer les hommes et admirer les bêtes* ; cela n'empêchera pas les hommes de constater par expérience qu'une aide mutuelle leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin, et que ce n'est qu'en joignant leurs forces

qu'ils peuvent éviter les dangers qui partout les menacent ; pour ne rien dire ici du fait qu'il vaut bien mieux, qu'il est plus digne de notre connaissance, de contempler les actes des hommes plutôt que ceux des bêtes²². »

On connaît le mot de Leibniz qui loue dans une lettre « l'excellent livre du philosophe autodidacte, que M. Pococke a publié de l'arabe », pour rappeler que « les Arabes ont eu des philosophes, dont les sentiments sur la divinité ont été aussi élevés que pourraient être ceux des plus sublimes philosophes chrétiens²³ ». On peut douter qu'il l'ait examiné de près, toutefois, tellement ce qu'Ibn Ṭufayl présente s'approche de la doctrine qu'il condamne de « l'esprit universel unique », où l'individu, à l'en croire, serait englouti et nié²⁴. Diderot, pourtant, assure bien dans le *Dictionnaire encyclopédique* (1751-1772) que le philosophe allemand l'avait salué :

« Thophail, né à Séville, chercha à sortir des ruines de sa famille par ses talents. Il étudia la médecine et la philosophie ; il s'attacha à l'aristotélisme : il eut un tour poétique dans l'esprit. Averroès fait grand cas de l'ouvrage où il introduit un homme abandonné dans un fort et nourri par une biche, s'élevant par les seules forces de la raison à la connaissance des choses naturelles et surnaturelles,