

LA “PERCEPTION IMAGINATIVE” CHEZ IBN HAZM

POR
DOMINIQUE URVOY

LA célèbre “Collier du pigeon, sur l’amour et les amants”¹, composé par Ibn Hazm à Jativa en 413 H./1022, n’est pas seulement la Bible de l’amour courtois arabe. Vraisemblablement la première, ou l’une des toutes premières oeuvres de son auteur, qui a alors vingt-huit ans, ce texte conduit à s’interroger sur le point de départ d’une pensée qui va, par la suite, s’étendre à un vaste domaine religieux, juridique, linguistique, moral et métaphysique.

Comment, en effet, expliquer le passage des mythes platoniciens du “Collier” aux sévères analyses littéralistes des grands ouvrages juridiques et théologiques qui ont fait d’Ibn Hazm le représentant le plus éminent de l’école zâhirite? Qu’y a-t-il de commun entre l’adoption de l’idée que l’âme était à l’origine une sphère qui a été partagée en deux moitiés, déposée chacune en ceux qui sont ainsi appelés à devenir amants, et la formidable synthèse reposant sur une élaboration méthodologique du Droit musulman, entraînant elle-même l’explicitation de toute une philosophie du langage, et sur un examen critique de la totalité des croyances religieuses et des doctrines philosophiques connues de son temps?

La difficulté de ce passage est si réelle que Henry Corbin, dont

¹ *Ṭawq al-ḥamāma fī-l-ulfa wa-l-ālāf*; cité ici d’après l’édition par H. K. al-Ṣīrafi (le Caire, 1383 H./1964).

toute l'oeuvre consiste précisément en la construction d'un univers mental combinant de tels mythes ésotériques, a préféré choisir ce seul aspect dans le chapitre de son "Histoire de la Philosophie islamique"² consacré à Ibn Hazm. Certes Corbin ne pouvait pas passer totalement sous silence ce qui fait la spécificité de la pensée de ce dernier; mais il ne voulait pas non plus faire la moindre allusion aux implications philosophiques de sa méthode juridique, car l'idée même d'une "philosophie zâhirite" lui était inaccessible. Aussi tente-t-il d'expliquer l'option d'Ibn Hazm en faveur de l'exotérisme (zâhirisme) en le rattachant à un autre mythe platonicien: celui de l'amour naisant de la "forme extérieurement (*zâhir*) belle"³.

Or ceci constitue une curieuse faute de lecture du texte de la part de Corbin, faute qui ne peut avoir pour cause que sa volonté de rester fidèle à son attitude mentale qui privilégie la matérialité des mythes. Le texte en question (*Tawq*, p. 9, l. 10 sq) ne parle que de "belles formes", et le mot *zâhir* ne se rapporte pas à elles, mais introduit le commentaire suivant: "il est évident que, l'âme étant belle, elle aspire à tout ce qui est beau..." Il n'y a donc pas de zâhirisme *naïf*, au sens d'empirisme grossier, dans la conception hazmienne de la source de l'amour.

Il n'y a pas non plus de reprise pure et simple de la perspective qu'expose Platon dans le *Phèdre*, car elle est intimement liée à sa théorie propre de la "réminiscence"; la vue *physique* de la belle forme *rappelle* à l'âme sa nature première: "...une intelligence d'homme doit s'exercer selon ce qu'on appelle *Idée*, en allant d'une multiplicité de sensations vers une unité dont l'assemblage est acte de réflexion. Or cet acte consiste en un ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus, lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un Dieu... (Ainsi) à la vue de la beauté d'ici-bas, au ressouvenir de celle qui est véritable, on prend des ailes"⁴. Il est clair que cette idée de retour vers une connaissance antérieure (*αναμνηστικομενος*: 249 d) obtenue dans une préexistence auprès d'un Dieu, est inassimilable par un esprit stricte-

² Paris, 1964, p. 312-317. L'auteur consacre deux pages et demi aux thèmes platoniciens du "Collier" contre à peine un peu plus d'une page au "Traité des religions", et ne dit pas un mot de sa théorie du langage, alors même qu'il cite en bibliographie (p. 361) l'ouvrage de R. Arnaldez: *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris, 1956).

³ Corbin, p. 314.

⁴ *Phèdre*, 249 c. sq. Trad. L. Robin (Paris, les Belles-Lettres).

ment soumis à la description coranique d'une création *ex nihilo* comme l'est celui d'Ibn Hazm.

Bien plus, celui-ci a déjà par avance réfuté cette attitude et a, en quelque sorte, rejeté la beauté (ou la qualité) au rang tout au plus de cause occasionnelle. L'amour ne repose pas sur la seule beauté, car on peut aimer quelqu'un de laid pour une autre supériorité qu'il détiend; il ne repose pas non plus sur la conformité des caractères, car on n'aimerait que quelqu'un qui nous est favorable. Et Ibn Hazm conclut que "l'amour repose sur l'essence même de l'âme" (p. 6, l. 14-18).

Lors même qu'il a explicitement repris à son compte le mythe de l'âme partagée en deux, Ibn Hazm n'a pas manqué de souligner qu'il ne voulait pas, comme son prédécesseur dans l'école zâhirite Muḥammad ibn Dāwūd, le prendre de façon littérale, mais qu'il l'interprétait dans le "sens de la mutuelle correspondance de leurs puissances dans le "sens de la mutuelle correspondance de leurs puissances dans leur séjour du monde sublime, et de leur proximité dans la forme de leur composition (actuelle)" (p. 6, l. 4-6).

L'introduction de thèmes platoniciens n'est donc pas, chez Ibn Hazm, un simple *topos* littéraire; mais ils n'ont pas non plus de consistance par eux mêmes comme le voudrait Corbin. Ils ne servent pas à élaborer un univers mental, formé de juxtapositions d'images et de correspondances de symboles. Mais ils servent à formuler des questions. C'est pourquoi on trouve dans l'oeuvre ultérieure de l'auteur, et notamment dans le "Traité des religions", un certain nombre de thèmes de type néo-platonicien, apparemment surprenants dans leur contexte zâhirite, mais auxquels il n'en accorde pas moins une attention respectueuse⁵.

Le thème du rôle de la beauté physique, repris du *Phèdre*, sert en effet à introduire une aporie. Auparavant, juste après le préambule de l'ouvrage, en exposant le plan qu'il va suivre, Ibn Hazm a annoncé qu'après les "fondements" de l'amour, il exposera ses "accidents et qualités". Or il a éprouvé le besoin d'intercaler alors une remarque

⁵ Cfr. par ex. les réflexions sur le "trône de Dieu" (*Kitāb al-ṣiṣal fi-l-milal wa-l-nihal wa-l-ahwā*, le Caire, s. d.; t. IV, p. 82 et 199), qui reprennent des thèmes dus à Ibn Masarra, thèmes qui se retrouvent aussi chez Ibn 'Arabī. Sur les limites du néo-platonisme d'Ibn Masarra, voir D. Urvoy: "Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus" (*Mélanges de l'Université Saint Joseph*, t. L, 1984, p. 716).

technique: l'amour en lui-même est un accident, et ne peut donc pas être qualifié. Sur le moment, l'auteur s'en tire en disant qu'il ne s'agit que de dire la qualité à la place de l'être qualifié, "l'essence visible ⁶ et cognoscible" (*al-dāt al-mar'iyya wa-l-ma'lūma*) qui, n'occupant pas de place ne peut avoir de quantité ni être divisible. Ce ne serait donc rien d'autre qu'une "façon de parler" (*ma'yāz al-luġa*) (p. 3, 1. 11-14).

Mais dans le discours sur l'essence (*māhiyya*) de l'amour, Ibn Hazm reprend ce problème et le mène beaucoup plus loin: "c'est une idée —dit-il— que les poètes partisans du *Kalām* ('discours rationnel', et par suite 'discours rationnel sur les questions religieuses') ont beaucoup répandu dans leurs poèmes, en parlant de l'aspect apparent (*zāhir*) avec les termes (qui désignent) l'intelligible caché (*bāṭin*)" ⁷ (p. 10, 1. 4-5). Il cite notamment le célèbre Mutazilite al-Nazzām, mais ajoute également trois fragments de ses propres poèmes qui forment une gradation: le premier présente l'aimé comme un but idéal, et le deuxième affirme le scandale que représente pour l'entendement (*tamyīz* = discernement) le fait de percevoir sensiblement un être que l'amour projette au niveau de la "Sublime Intelligence Essentielle" (*al-'aql al-rafi' al-ḥaqīqī*); enfin, le troisième fragment exprime l'impuissance du discours devant les contradictions de cette situation:

"Tu verras tous les opposés subsistant en lui;
 Comment pourras-tu alors définir la contradiction des concepts?
 O corps dépourvu de dimensions!
 O accident permanent et qui n'est pas anéanti!
 Tu as détruit pour nous les buts du discours (*kalām*)
 qui, depuis que tu es apparu, a cessé d'être clair" (p. 10, 1. 19-21).

C'est à cette poésie que, nous dit Ibn Hazm, un de ses amis a donné le titre de "la perception imaginative" (*al-idrāk al-mutawahhim*). Si donc ce concept, qui allie l'idée de "saisie" à celle d'"imagination" (*wahm*) n'est pas de lui, il ne le récuse pourtant pas.

Ainsi, paradoxalement, l'oeuvre du principal théoricien littéraliste,

⁶ Relevons ce terme qui n'a pas forcément de connotation sensuelle chez Ibn Hazm, comme le montre tout un chapitre du "Traité des religions" consacré à expliciter la notion de vue (*ru'ya*), pour comprendre la notion coranique de "vision de Dieu" (*Fiṣal*, t. III, p. 2 sq.).

⁷ En prolongement de la note 6, relevons que, dans cette expression, Ibn Hazm, voulant parler de la vision sensible, tient à préciser: *al-mar'ī fī-l-zāhir*.

s'ouvre par la reconnaissance d'un mode de connaissance dépassant le langage. Deux questions se posent alors: —quel est exactement le statut de cette "perception imaginative"? —Comment se situe-t-elle par rapport aux analyses littéralistes de la Révélation coranique?

L'adjectif même *mutawahhim* est remarquable. La racine *wahama* est déjà par elle-même ambiguë puisqu'elle peut désigner le fait de "se former une image" d'un objet, comme aussi bien le fait d'"imaginer". La *quwwa wahmiyya* (faculté imaginative) des *Falāsifa* est une option en faveur du premier sens. A. M. Goichon pense⁸ que cette idée s'enracine dans la notion de κριτικον faculté de discernement commune à l'homme et aux animaux, et qu'Ibn Sīnā l'a considérablement approfondie, mais non tout à fait découverte. La cinquième forme verbale désigne un effort du sujet pour accomplir une action à son profit; *tawahhama* est donc une intensification de la formation d'images —qu'elles soient adéquates à un objet ou libres—. Chez Ibn Sīn cette dualité est nette puisque le mot peut avoir le sens technique de "se représenter avec la faculté appelée estimative", mais aussi un sens non technique: imaginer, se figurer. Or le premier sens, nous dit A. M. Goichon, ne se trouve pas chez Aristote⁹, et Ibn Hazm ignore lui-même totalement Ibn Sīnā¹⁰. A moins de supposer que lui ou l'ami dont il reprend l'idée aient fait pour eux-mêmes la démarche du *Faylasuf*, il faut donc se rabattre sur le sens banal du mot *mutawahhim*: une production pour soi d'images.

Ne tombons-nous pas alors en contradiction avec ce que nous avons dit en commençant, à savoir que les mythes qu'emploie Ibn Hazm ne valent pas comme construction mentale, mais comme moyen de poser des questions? Car il ne s'agit plus seulement d'exciter l'esprit par une "parole" (μυθος) dont l'inadéquation est tellement flagrante que nous ne pouvons que vouloir aller plus loin dans l'expérience spirituelle. Ici il est parlé de "saisie" (*idrāk*). Ce mot peut désigner la perception sensible (= *ihsās*) —ce qui est évidemment exclu ici pour les raisons, dites plus haut, refusant un rôle déterminant pour la beauté sensible—, ou la saisie par l'esprit des vérités premières néces-

⁸ *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā* (Paris, 1939), p. 40.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cf. M. Cruz Hernández: "El neoplatonismo de Ibn Ḥazm de Córdoba" (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1962, 1, p. 122).

saires à la constitution d'un raisonnement (prémisses immédiates) — ce qui est également exclu puisqu'il est justement dit que l'on se situe au-delà de tout discours rationnel (*kalām*). Mais il peut avoir également une portée métaphysique. Dans une perspective qui n'est pas sans rappeler le Platonisme, Aristote proclame que "l'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible (αὐτὸν ζε νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μειωληψιν τοῦ νοητοῦ), car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet..."¹¹. La "metalepse" n'est utilisée que comme figure de rhétorique (utilisation d'un mot pour un autre) mais elle peut désigner plus profondément toute substitution impliquée par la faiblesse de notre expression vis à vis du réel, et notamment la pratique de dire la qualité à la place de l'être qualifié, comme le suggère Ibn Hazm.

Car si le "Collier" est un discours, ce discours porte sur une action: l'amour. Dans une oeuvre beaucoup plus tardive, l'"Épître morale"¹², Ibn Hazm insiste sur deux points: 1) L'amour "se caractérise par le désir (*rağba*) qui se porte vers l'aimé" et il ne varie pas du fait de l'objet, mais seulement "selon que varient les convoitises (*al-aṭmā'*) de l'amant"; 2) L'amour "est un genre unique" (*al-maḥabba kulluhā yins wāḥid*), qu'il s'adresse à Dieu, à un parent, à un aimé...¹³.

Ainsi, le désir d'union, l'"horreur de toute séparation et l'espoir d'être payé en retour"¹⁴, se double sur le plan du discours par la recherche du terme adéquat pour désigner l'objet aimé, avec le sentiment douloureux qu'il n'est jamais satisfaisant, et la jouissance morose de la substitution d'image à image. La "perception imaginative", c'est donc ce renvoi perpétuel de l'aimé, qui n'est jamais totalement

¹¹ *Metaphysique*, αΛ, 7, 1.072 b, 20 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin). On peut remarquer que le vocabulaire grec exprime avec préfixes (ὀπο, μετα) appliqués à l'idée de "saisie" (λαμζωνω θ d.r.k.) des fluctuations parallèle à celles que l'arabe exprimer par les formes verbales et les modes de composition appliqués à l'idée d'"imagination": 1) *wahama*: concevoir; *wahama* fl...: se former une fausse idée de...; *wahima*: se tromper; *tawahama*: s'imaginer (cfr. J. B. Belot: *Dictionnaire al-farazd arabe-français*, Beyrouth; s. v.). 2) Ὑποληψις: saisie de la diversité en un, avec l'idée possible de "conjecture" (p. ex. Aristote: *Métaphysique*, A, 1, 981 a 7) ou saisie des principes premiers (p. ex. *Seconds Analytiques* A, 33, 88b 37); le mot repose sur l'idée de "succession" indiquée par le préfixe. Μεταληψις: idée de permutation possible par suite de l'égalité entre les deux termes. Le premier englobe επιστημη, ζοξα et φρονησις, mais non la νοησις (cfr. A. Bailly: *Dictionnaire grec-français*, s. v.) qui est par contre de l'ordre du second.

¹² *Kitāb al-ajlāq wa-l-siyar* (introd., texte et trad. par N. Tomiche, Beyrouth, 1961).

¹³ *Op. cit.*, parrafo 155.

accessible, à l'amant, qui ne saurait être tel que dans cette tension du désir. Le terme qui désigne celui-ci (*ṭam'*) n'a d'ailleurs rien de spécifiquement sexuel et connote plutôt l'avidité à posséder un bien extérieur. Dans la même lignée d'inspiration (transmise ou réinventée?) les troubadours développeront l'idée que l'aimé doit être inaccessible pour entretenir l'amour car, comme dit Ibn Hazm déjà: "Quand, pour quelque raison déterminante (*ba'd al-asbāb al-mūyiba*), le désir est supprimé à l'égard d'un objet, l'âme penche alors vers un (autre) objet qu'elle peut désirer"¹⁵.

Mais, du même coup, nous percevons une des raisons possibles du littéralisme hazmien¹⁶. Le désir ne nous appartient pas, il nous est donné de l'extérieur; non pas, comme nous l'avons vu, par des stimulations occasionnelles; mais par ces *asbāb mūyiba* qui, en bonne hypothèse musulmane, ne peuvent être que les décrets divins. En effet les paragraphes de l'"Épître morale" qui prolongent cette remarque font intervenir la foi et la Loi: l'homme qui croit (*al-muqirr*, = qui décide avec conviction) en la possibilité de l'extase en Dieu y aspire et celui qui n'y croit pas se contente d'une attitude légaliste tandis que "son âme n'aspire pas à plus" (*lā taṭma'u nafsuhu fī akṭar*)¹⁷; celui qui a le droit légal (*al-mustaḥill*) d'aimer un proche ne se contente pas des êtres éloignés et, parmi les Musulmans, celui qui convoite une parente n'est pas nécessairement "le plus débauché des hommes et le plus porté vers l'amour" (*a'har la-nās wa aḡzaluḥum*), mais plutôt un impie (*fāsid al-dīn*)¹⁸.

C'est donc Dieu, en tant que législateur, qui définit les conditions du sentiment. Parallèlement, dans son "Traité de logique", qui est de peu postérieur au "Collier", Ibn Hazm affirme que c'est Dieu, comme créateur, qui définit les conditions de la pensée: celle-ci repose sur la "saisie" de vérités premières qui sont "offertes en don par le Premier, l'Unique, par un effet de Sa générosité et une émanation de Sa grâce,

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Párrafo 159.

¹⁶ Une autre de ces raisons possibles est, comme le suggère R. Arnaldez, l'opposition au discours mensonger des amoureux du discours véridique de Dieu (*cfr. Grammaire et théologie...*, p. 21 et 23-24).

¹⁷ *Al-Ajlāq*, párrafo 160.

¹⁸ Párrafo 161.

sans que nous y ayions droit car il n'y a eu de notre part aucune action antérieure qui l'oblige à nous donner ce cadeau sublime, par lequel nous trouvons la voie de l'apparement aux anges, les meilleures des créatures, celles sur lesquelles Il répandit les vertus par une infusion totale, pour les purifier par elles de tout défaut et de tout vice" ¹⁹.

Cet ordre du réel, qui nous est octroyé par Dieu, nous devons le respecter "la norme que doit suivre toute personne qui réfléchit, quand elle désire connaître à fond les essences des choses, ou les donner à connaître, est de bien préciser, premièrement, les idées signifiées par les noms, et les employer, ensuite, comme prédicats ou sujets des jugements (*yajbiru bihā aw 'anhā*). Au contraire mêler les choses confusément, en altérant la valeur sémantique que les noms ont dans le lexique, est un acte de sophiste éhonté et nuisible, qui ne trompe que soi-même, c'est à dire sa propre raison" ²⁰.

Mais cet ordre contient aussi des failles, car Dieu est totalement libre, à commencer par les cas "où un texte révélé emploie un de ces noms en remplaçant les sens lexicologique par un autre sens différent, auquel cas il faudrait se conformer à l'ordre de la Révélation" ²¹.

Les élans amoureux vers un objet inaccessible et la "perception imaginative" de celui-ci ne sont-ils pas alors une façon pour l'homme de se conduire comme s'il était Dieu?

¹⁹ *al-taqrib li-hadd al-mantiq wa-l-madjal ilayhi* (éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1959), p. 157.

²⁰ *Fişal*, t. III, p. 119.

²¹ *Ibidem*.