

La beauté objective chez Ibn Hazm (suite et fin)

Joaquin Lomba Fuentes

Citer ce document / Cite this document :

Lomba Fuentes Joaquin. La beauté objective chez Ibn Hazm (suite et fin). In: Cahiers de civilisation médiévale, 7e année (n°26), Avril-juin 1964. pp. 161-178;

doi : <https://doi.org/10.3406/ccmed.1964.1305>

https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1964_num_7_26_1305

Fichier pdf généré le 24/03/2019

La beauté objective chez Ibn Ḥazm

(suite et fin)

5) Beauté de l'âme.

Le second échelon des « contenus », c'est l'âme porteuse de ce « quelque chose » dont Ibn Ḥazm nous parlait dans les catégories esthétiques. C'est elle qui se manifeste à travers les formes. C'est elle aussi qui imprime certaines qualités extra-chromatiques aux formes physiques. Tout au long de ce travail nous nous sommes beaucoup approchés de la beauté de l'âme en elle-même, en parlant de son épiphane dynamique et lumineuse et en étudiant la lumière du « quelque chose » de beau qu'elle nous montre. Mais jusqu'à présent nous avons touché ces aspects pour préciser le plus possible le concept même de beauté. Nous allons voir maintenant si l'âme vérifie en soi-même ce concept de beauté, et de quelle manière⁹⁵.

Dans *Les caractères et la conduite* (chap. VII), on nous parle d'une certaine adaptation de l'âme aux accidents, de certain mouvement, d'une certaine grâce et légèreté que les traits physiques acquerraient par l'âme qui palpète derrière eux. On nous dit seulement une fois, en parlant de la « beauté » par elle-même [n^o 179], qu'il s'agit de « quelque chose » qu'il y a « dans l'âme de ce qui est vu et que perçoit l'âme de celui qui le voit ». Ce n'est donc plus une certaine grâce que l'âme prête aux éléments extérieurs de la forme. C'est elle-même qui, se manifestant telle qu'elle est à travers le corps correct, montre quelque chose qui la rend belle par elle-même et dans le sens « oblique » des formes physiques. Mais nous nous trouvons devant cet aphorisme que l'âme par soi et en soi-même est inconnaissable par les sens directement : « tous les corps sont perceptibles sensiblement pour l'âme, car la sensibilité n'est propre qu'à l'âme, qui sent réellement, tandis que celle-là, au contraire, est inaccessible aux sens⁹⁶ ».

Cependant, il y a un chemin pour y arriver : « en tout cas les formes sont de merveilleux moyens d'union entre les parties séparées de l'âme⁹⁷ ». Cette idée a été très exploitée par les poètes familiers de la scolastique, en beaucoup de poèmes où ils se dirigent dans l'extérieur visible « comme si c'était l'intérieur intelligible⁹⁸ ». L'âme se manifeste donc aux autres au moyen des organes corporels. Les poètes nous parlent de ce principe vital. Ibn Ḥazm fait surtout attention à l'organe de la vue, comme étant le plus expressif, qui manifeste les intimités de l'âme et, par conséquent, celles de son être esthétique : « L'œil est une porte ouverte de l'âme, qui laisse voir son intérieur, révèle son intimité et trahit ses secrets⁹⁹. » Et ailleurs il nous parle de l'excellence de la vue, pouvant considérer

95. Il est fondamental, pour de postérieures déductions, de considérer que l'âme est une substance corporelle, avec un corps différent de celui des êtres matériels que nous voyons, puisqu'elle est exempte de toute impureté.

96. *Fīṣal*, V, p. 260.

97. *Inna Li-l-šūwar taṣṣīlāt 'adḡīban bayn adḡā' al-nuṣ al-nā'īya*, littéralement : « les formes [possèdent] un merveilleux pouvoir d'union entre les parties distantes de l'âme » ; *taṣṣīl* a le sens propre de « pouvoir efficient » d'unir les parties.

98. *El collar*, I, p. 30.

99. *Ibid.*, I, p. 84.

l'œil aussi bien comme une porte par où l'âme se laisse voir que comme une manière de s'introduire dans l'esprit des autres : « Il sait que les yeux servent souvent de messagers et que de cette façon on fait comprendre ce que l'on veut. Si les quatre autres sens sont des portes qui conduisent au cœur et des ouvertures qui mènent à l'âme, la vue est, entre tous, le plus subtil, qui inspire le plus de confiance comme guide, et dont les résultats sont le plus efficaces. C'est un poste avancé certain de l'âme, son chef directeur, et un très clair miroir où elle connaît les réalités, perçoit les qualités et analyse les sensations¹⁰⁰. » C'est donc un conduit par où, en pénétrant dans l'essence intime des êtres, nous percevons leur beauté communicative.

Que si l'âme n'est pas perceptible directement par les organes des sens, mais par le moyen des formes physiques, notre recherche philosophique et essentielle sur sa beauté sera extrêmement aléatoire. Nous nous rapporterons à des textes de Ibn Ḥazm, ou bien de portée excessivement générale, ou bien qui sont le fruit de simples suppositions. Nous devons utiliser aussi des textes dont nous pourrions déduire plus ou moins directement la pensée de Ḥazm sur cette question.

Le seul texte dont nous disposons et où l'on nous dise explicitement que l'âme est belle est celui de *Collier de la Colombe*¹⁰¹ : « L'âme, étant belle¹⁰², soupire pour tout ce qui est beau et elle sent un penchant pour les images parfaites¹⁰³. »

Ainsi donc voici deux conclusions générales que nous tâcherons de préciser : en premier lieu, l'âme en soi a de la beauté dans le sens entier du mot (*ḥusn*) ; en second lieu, le fait qu'elle soit belle fait qu'elle désire les images physiques parfaites et, inversement, si elle les recherche, c'est parce que, en soi-même, elle a la beauté.

Nous savons tous que le secret de l'attraction¹⁰⁴ ou de l'éloignement¹⁰⁵ entre les choses créées se trouve dans l'affinité¹⁰⁶ ou la répulsion¹⁰⁷ qu'il y a entre elles, parce que chaque chose cherche¹⁰⁸ toujours son semblable¹⁰⁹, son allié¹¹⁰, dans son allié elle trouve le repos¹¹¹, et cette communauté d'espèces¹¹² exerce une action que les sens perçoivent et une influence que l'on remarque tout de suite. La mutuelle antipathie entre les contraires, la mutuelle sympathie entre les égaux¹¹³, l'élan qui enlace les objets qui font la paire, ce sont des choses que nous trouvons bien évidentes dans notre monde¹¹⁴.

D'un côté, nous savons donc que l'âme est belle. Et, pour nous l'indiquer, notre auteur a employé le même terme que lorsqu'il parlait du plus haut degré de l'esthétique : *ḥusn*, « beauté ». Nous savons aussi que, par ce fait, il a un penchant pour les images parfaites, se rapportant, d'après le contexte, aux formes purement physiques (*taṣāwīr mutḥana*). Mais, en voyant le deuxième texte sur l'affinité des êtres, nous ne pouvons plus penser au simple penchant d'un être beau vers un autre, qui pourrait très bien être d'un genre tout à fait différent. Dans ce texte on nous parle, non plus seulement d'un désir impérieux (*istad'ā*) d'affinité (*ittiṣāl*), attrait (*tamāzudj*), sympathie

100. *El collar*, IX, p. 116.

101. *Ibid.*, I, p. 30-32.

102. *al-nuḥūs al-ḥasana*, applique à l'âme la même beauté qu'il attribuait à la plus grande catégorie esthétique, *ḥusn* « beauté ».

103. *al-taṣāwīr al-muḥana*, « représentations parfaites » dans le sens de perfection vérifiée par les formes externes et physiques.

104. *tamāzadja*, s'attirer, se mêler, se confondre.

105. *tabāyana*, se séparer.

106. *illiṣāl*, affinité, contiguïté, continuité, adhérence.

107. *infiṣāl*, séparation, division.

108. *istad'ā*, appeler quelqu'un vers soi, faire venir quelqu'un ; exiger, demander, vouloir, invoquer, supplier.

109. *ṣhakala*, ressemblant dans la forme, semblable ; forme, physiologie ; image, figure.

110. *mīthl*, image de, ressemblance, similitude. Averroes emploie ce mot pour indiquer ce qui est identique en espèce.

111. *sakana*, se calmer, s'apaiser, habiter, avoir confiance en. Averroes emploie cette même racine dans le même sens quoique dans des formes différentes ; *sākin*, ce qui est en repos ou dans un état de quiétude.

112. *muḥānīs*, du même genre, de la même espèce.

113. *muwāfaqa*, sympathie, convenance, accord.

114. *El collar*, I, p. 76.

(*muwāfaka*), etc., mais d'une authentique similitude (*mithl*) et ressemblance qui se repose (*sakana*) uniquement dans la possession de l'être semblable. Avec cette particularité que, à un moment donné, parlant de la similitude de certains êtres avec d'autres, il emploie le terme *shakal*, se rapportant spécialement à la ressemblance des formes et des figures. Si l'âme est donc belle et se sent impérieusement attirée vers la beauté physique, par leur similitude réelle commune, cela veut dire que notre esprit possède une beauté parallèle à la beauté purement physique, quoique dans un sens analogique, puisque les êtres que nous voyons sont beaux imparfaitement par leur condition de corps impurs, tandis que l'âme est pure, parfaite, quoique corporelle elle aussi. Ainsi donc, si l'âme a une beauté analogue à la beauté corporelle et si, d'un autre côté, nous savons qu'elle possède de la « clarté » et qu'elle donne de l' « éclat », elle doit posséder elle-même la lumière matérielle, mais purificatrice. Elle est la source de la luminosité vitale.

Elle entraîne les cœurs. Elle se manifeste telle qu'elle est, portant sa clarté¹¹⁵.

Ibn Ḥazm ne nous dit presque rien sur la nature de cette beauté de l'âme : il insinue seulement quelques qualités, qui pour nous ont peu de valeur philosophique. Ainsi, parlant de la perfection de l'âme, il distingue deux sortes de qualités que les créatures en général et l'âme en particulier peuvent avoir : « L'une est celle que nous pourrions appeler gratuite ou infuse, qui dépend uniquement du choix de Dieu, accordée sans faire aucune attention aux œuvres du sujet ; l'autre est celle que Dieu accorde à l'homme comme récompense et prix de ses actes¹¹⁶. » Il nous dit dans le même traité, un peu plus loin, quelles sont ces qualités que Dieu lui a accordées gratuitement :

« [L'âme] est légère jusqu'au comble de la légèreté, en plus de ce qu'elle est dotée d'autres propriétés qui lui sont particulières, c'est-à-dire mémoire, discernement, intelligence et vie, qui sont ses qualités propres et définitives, par la vertu desquelles elle se distingue des autres corps qui sont composés. Ceci sans compter les autres accidents que l'âme nourrit, c'est-à-dire les vertus et les vices¹¹⁷. »

Et, à la suite, il affirme que l'âme n'a ni étendue ni couleur, ni d'autres qualités des corps physiques, quoiqu'elle perçoive tout :

« ... Or, en ce qui se rapporte à la chaleur et au froid, à l'humidité, sécheresse, rugosité et douceur, ce sont des accidents propres uniquement aux éléments des corps sublunaires, soit de tous les êtres physiques à l'exclusion des sphères célestes. Cependant, de tels accidents influent ou font pression sur l'âme, y produisant le plaisir ou la douleur¹¹⁸. »

Il semblerait, à première vue, que nous nous trouvions devant un dilemme : d'une part, nous venons de conclure que l'esthétique de l'âme est fondée sur des bases analogues à quelque chose de purement physique, mais, d'autre part, on nous a enlevé tous les éléments qui pouvaient nourrir cette beauté dans l'âme, tels que l'étendue, la figure, la couleur. Or c'est précisément là, croyons-nous,

115. Notons que cette recherche de la beauté par l'âme, sous l'impulsion de la similitude avec ce qui est beau, est si nécessaire chez l'homme que, s'il ne l'a pas dans le monde physique, il l'élabore dans le subconscient de ses rêves, comme nous le verrons en parlant de l'amour et du subconscient. C'est le cas que Ibn Ḥazm nous cite (dans le *Collar de la Paloma*) d'un de ses amis qui s'éprit d'une jeune fille, imaginée dans la tranquillité des rêves (chap. III, p. 95-96). Ceci oblige notre auteur à dire, à propos du besoin d'aimer et de rechercher la beauté : « Le fait d'aimer la beauté et le fait que l'amour s'empare de vous sont une chose naturelle, qui n'est ni commandée ni défendue, car les cœurs sont dans les mains de Celui qui les gouverne et ils ne sont obligés de connaître et de percevoir que la différence qu'il y a entre ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, et de croire avec fermeté la vérité. L'amour est une espèce de nature et l'homme n'a de pouvoir que sur les mouvements libres de ses organes. » (*El collar*, XII, p. 123.) De la même manière qu'il parle du besoin d'aimer, il commente celui de rechercher la beauté, ainsi qu'on vient de le voir dans ce passage. Si ce besoin absolu de chercher l'âme belle, ce qui est beau en soi-même, nous sert pour souligner l'esthétisme animique, il n'y a pas de doute que l'âme doit être extrêmement belle, en tenant compte en outre de la perfection de son essence.

116. *Fīṣal*, X, p. 19.

117. *Ibid.*, V, p. 258.

118. *Loc. cit.*

la clef de l'analogie entre la beauté physique et la beauté spirituelle. Mais si nous voulions approfondir davantage ces idées, nous tomberions dans une hypothèse peu certaine, puisque Ibn Ḥazm ne nous dit rien de plus sur ce sujet. Il nous suffira de conclure en disant que l'âme est belle de la même façon que les corps, d'une forme plus parfaite et plus pure et sans l'appui de la figure, de la couleur ni de l'étendue, et cependant porteuse de lumière. Est-ce que l'imperfection de l'esthétique physique que Ibn Ḥazm attribue aux corps ne reposerait pas précisément sur ces accidents ? Peut-être ; nous allons voir tout de suite qu'un corps est d'autant plus parfait qu'il est moins perceptible pour les sens.

Mais considérons maintenant la beauté même de l'âme à d'autres points de vue. Nous ne trouverons aucune allusion plus explicite sur l'esthétique spirituelle et son essence. Nous n'avons d'autre ressource que de considérer le concept de « perfection » et d'autres éléments qui pourraient se trouver dans le sein des âmes, par exemple la vie.

Nous avons dit qu'un corps est d'autant plus parfait qu'il est moins perceptible pour les sens. L'âme échappe totalement à nos organes. C'est donc l'âme qui est le corps le plus p a r f a i t et, en parlant de perfection, nous comprenons la « beauté » : « Les espèces des corps sont d'autant plus excellentes¹¹⁹ qu'elles sont moins accessibles à la perception des sens... Or c'est ce qui arrive à l'âme... ; elle est inaccessible aux sens. » D'un autre côté, il faut remarquer qu'elle n'est ni plus ni moins excellente parce qu'elle est plus ou moins grande, puisque cela n'est propre qu'aux êtres physiques perceptibles¹²⁰. On ne peut dire non plus qu'elle soit susceptible d'évolution de telle façon qu'elle soit d'autant plus parfaite qu'elle est plus ancienne, par la même raison¹²¹.

Deux sources de perfection très importantes dans l'âme humaine sont ses actes moraux, que dans quelques textes Ibn Ḥazm appelle expressément beaux, et la vie érotique qui produit des effets de beauté chez l'amant. En outre, la vie dont les âmes sont éminemment remplies est une source de beauté :

La terre, par sa propre abjection, est plus près de la corruption que les autres éléments et les corps célestes, et elle est entièrement inanimée ou morte, tandis que la vie¹²² existe seulement dans les âmes¹²³, lesquelles ont été violemment obligées de descendre pour se rapprocher des corps terrestres et inanimés de tous les animaux.

Il en découle, avec la certitude et la nécessité propres de l'expérience, que le lieu de la vie, son principe originaire¹²⁴, son fond primordial, le point où il prend racine, est celui d'où sont venues les âmes vivantes, lesquelles, si elles ont perdu quelque chose de la perfection qui est propre et particulière à la vie éternelle, c'est justement par la tendance, inhérente à leur nature, de se rapprocher de ces corps inférieurs et de s'y fixer, car, si ce n'était par ce voisinage avec les corps immondes qui sont pleins de défauts, de saleté et de vices, elle ne se serait pas avilie, elle n'aurait souffert aucun amoindrissement dans sa vertu¹²⁵ et dans sa pureté originelle. Il est donc certain que la hauteur et la pureté sont le séjour des êtres beaux et parfaits, purs de toute vilénie, de toute imperfection et de tout mélange corrompu, ornés de toute vertu dans la création¹²⁶.

119. Le terme arabe *faḍl*, « excellence », comprend la beauté, quoiqu'il s'applique sans doute surtout à des qualités et à des beautés morales ou spirituelles.

120. *Fīṣal*, V, p. 260.

121. *Ibid.*, V, p. 68.

122. *ḥayā*, vie, élan vital. Diffère de la « vie » comme « durée temporaire », *'umr*, et comme « existence » animale ou vivante, *'aysh*.

123. *nufūs*, âmes (cf. *supra*).

124. *'unṣur*. Freytag lui donne le sens de « origo, genusque hominum, substantia, elementum ». Son premier sens a été celui de « origine » duquel il est passé à « premier principe » et à « élément ». Aujourd'hui on l'emploie pour dire « race », « racisme » = *'unṣuriyya*. En philosophie on l'emploie pour dire « origine ». Averroes lui donne le sens de « matière première ».

125. *faḍl* : faveur, grâce, mérite, ce qui est superflu. De là tout ce qu'elle porte en soi de perfection surabondante et que peut contenir aussi la beauté, surtout morale.

126. *Fīṣal*, II, p. 189.

Le fait que l'âme possède la vie est très important pour le moment où nous parlerons de la beauté naturelle : l'homme tend à projeter sa propre vie dans la nature extra-mentale en la contemplant. Avec la même force d'éclosion que possède la lumière, la vitalité de l'âme jaillit à l'extérieur pour se manifester à elle-même avec un dynamisme intime, dans les propres formes corporelles et dans celles du monde extérieur inerte qui l'entoure. Et cette manifestation, pleine de lumière et de splendeur, est une des notes principales de l'esthétique de Ḥazm.

Les âmes sont donc vivantes, d'une excellente, parfaite et radieuse beauté, uniquement troublée par la matière dont elles sont entourées. L'âme est douée en outre d'une intelligence qui la pousse vers le bien, vers la vertu et la perfection :

Nous savons de source certaine que Dieu, puissant et grand, mit dans l'homme deux natures opposées. L'une d'elles, qui est la compréhension guidée par la justice, ne mène qu'à la bonté, ne conduit qu'à la vertu et ne peut concevoir que des choses agréables aux yeux divins. L'autre, qui est la concupiscence, guidée par la passion, est absolument opposée à la première : elle ne mène qu'aux appétits et n'aboutit qu'à la perdition¹²⁷.

Ainsi donc, près de l'intelligence créatrice du bien, l'homme possède dans son âme la concupiscence, née du fond de la matière

L'esprit est le point où se réunissent ces deux natures, le lien qui les unit et le vaisseau de leur confluence ; au milieu de la lutte entre ces deux natures se trouve la liberté de l'homme : selon qu'il s'inclinera vers l'une ou l'autre, il sera parfait ou imparfait. De là la beauté et la bonté de la morale qui définit l'homme entre le bon et le mauvais. Ce mélange de l'âme et du corps, de l'intelligence et de la concupiscence, est ce qui fait que l'âme dans cette vie n'est pas totalement parfaite.

(et par conséquent n'est pas totalement belle physiquement et moralement : idée répétée jusqu'à satiété dans le *Fiṣal*)¹²⁸.

La plus grande perfection, l'âme l'atteindra dans l'autre vie, où elle ne sera pas soumise aux concupiscences et nécessités auxquelles la contraint le corps actuellement, en dépit du fait que celui-ci sera de nouveau près d'elle. Mais elle-même, en tant qu'âme, sera dotée de perfections qu'elle ne possède pas dans cette vie. Ibn Ḥazm ne nous en nomme qu'une, s'abstenant de parler des qualités qu'elle aura, en même temps que le corps, pour jouir des plaisirs du paradis dont nous parlerons plus loin. Il s'agit d'une nouvelle puissance, « le sixième sens » avec lequel elle pourra voir Dieu face à face : chose qu'elle ne saurait faire en cette vie. En parlant de l'impossibilité de voir Dieu avec l'organe actuel de la vue, et de cette perception que nous aurons dans l'autre vie grâce à un nouveau sens, il dit : « Quelques théologiens, qui défendent cette doctrine, appellent ce pouvoir le sixième sens¹²⁹ », doctrine qu'Ibn Ḥazm fait sienne ; il s'y réfère dans d'autres passages, la considérant comme étant totalement admise.

En somme, l'âme a son intimité, ses secrets, comme un être intelligent et vivant qu'elle est : « L'œil est la porte ouverte de l'âme¹³⁰, qui laisse voir son intérieur¹³¹, révèle son intimité¹³² et trahit ses secrets¹³³ ». Le fait d'avoir une intimité et des secrets non vendables à n'importe qui et à n'importe quel prix est pour Ibn Ḥazm un motif esthétique, comme nous avons pu le voir en décrivant cette

127. *El collar*, XXIX, p. 251-253.

128. *Fiṣal*, V, p. 250 et ss.

129. *Ibid.*, II, p. 240.

130. *al-'ayn bāb al-naḥs al-shāri'* : l'idée d'ouvrir (*shara'*) a en arabe un sens très spécifique ; elle indique tout espace ouvert. De là le mot « rue » (*shāri'*) et le sens dérivé de : « être permis ».

131. *bawāṭin*, pluriel de *bāṭin*. Intériorité, en rapport avec *beten*, ventre, et avec le terme hébreu signifiant ventre ou entrailles de quelque chose.

132. *ḍamā'ir*, pluriel de *ḍamīr*. Pensée intime, conscience, intimité.

133. *sarā'ir*, pluriel de *sirr*, secret (*El collar*, II, p. 84).

jeune fille dont il s'éprit étant jeune et qui, d'après lui, resplendissait par sa modestie, sa timidité délicate, sa réserve, etc.

Faisons, en terminant, une observation importante. Nous disions plus haut que, parfois, poussés par l'amour, nous considérons comme beau quelque chose qui en réalité ne l'est pas. Nous avons trouvé, derrière les formes inesthétiques, une âme semblable à la nôtre ; nous avons perçu aussi sa beauté spirituelle ; et grâce à ce nouveau contenu, nous transformions en beau l'être physique laid. Cependant, cette métamorphose n'a pas lieu pour l'âme. Celle-ci est belle ou laide en elle-même, dans son essence, sans qu'il y ait un autre nouvel être derrière elle qui puisse modifier son esthétique. L'âme s'est donc convertie en source originelle et première de la beauté qui émane de son être même.

Disons que l'âme, en réalité, est belle. D'une beauté que Ibn Ḥazm nous décrit et qui est « analogue » à celle des corps sensibles, puisqu'elle tend vers eux selon le principe de la sympathie universelle des êtres semblables. Cette beauté doit être analogue, puisque n'ayant ni couleur ni figure, ni étendue, l'âme ne peut pas avoir la même beauté qu'un beau visage. Il doit donc s'agir d'une luminosité originelle et presque essentielle, d'une légèreté, d'une perfection et de qualités morales ou presque morales qui dotent de beauté son être même, et les accidents dont celui-ci est entouré. D'autre part, il existe dans l'âme des éléments qui, par eux-mêmes, peuvent être porteurs de beauté ; ainsi, l'entendement, la vie, les vertus, l'amour, ses secrets.

6) *Beauté morale.*

Nous avons étudié les qualités de l'âme accordées par Dieu, gratuitement, à l'homme. Quoique d'une manière générale, nous avons vu, par elles, la beauté de l'âme dans son essence. Nous allons aborder maintenant les qualités qu'elle acquiert au moyen de ses actes. Ils sont par eux-mêmes des êtres esthétiques, et rendent l'âme excellente, ainsi que la totalité de la personne. Excellence qui produit à son tour de la beauté. Rappelons comment Ibn Ḥazm a recours aux vertus morales quand il peint la beauté de la femme aimée. Ils sont nombreux, les passages où il nous parle expressément de la beauté de la vertu et des actes moraux : « la beauté de la vertu »¹³⁴ opposée à la laideur du vice ; « laideur morale »¹³⁵, « la laideur du vice »¹³⁶ « ... enlaidit la beauté de la vertu »¹³⁷, et partout il emploie la même expression que pour désigner la beauté et la laideur physiques : *ḥasan* et *ḥabīh* : *ḥusn al-ḥādā'il* (la beauté des vertus) et *ḥubh al-radḥā'il* (la laideur des vices).

Dans l'esprit de Ibn Ḥazm devaient s'unir deux forces, d'une très grande importance actuelle pour nous : son sens profond de la beauté et sa rectitude morale. Si cette justice morale pour laquelle il vibrait tellement était en outre porteuse de beauté, l'esthétique morale qui en résultait devait prendre un grand relief au bénéfice de la beauté et de la morale elle-même. Ainsi, nous ne sommes pas surpris de ce que l'intégrité morale se trouve chez Ibn Ḥazm encore au-dessus de la dignité et du pouvoir suprême de l'État. D'après lui, si un calife ne pratique pas la vertu, il est licite de le corriger et même de lever les armes contre lui, dans le cas où il tomberait dans l'injustice. L'auteur s'appuie sur la parole du Prophète : « Si l'un de vous voit quelque chose de blâmable, qu'il le corrige, avec la main s'il le peut ; et, s'il ne le peut pas, avec la langue ; et s'il ne le peut pas, avec le cœur. Ceci est la chose la plus faible de la foi. » Et un peu plus loin : « La soumission n'est pas admissible quand il y a péché. L'obéissance soumise n'est due au calife que lorsqu'il commande ce qui est conforme à la Loi de Dieu. Chacun de vous doit obéir dès qu'il entendra le commandement, mais tant qu'on ne lui commandera pas de péché, car, si on lui commande un péché, il ne doit

134. *Les caractères et la conduite*, III, n° 54-55 ; IV, n° 115.

135. *Ibid.*, IV, n° 67.

136. *Ibid.*, III, n° 54.

137. *Ibid.*, IV, n° 115.

ni entendre ni obéir¹³⁸. » Plus que toute institution politique, pour Ibn Ḥazm comptaient la perfection et la beauté de la vertu et la rectitude morale.

Au service de ce sublime composé éthico-esthétique, s'offre la valeur la plus chère à l'homme : la science ; la science religieuse est le but de tout savant, la théologie (ou n'importe lequel des autres savoirs auxiliaires qui y conduisent).

Grande est l'utilité que la science apporte à la pratique des vertus, elle nous fait apprécier la beauté de la vertu et nous pousse, quoique peu souvent, à la pratiquer ; elle nous fait voir la laideur du vice et nous pousse, quoique peu souvent, à l'éviter¹³⁹.

Nous avons donc deux faits : la beauté profonde de la vertu, et la science comme moyen pour la connaître, parfois aussi pour la pratiquer. Nous pouvons nous demander maintenant : en quoi consiste la beauté morale ? En d'autres termes : qu'est-ce qui rend beau l'acte moral ? Ibn Ḥazm, dans le *Fiṣal*, établit sept conditions pour que l'acte moral soit excellent ou beau¹⁴⁰. Résumons ces conditions : 1^o l'essence de l'acte : les préceptes sont meilleurs que les dévotions ; celles-ci sont à leur tour plus excellentes que le manque d'activité religieuse ou morale ; le danger que l'on court dans la « guerre sainte » fait qu'il y a plus de mérite à y participer ; 2^o la finalité de l'acte ; celui qu'on accomplit pour Dieu est excellent ; celui qu'on réalise dans un dessein matériel ne l'est pas ; 3^o le mode de l'acte : par exemple, faire une bonne action, accompagnée de toutes les formalités rituelles ; 4^o la quantité : celui qui fait le plus d'œuvres pieuses ou bonnes a plus de mérite ; 5^o le temps : par exemple l'aumône faite à une époque de disette ou pendant le mois du Ramadan ; 6^o le lieu : par exemple, la prière faite à la Mecque vaut plus que dans n'importe quelle autre mosquée ; 7^o la condition personnelle du sujet : les prières du Prophète ou d'un saint valent plus que celles de n'importe quel autre homme¹⁴¹.

Il faut que nous nous arrêtions surtout à la seconde de ces conditions : le but ou la finalité de l'acte. L'existence de la première formalité est sous-entendue, puisque nous parlons d'actes vertueux et non de péchés. Dans *Les caractères et la conduite*, Ibn Ḥazm nous dit :

L'un des maux qu'implique l'amour de la renommée, c'est qu'il stérilise le fruit des bonnes œuvres, puisque celui qui les réalise ne le fait que pour que les gens parlent bien de lui. Ce qui fait que l'amour de la renommée devient ainsi comme une espèce de polythéisme, puisque l'homme fait alors le bien¹⁴² dans un but différent de Dieu. En outre, il enlaidit la beauté de la vertu, puisque l'homme alors ne fait pour ainsi dire pas le bien par amour du bien, mais afin que, pour le bien, on le loue¹⁴³.

Observons que, dans ce texte, il y a trois tendances : l'une, éthique, puisque, par les bonnes actions, on mérite une récompense dans l'autre vie ; une autre, religieuse, à cause du culte dû à Dieu, bien agir pour Lui ; et une autre, finalement, esthétique : la beauté de la bonne action, exécutée par amour du bien considéré en lui-même.

138. *Fiṣal*, IV, p. 38. Rappelons-nous que Ibn Ḥazm vécut au moment de l'apogée du califat de Cordoue, et que, à la fin, il professa un rigoureux légitimisme en face des intrus et comme planche de salut contre les royaumes de « taifas ». L'institution du califat était donc quelque chose de sacré et intangible.

139. *Les caractères...*, III, n^o 54-55.

140. Nous avons déjà dit que les termes « parfait », *tamām kamāl*, et « excellent », *aḥḍal*, renferment toutes les bonnes qualités, et, parmi elles, la beauté physique, ou morale, selon la sorte d'êtres auxquels ils se rapportent.

141. *Fiṣal*, V, p. 20-21. Il est curieux de voir la ressemblance de ces sept conditions énumérées avec celles que citent les théologiens scolastiques : « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando ».

142. *Ḥayr*, bon, vertueux, excellent ; bien, ce qui est bon, bonne action, toute sorte de biens. Il se rapporte principalement au bien utile et moral.

143. *Les caractères...*, IV, n^o 115.

Si nous prétendons, en agissant bien, que les gens nous louent, nous avons déjà obtenu tout le fruit que nous pouvions désirer. Si nous aimons la renommée en faisant le bien, nous partageons l'amour dû à Dieu dans nos bonnes actions avec celui d'une créature : la gloire humaine ; nous tombons dans le polythéisme. Mais, dans l'aspect esthétique de la vertu, il reste toute la force centrée sur « faire le bien pour le bien même » ; si nous ne le faisons pas ainsi, nous « enlaidissons la beauté de la vertu ».

Ainsi, de même que dans la beauté nous trouvons, comme élément principal, l'auto-manifestation de l'être dans sa nudité, faisant ainsi surgir les valeurs esthétiques, de la même façon, dans les actes moraux, nous trouvons cette expression de l'être tel qu'il est en lui-même : le bien moral sera beau quand il sera fait pour lui-même. Le bien consistera dans l'acte bon en abstraction ; le bien moral sera beau lorsque, dans la pratique, on le fera par amour du bien même, ou que, dans la théorie, on le considérera comme faisable.

Nous pouvons établir entre Ibn Ḥazm, Avenpace et Averroès un curieux parallélisme. Avenpace s'exprime ainsi :

Il y a des personnes qui réalisent ces actes [vertueux] parce que ce sont des actes bons¹⁴⁴ et beaux¹⁴⁵ et pour nulle autre raison. Que leurs actes soient connus des autres ou qu'ils ne le soient pas, ils les accomplissent, avec la même fréquence, aux même temps et lieux¹⁴⁶.

Ibn Ḥazm emploie presque les mêmes mots. Averroès, par contre, nous dit :

Dicimus autem quod honestum sit quod est elegibile propter se, quod est laudabile, et bonum et iocundum, quia est bonum, cum autem ipsum honestum hoc fuerit, manifestum est quod virtus sine dubium sit honesta, quia est bona et laudabilis¹⁴⁷.

C'est-à-dire que la vertu est honnête, est belle, parce qu'elle est objet de choix pour elle-même, parce qu'elle est précieuse en soi. Pour Ibn Ḥazm et Avenpace, la vertu cesse d'être belle quand on lui cherche un but extrinsèque, quand on ne poursuit pas le bien pour lui-même. Dans les trois auteurs vit la même idée : la bonté du bien réside dans la possibilité de le choisir pour lui-même. Mais Averroès considère la vertu *in essendo* sur le plan théorique, métaphysique ; Avenpace et Ibn Ḥazm au contraire, la voient *in operando*, sur le plan réel de la vie, dans le cas indirect de la « non réalisation du bien pour lui-même ».

Ce même principe du but des actes moraux est applicable à l'exercice des sciences et des arts dans la mentalité de Ḥazm. Ils seront licites et honnêtes (et par conséquent beaux), si leur but est bon. Voyons ce qu'il dit, en résumant sa pensée : la poésie est licite et louable si on l'exerce pour le service de Dieu et non pour la renommée et la fortune ; dans ce cas-ci elle est blâmable¹⁴⁸. Et nous dirons la même chose de la musique¹⁴⁹. Quant à la science, « la plus noble des sciences est celle qui te rapproche de ton Créateur Très-Haut et t'aide à arriver à lui être agréable¹⁵⁰ ». Observons qu'en parlant de la musique, de la poésie et de la science, il ne parle plus de faire le bien pour lui-même, mais de le faire pour Dieu. Il semble qu'il s'écarte de ce dont nous avons parlé jusqu'à présent : c'est qu'ici il parle de la qualité de ces sciences, licites ou illicites au point de vue religieux et moral dont nous avons déjà parlé, et non du point de vue purement esthétique de la beauté morale des actions. Il n'y a pas de doute que, dans le but final de l'homme, Dieu, le concept du bien moral et beau, restent compris. Difficilement un acte qui ne serait pas accompli pour son bien essentiel pourrait

144. *ḥayr*, bon, bien moral ou utile.

145. *djamil*, beau.

146. *Regimen del solitario*, éd. ASIN PALACIOS, Madrid/Grenade, 1946, § 6°, p. 82.

147. AVERROÈS, *Ret.*, éd. Venise, 1560, l. I, cap. XII, p. 66 d.

148. IBN HAZM, *Épître-résumé des divers aspects qu'offre le problème du salut*. Ms. Bibl. Fatih de Constantinople, fol. 247 r°.

149. ID., *Épître sur la question de savoir si le chant instrumental est licite ou est défendu*. *Ibid.*, ff. 233 v°-234 v°.

150. *Les caractères et la conduite*, D. III, n° 39.

être agréable au Dieu de l'islam. En définitive, faire un acte pour Dieu est une sublimation de l'idéal purement esthétique de faire le bien pour le bien même. Nous ne croyons donc pas nous être écarté de l'aspect esthétique et moral en parlant de Dieu comme but final des actions et des sciences.

Il serait difficile de faire une classification parfaite de l'ordre des valeurs des différentes vertus dans la pensée de Ibn Ḥazm. D'un autre côté, ce serait inutile pour notre investigation. Nous possédons des listes différentes de vertus qui parcourent toute la gamme des activités morales de l'homme. D'une seule vertu il dit textuellement qu'elle est belle : la foi, « Il vous a fait préférer la foi et il l'a embellie dans vos cœurs »¹⁵¹, ce qui est une citation d'un verset du Coran¹⁵². Rappelons la classification et les vertus que nous avons données déjà dans l'introduction : justice, science, force et générosité. Celles-ci seraient les vertus fondamentales, et toutes les autres en dériveraient¹⁵³. Nous avons déjà dit quelque chose des autres vertus plus haut, en parlant, par exemple, de la femme dont on exigeait réserve, pudeur, chasteté, modestie, prudence, peu de bavardage. Pour Ibn Ḥazm, la vertu de chasteté a une grande valeur, comme nous le verrons en parlant de l'amour et de la morale esthétique et érotique. Écoutons notre auteur dans une des nombreuses énumérations de vertus « excellentes » : « Les qualités d'excellence et de perfection sont très nombreuses : ascétisme, science, courage, générosité, douceur, chasteté, patience, énergie, etc. »¹⁵⁴, il fait observer que toutes ces vertus entrent dans les concepts d'« excellence » et de « perfection » qui, en arabe, comprennent ou peuvent comprendre le concept de beauté morale ou physique.

Avant de terminer ce chapitre de la beauté morale, nous voulons faire deux observations : d'abord, que dans tous les passages où Ibn Ḥazm a voulu parler de l'excellence totale de l'homme, il a eu recours aux vertus et à l'excellence de celles-ci, et aux biens gratuits que Dieu a imposés à l'âme. Il loue donc l'ordre moral et celui de l'esprit dans la beauté totale de l'être humain¹⁵⁵. La seconde observation, c'est que dans le champ moral aussi il peut y avoir métamorphose du non-beau au beau par l'imposition d'un contenu subjectif de la part de l'homme. Un acte moralement mauvais ou laid peut sembler à l'amant, par exemple, beau et acceptable¹⁵⁶. Ici aussi, donc, se joue le rôle vital du contemplateur qui transmet ses propres sentiments à l'être contemplé.

II

BEAUTÉ EXTRA-PHYSIQUE

1) *Beauté de Dieu.*

Une vision totale de l'objet beau, considéré en lui-même, exige que nous entrions aussi dans l'étude d'autres êtres extra-humains. Nous venons d'approfondir, autant que nous l'avons pu, la beauté de l'âme et des actes moraux. Ceci nous met sur le seuil de l'analyse des êtres extra-physiques. Nous sommes passés, par un processus logique, de la pure forme externe, correcte, à la beauté spirituelle : notre recherche a sauté du monde physique à celui des âmes et à celui de la morale : continuons donc sur ce nouveau chemin et étudions l'esthétique de Dieu et du paradis.

En ce qui concerne Dieu, ce problème, chez Ibn Ḥazm, est pratiquement insoluble. D'une manière indirecte seulement, nous pouvons en déduire la possibilité qu'il y ait en Dieu « quelque chose »

151. *El collar*, XXIX, p. 252.

152. *Coran*, XLIX, 7.

153. *Les caractères*, n^{os} 140-141, 59-60, 97-98, 107-139.

154. *Fisāl*, V, p. 22.

155. *Ibid.*, V, p. 19, 182-184.

156. *El collar*, XIII, p. 127.

qui, dans l'autre vie, procurera du plaisir, du bonheur et du bien-être aux bienheureux, à la façon dont le font les êtres beaux de ce monde. Mais rien n'est explicitement affirmé sur la Beauté divine. En premier lieu, demandons à Ibn Ḥazm si nous pouvons vraiment connaître Dieu, et comment :

Il en est qui nient absolument la visibilité de Dieu en se basant sur ce que la vision normale et ordinaire, selon notre manière de concevoir, n'a comme objet propre que les couleurs et rien d'autre, et que, pour le Créateur, il est invraisemblable de parler de couleurs... Mais cet argument part d'une fausse supposition, car nous n'avons jamais dit qu'une telle visibilité physique soit possible au sujet du Créateur. La seule chose que nous affirmons, c'est que nous verrons Dieu dans la vie future au moyen d'une puissance ou faculté différente de la faculté ou puissance qui existe actuellement dans les yeux, laquelle sera octroyée gratuitement par Dieu aux bienheureux. Quelques-uns des théologiens qui soutiennent cette doctrine appellent cette puissance le sixième sens. — Cette thèse repose sur ce fait que nous connaissons Dieu réellement et véritablement, par nos âmes. Ceci n'offre aucun doute. Or, Dieu mettra dans les yeux des bienheureux une faculté par laquelle ils verront d'une manière évidente, et cette faculté sera comme celle que Dieu a mise dans l'âme pour qu'elle Le connaisse dans ce monde, comme celle qu'Il a mise dans l'oreille de Moïse pour que celui-ci entende Dieu qui lui parlait comme s'Il était là présent. — Il est par conséquent absurde de penser qu'une telle vision ne soit que la simple vision intellectuelle, puisque dans cette vie tous ceux qui connaissent Dieu Le voient déjà de cette manière intellectuelle, c'est-à-dire avec leurs cœurs, et de la même façon, même les infidèles, dans l'autre monde, Le voient indubitablement aussi de cette manière¹⁵⁷.

Ainsi donc, d'après ces mots : 1^o on ne peut pas connaître Dieu dans cette vie au moyen de la vision oculaire et physique ; 2^o nous le connaissons par l'entendement ; 3^o dans l'autre vie, nous percevrons Dieu au moyen d'une nouvelle faculté qui nous permettra de le « voir » d'une façon autre qu'avec les sens actuels, et cette perception immédiate de Dieu nous donnera le bonheur et le plaisir, comme nous le dit et nous le répète jusqu'à satiété Ḥazm dans le sixième traité du *Fiṣal*¹⁵⁸.

C'est un champ réellement fécond qu'offre la recherche des éléments esthétiques de Dieu dans l'autre vie contemplés d'une manière spéciale par l'homme. Mais on ne nous dit plus rien de particulier à ce sujet. D'autre part, tout ce que nous pouvons savoir dans cette vie sur les attributs de Dieu, nous ne le savons que par la connaissance intellectuelle : c'est le chemin exclusif par lequel nous pouvons connaître Dieu dans notre condition actuelle d'êtres vivants. Nous devons donc nous limiter aux renseignements que la raison nous fournit sur les qualités de Dieu. Parmi celles-ci trouve-t-on la « beauté », ou tout au moins la « perfection » ?

Seule la connaissance rationnelle nous mène à l'existence de Dieu. Quant aux attributs, l'effort intellectuel doit se limiter à la fidèle interprétation des textes coraniques. L'entendement humain ne pourra pas sortir des directives que la parole de Dieu révélée nous a données ; nous ne sommes autorisés qu'à appliquer à Dieu les attributs que la révélation nous a donnés¹⁵⁹. Nous ne pouvons même pas lui appliquer par analogie les qualités des êtres créés :

Il n'est pas permis de prêcher les attributs de Dieu ni de Lui appliquer aucun nom par ce procédé [l'analogie], puisque, Dieu étant différent de toute chose créée, il n'existe aucune preuve exigeant de le nommer avec des noms qui sont propres aux êtres qu'Il a créés, ni de Lui attribuer des qualités ou des adjectifs qui sont des attributs de ses créatures. Il y a une

157. *Fiṣal*, II, p. 240-241.

158. *Ibid.*, V, p. 20-27.

159. *Ibid.*, II, p. 159-253.

seule exception à cette règle, à savoir quand la révélation applique textuellement à Dieu l'un de ces noms ou adjectifs. Alors, oui, il faut s'en tenir au texte : mais, en dehors de ce cas, celui qui attribue à Dieu quelque attribut, qualité ou nom déduit par lui-même au moyen d'une induction analogique basée sur des attributs, des noms ou des qualités que possèdent les créatures, celui-là rend Dieu semblable à sa création et il invente en outre un mensonge et une impie dénomination divine... Même dans cette hypothèse où l'idée exprimée par le nom ou par l'attribut serait correcte ou orthodoxe, il n'est pas permis non plus d'inventer un mot qui exprime cette idée¹⁶⁰.

Nous ne pouvons donc, après ces affirmations, que rechercher la beauté divine dans le texte révélé du Coran lui-même. Et, pour Ibn Ḥazm, les seuls attributs révélés sont : Science, Parole, Volonté, Puissance, Vie, Audition et Pensée discursive¹⁶¹. De toutes ces qualités nous pouvons déduire un soupçon de beauté, que Ibn Ḥazm insinue. Nous ne trouverons en aucune manière l'attribut « beau » ou la beauté exprimée dans les mots ci-dessus. Mais la « perfection » même ne peut être prêchée au sujet de Dieu, puisqu'elle implique une relation avec l'imparfait, et en Dieu il ne peut y avoir aucune relation :

Le Créateur ne peut être qualifié avec l'adjectif de la perfection¹⁶² ni avec celui de complément¹⁶³, car tous deux appartiennent à la catégorie de relation. La perfection et le complément n'affectent jamais que ce qui a un défaut. L'idée des deux prédicats n'implique effectivement que la relation d'une chose par rapport à une autre, en vertu de laquelle les attributs de cette relation restent parfaits et complets et sans laquelle la chose serait défectueuse. Celle-ci et non pas une autre est l'idée de perfection et de complément¹⁶⁴.

Ce n'est pas que l'on nie absolument la possibilité que Dieu soit beau ; la seule chose que nous pouvons penser avec Ibn Ḥazm, c'est que nous n'avons pas le droit de lui appliquer cet attribut de beauté, car il ne se trouve pas exprimé dans la Révélation. C'est autre chose de parler de « perfection ». Cela serait une authentique contradiction car ce serait entrer en lutte avec la relation.

Si, laissant ce qui est purement théologique, nous nous réfugions dans la poésie, nous aurons quelques insinuations de plus sur la beauté de Dieu. Souvenons-nous de ces vers cités plus haut : « Si nos yeux ne contemplaient pas ton être, nous dirions que tu es la sublime Raison Véritable¹⁶⁵. »

La beauté de la créature est telle qu'on dirait que Dieu lui-même se manifeste en elle. Il est possible que ceci ne dépasse pas une simple hyperbole, tellement en accord avec l'esprit de la poésie arabe. Cependant, l'idée d'une possible beauté de Dieu a déjà été signalée.

Le langage est un élément esthétique d'une grande importance dans la philosophie de la beauté. Par lui nous exprimons des idées belles, qui jaillissent d'une intelligence belle aussi et au moyen d'un langage qui peut être beau. Mais surtout, au moyen de la langue, l'être s'exprime, ou mieux encore, s'exprime lui-même dans une continuelle manifestation poétique d'idées conçues poétiquement. (Nous entendons par poésie l'auto-manifestation *in obliquo* de l'être au moyen des concepts.) Ces concepts qui pourraient sembler exclusifs à notre pensée esthétique moderne, nous les trouvons déjà chez Ibn Ḥazm.

Nous nous basons en partie sur les textes de Ḥazm concernant le langage de Dieu. Dieu a la Parole, réelle et authentique. Sa manifestation principale est le Coran. Dans celui-ci, nous dit Ibn Ḥazm,

160. *Fisal*, III, p. 192.

161. *Ibid.*, III, p. 177-247.

162. *kamāl* : renferme en soi toutes les qualités et, par conséquent, celle de la beauté ; c'est la perfection de l'être.

163. *tamām* : est à peine différent de *kamāl*. On peut seulement analyser *tamām* en disant que c'est le « complément » de la perfection donnée par *kamāl*.

164. *Fisal*, II, p. 156.

165. *El collar*, I, p. 82. Cf. *supra*, p. 15.

Dieu manifeste, au moyen de la matérialité des mots, des concepts (insurmontables et inimitables) qui sont le produit direct de sa science éternelle ; c'est donc la Science divine qui se manifeste dans le Coran. Pour cette raison, concluons-nous, le langage de Dieu doit être beau, ou tout au moins (en employant les termes de notre auteur) « excellent ». Le langage divin n'est pas seulement beau, à cause des idées qu'il contient et de leur source, la Science divine, mais encore par la parfaite appropriation entre ce qu'on veut exprimer et les mots utilisés pour cela. Pour toutes ces raisons, la Parole de Dieu est donc parfaite au plus haut degré ; belle, concluons-nous.

Et puisque le contenu le plus intime du Coran est la Science divine, il sera intéressant de rechercher son aspect esthétique, s'il peut nous apporter quelque nouveauté. D'un autre côté, notre curiosité est excitée par le fait que Ibn Ḥazm rapporte la Science de Dieu, en même temps que son pouvoir, à l'œuvre d'art de la Création. Un scolastique du moyen âge, saint Thomas, saint Albert le Grand ou n'importe quel autre, ou bien l'un de nos mystiques chrétiens, remonterait à la suprême beauté de Dieu en s'appuyant sur celle des créatures. Ce saut est logique puisque personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; et si le Créateur a doté les êtres de beauté, c'est signe que Lui, dans son essence, Il est beau, d'une beauté infinie, comme cela correspond à son être. Mais Ibn Ḥazm ne fait pas ce pas : il admire l'œuvre de la création, ses proportions parfaites, la variété des couleurs, la précision des mouvements des astres. Mais de tout cela il déduit seulement que Dieu est sage et puissant pour faire toute son œuvre. Je crois qu'il arrive à cette conclusion pour deux motifs : en premier lieu parce que le Cordouan ne croit pas avoir le droit d'appeler Dieu beau, puisque la Révélation ne le permet pas. Mais en second lieu, à cause de la notion d'art qui existe parmi les musulmans : l'art est une simple technique, une simple habileté. Il faudra passer en Europe occidentale chrétienne, et surtout attendre des siècles, pour trouver le concept « artiste » comme technicien et, en même temps, comme producteur de la beauté au moyen de sa conception poétique et exprimant par elle-même un contenu esthétique. Il est curieux que, puisque Ibn Ḥazm avait tellement présentes, tout au moins de manière implicite, les notions de forme et de contenu, dans l'ordre de la beauté naturelle, de la contemplation, il ne les ait pas transmises à l'ordre de la Création, comme œuvre artistique. Nous sommes encore plus étonnés en considérant ses deux aspects de formaliste et partisan de l'intérieur dans sa poésie, comme nous l'étudierons plus loin. Le texte coranique, dans lequel on n'appelle en aucune façon Dieu « beau », a dû peser trop lourdement dans l'âme de Ibn Ḥazm.

Il s'agit du texte, long à l'excès, où Ibn Ḥazm démontre l'existence de Dieu. Il raisonne ainsi : l'œuvre de la nature est merveilleuse dans sa complexité, sa perfection et sa variété ; elle exige un artiste qui la fasse, lequel ne peut être que Dieu. L'auteur énumère dans tous leurs détails les perfections de tous les êtres, depuis les astres jusqu'aux vers de terre. Et après chaque description, il conclut par des idées comme celles-ci : « Tout ceci est une œuvre d'art¹⁶⁶, indubitable et évidente comme l'est seulement le génie¹⁶⁷ de l'artiste¹⁶⁸ qui l'a faite et peut la contrôler » ; « toutes ces œuvres d'art doivent avoir un artiste qui fasse tout ceci librement comme il le veut, et qui le calcule avec toute assurance et décision, pour qu'il n'en résulte jamais aucune chose contraire ou différente de son intention » ; « c'est l'œuvre d'un artiste qui s'est librement proposé de le réaliser¹⁶⁹ ».

Non seulement toute l'œuvre d'art est créée par Dieu, mais encore elle est nourrie continuellement par Lui dans son être. C'est là l'idée qui apparaît très souvent dans le texte que nous venons de choisir pour en présenter quelques fragments. Écoutons ce que dit Ibn Ḥazm dans le sixième traité

166. *ṣinā'a*, façon, quelque chose qui est fait avec les mains. De là le sens d'art dans l'ordre technique ou poétique.

167. *ru'ya*, pouvoir d'embrasser et voir tout d'un seul regard. De là : esprit.

168. *sāni'*, artiste. Littéralement : « celui qui fait » avec le même sens que *ṣinā'a* puisqu'il dérive de la même racine : faire.

169. *Fīṣal*, II, p. 111-113.

du *Fişal*¹⁷⁰ : « Dieu, à chaque instant, crée de nouveau tous et chacun des modes et des états de l'être de chacun des êtres qui composent le monde. » Et un peu plus loin : « Dieu soutient les cieux et la terre afin qu'ils ne cessent pas d'exister¹⁷¹. » C'est la théorie de la *creatio continuata* de la scolastique chrétienne.

Enfin un autre des attributs divins, cités explicitement dans le Coran, est celui de la vie (*ḥayā*). En parlant de l'âme nous étudions aussi sa vie comme source possible de beauté et de perfection. Si l'âme humaine était parfaite parce qu'elle procédait du lieu où se donne la plénitude vitale, combien plus pourrait-on dire de Dieu !

Nous n'avons presque rien déduit de l'œuvre de Ibn Ḥazm sur la beauté de Dieu. Nous savons ses qualités, ses opérations (science, langage...) mais rien sur sa beauté. Tout ce que nous avons pu faire, c'est ébaucher ces concepts, en vue d'une vision esthétique plus ou moins indirecte.

2) *Beauté du Paradis.*

Trop évidente est dans l'œuvre de Ḥazm la croyance à une vie future, où, selon la droiture des hommes dans cette vie, on sera récompensé ou puni, par des sanctions adéquates : « Celui qui veut obtenir le bonheur dans la vie future, la sagesse pratique dans la vie d'ici-bas, la justice dans la conduite, toutes les qualités des habitudes morales, et se rendre en outre digne de toutes les vertus, qu'il imite Mahomet, le Prophète de Dieu, et qu'il pratique ses coutumes et sa conduite, autant qu'il le pourra¹⁷². » Mais le Paradis ne sera pas seulement récompense ou châtiement des œuvres bonnes ou mauvaises. La sanction s'étendra aussi aux dons et aux vertus données par Dieu gratuitement. (Rappelons les deux grands degrés d'excellence des créatures : dons de Dieu et vertus morales libres.) C'est ce que semble indiquer le texte suivant : « C'est à juste titre le bonheur suprême que, comme prix et couronnement des dons divins, Dieu a promis aux hommes, aussi bien aux prophètes qu'aux simples fidèles¹⁷³. » Ḥazm nous parle, en outre, de bonheur suprême dégagé de tout malheur, comme le remarque le *Collier de la colombe* : « Le Paradis est le siège de toute récompense et l'assurance contre tout malheur¹⁷⁴. »

Observons que dans ces deux textes on parle de b o n h e u r. Or, d'où proviendra ce bien-être suprême ? Peut-être de la contemplation et de la possession d'êtres beaux, ou esthétiques de quelque façon. Le principal motif de bonheur sera d'abord la contemplation de Dieu lui-même, comme cela a été déjà prouvé dans des textes antérieurs. Il s'agit d'être près du trône divin (cette métaphore étant employée pour indiquer la proximité de Dieu et sa contemplation), en compagnie des anges.

Il accorde déjà aux anges une telle dignité d'envoyés dans le Paradis, et Il les a créés en outre au rang le plus haut des créatures, autour de Son trône, soit dans la gloire éternelle, laquelle est justement le bonheur suprême que, comme prix et couronnement des dons divins, Dieu a promis aux hommes, aussi bien aux prophètes qu'aux simples fidèles¹⁷⁵.

Nous avons déjà cité plus haut une partie de ce texte. Mais revenons-y. Un peu plus loin, l'auteur nous dit que, en même temps que cette sublime perfection, il y aura d'autres jouissances purement sensibles pour les hommes, qu'elles constitueront une imperfection dans le bonheur, alors que les anges n'auront pas cette tare de jouissance purement matérielle.

170. *Fişal*, p. 216-217.

171. *Ibid.*, p. 221.

172. *Les caractères et la conduite*, III, n° 48.

173. *Fişal*, VI, p. 216.

174. *El collar*, XX, p. 158.

175. *Fişal*, VI, p. 216.

Ajoutez encore que les prophètes, comme tous les justes, seront sujets dans le ciel aux imperfections inhérentes à la nature humaine, et à cause de cela le bonheur du paradis sera accompagné pour eux de jouissances sensuelles, tandis que les anges, à cause de leur nature réfractaire à de telles jouissances, trouvent leur bonheur à penser en Dieu, à L'adorer et à obéir à Ses commandements, ce qui est le but et le comble de la perfection à laquelle les humains peuvent aspirer, mais qu'ils n'obtiennent qu'après une longue et pénible fatigue dans cette vie misérable et après l'avoir méritée à force de bonnes œuvres, tandis que Dieu l'a accordée aux anges gratuitement et depuis leur création¹⁷⁶.

En quoi consistent ce bonheur et cette jouissance matérielle du paradis ? Ḥazm nous le dit dans le fragment que nous allons transcrire¹⁷⁷, texte assez éloquent en soi pour nous permettre de penser que les plaisirs paradisiaques seront suscités par des êtres beaux à la manière dont ils le sont dans cette vie, leurs imperfections et leurs défauts étant corrigés :

D'autres objections, parmi celles que présentent certains [des chrétiens], consistent à dire : « Vous affirmez que les habitants du paradis mangeront, boiront, se vêtiront et jouiront des femmes, car il y aura là des filles vierges créées pour eux. Mais, dans cette demeure, il ne peut y avoir ni corruption, ni altération, ni mélange physique, tandis que toutes ces actions sont généralement corrompibles. Comment donc cela peut-il se faire ? » La première réponse à cette question des chrétiens, c'est que dans la révélation il est dit qu'il y aura dans le paradis toutes ces jouissances ; d'autre part Dieu peut tout, et par conséquent, Il aura pu faire aussi un paradis d'une telle nature ; il n'est pas impossible qu'il soit ainsi.

La seconde réponse consiste à dire que Dieu créa nos âmes et organisa nos substances et complexions essentielles de telle façon que jamais elles n'éprouvent de répugnance ni d'impossibilité à se délecter des mets, des boissons, des parfums agréables, de beaux spectacles, des sons musicaux et des vêtements admirables, parce que toutes ces délices conviennent et s'harmonisent à la nature de nos âmes. Ceci, on ne peut pas le repousser, puisqu'il est indubitable que ce sont les âmes qui se délectent au moyen de tous ces objets et que les sens corporels sont uniquement des conduits et des fenêtres qui font arriver jusqu'à nous les délices. Qu'on en dise autant des couleurs ; le corps, par lui-même, manque de sensibilité. Telle est la nature ou la complexion naturelle de nos âmes, sans laquelle il n'y a pas moyen qu'elles existent. Ensuite, lorsque Dieu réunira de nouveau, au jour du jugement, nos âmes à nos corps et qu'ils redeviendront ce qu'ils étaient, ils seront dans l'autre vie récompensés et délectés par les plaisirs qui leur sont propres, c'est-à-dire ceux que, nous l'avons vu, leur propre nature exige, sans lesquels ils n'existeraient pas et qui ne pourraient être différents. Cependant, la nourriture au paradis ne se préparera pas sur le feu, elle n'aura pas de défauts, elle ne se transformera pas en excréments, ni en sang, car il n'y aura là ni égorgement de victimes, ni douleurs, ni aucune altération ou changement, ni mort, ni corruption. Dieu le dit bien (CORAN, LVI, 19) : « Ils n'auront ni maux de tête ni étourdissements. » Les vêtements mêmes ne seront pas en toile tissée, ils ne se détruiront pas, ils ne s'altéreront pas, ils ne souffriront aucun dégât. Les corps humains ne seront sujets à aucun trouble ou dommage, car il n'y aura en eux ni humeurs ni sang. Et ainsi les âmes n'auront aucun vice de rancune, d'envie ni d'ambition. Dieu le dit bien (CORAN, VII, 41) : « Nous ôterons tout ressentiment de leur cœur. » De son côté, l'Envoyé de Dieu raconte, à propos de ceux qui sortiront du feu, qu'ils seront jetés dans un fleuve qui est à la porte du paradis, et qu'ils n'iront au paradis que lorsqu'ils seront purifiés et purgés. Il en résulte donc que les délices nées de toutes ces choses dont les âmes jouiront là, leur parviendront selon les différentes manières de sentir qui correspondent à l'âme et selon les diverses espèces de jouissance qui sont propres à chaque chose ; mais les noms qui désignent ces choses ne sont là que pour nous faire comprendre la réalité idéale que l'on veut signifier à travers eux, car, comme l'a dit Ibn 'Abbās, « il n'y a dans le paradis, des choses qui existent en ce monde, que les noms ».

¹⁷⁶. *Fisal*, VI.

¹⁷⁷. *Ibid.*, I, p. 152-155.

Texte extrêmement intéressant, parce qu'il nous parle explicitement des beautés de l'autre vie et parce qu'on y voit récapitulées un grand nombre des conclusions que nous avons tirées jusqu'ici sur la beauté en général. Tout d'abord, il n'y a pas de doute que dans le paradis il y aura des beautés comme celles du monde où nous vivons, qui procureront au bienheureux bonheur et plaisir. Seulement, les catégories esthétiques qui seront en vigueur seront d'un degré bien supérieur à celui auquel nous sommes ordinairement habitués : en premier lieu à cause du manque des imperfections inhérentes aux beautés actuelles que nous voyons et, en second lieu, parce que, semble-t-il, elles seront à moitié analogues, à moitié équivoques (il n'y a que le nom qui coïncide) avec les terrestres. Ce texte souligne davantage encore le fait, qui se produit déjà dans cette vie présente, que ce sera l'âme qui jouira vraiment des plaisirs paradisiaques. Le corps ne servira que d'instrument, avec plus de raison que dans ce monde.

C'est souligner l'animisme esthétique que nous démontrons depuis les premières pages de notre article. Et cette jouissance de l'âme par la contemplation et la possession de la beauté constitue une nécessité d'autant plus impérieuse (parce qu'elle-même est belle, comme nous le disions plus haut) que sans cette inclination vers le beau on ne peut même pas concevoir son existence.

L'énumération des belles choses qui seront dans le paradis est assez claire : vêtements, mets, spectacles, femmes vierges, etc. Cependant, ne perdons pas de vue que, pour Ibn Hāzīm, ces délices et ces beautés ne sont que le complément de la plus grande félicité du bienheureux : la contemplation pure de Dieu. Elles sont à ce point complémentaires que, auprès de la vision bienheureuse, elles constituent une imperfection dont les anges seront exempts. Le spiritualisme esthétique de Ibn Hāzīm s'accroît.

Spiritualisme, sans doute, mais c'est à peine s'il en parle. Nous le constatons lorsque nous comparons ces passages avec l'écrasante majorité de textes où il est question du plaisir purement sensoriel. Il y a lutte dans son caractère, dans sa psychologie entre une tendance nettement sensuelle (par tempérament et par éducation) et, d'autre part, le désir de *katharsis* (par éducation aussi et par caractère, en même temps que par suite de la morale musulmane qui pesait tellement, comme nous le verrons plus loin, sur l'âme de Ibn Hāzīm).

3) *Beauté des anges.*

Nous avons cité, dans les pages précédentes, un texte où Ibn Hāzīm parlait d'un certain lieu où les âmes étaient mises avant de descendre dans les corps, et où régnait la perfection suprême : il en résulte, nécessairement, pour notre auteur, l'existence, dans ce paradis, d'êtres très purs, qu'il appelle anges. Il leur attribue certaines qualités :

Il est donc certain que la hauteur et la pureté sont le lieu où vivent des êtres parfaits, sains de toute vilenie, de toute imperfection et de tout mélange corrompu, ornés de toute vertu dans la Création. Or, ces qualités sont propres aux anges. On en déduit aussi que, d'après la vaste étendue de ce lieu, la foule de ceux qui y habitent et le remplissent doit être grande et que, de la même manière, il n'y a aucune relation entre ce qui est contenu dans cette très vaste demeure des âmes et ce qui est contenu dans cette autre étroite demeure qui est un seul point trouble, comme il n'y en a pas non plus entre leurs dimensions respectives. C'est précisément ce que constatent les traditions authentiques du prophète : il parle de la multitude des anges. Ces mêmes raisons démontrent d'une manière nécessaire que les anges sont les messagers et les intermédiaires entre le Premier Être, qui les a distingués en leur accordant le don de prophétie, de mission divine et d'enseignement, et les âmes qu'ils doivent sauver de leur perdition¹⁷⁸.

178. *Fīṣal*, II, p. 189-190.

De ce passage nous déduisons, en premier lieu, l'existence des anges. Mais en outre, Ibn Ḥazm y fait allusion, quoique d'une façon voilée, à leur nature. Ce sont des êtres très purs, de la même substance que les âmes : des corps purs, mais différents des esprits humains seulement dans la mission et dans les dons gratuits que Dieu leur a accordés. Il est donc nécessaire que nous leur attribuions la beauté qui correspond à une âme en y ajoutant les excellences des dons qu'elle aurait reçus de Dieu. Rappelons-nous les vers cités plus haut dans lesquels Ibn Ḥazm, extasié devant la beauté d'une femme, s'écrie que ce n'est pas un corps humain, mais l'incarnation d'un être céleste, angélique ou divin¹⁷⁹. Pour Ibn Ḥazm la beauté d'un ange doit être grande, puisque, ne pouvant pas comprendre celle d'une créature, l'auteur a recours à une esthétique ultra-terrestre qui puisse expliquer la beauté humaine. Mais, à part ceci, il ne nous dit presque rien explicitement sur la beauté des anges. Nous devons avoir recours, comme dans le cas de l'âme, au concept d'excellence qui implique celui de beauté.

Dans tous les textes que nous avons examinés au sujet de l'excellence des anges, sans aucune exception, ceux-ci se trouvent placés à la tête de la Création par Ibn Ḥazm, au-dessus des prophètes et immédiatement après Dieu. Ainsi, par exemple, dans le quatrième traité du *Fişal*¹⁸⁰, il établit une échelle des êtres dans un ordre décroissant de dignité, selon les dons gratuits dont ils ont été ornés par pur choix divin : anges, prophètes, la Mecque, mosquées, ramadhan, vendredis, prière rituelle, etc. Mais c'est surtout dans le sixième traité qu'il étudie avec le plus de soin la plus grande excellence angélique, en commentant longuement les qualités pour lesquelles les anges sont au-dessus des prophètes.

Comme ce passage est excessivement long, nous allons le résumer ici en donnant les termes que nous croyons être les plus intéressants pour notre étude. « L'excellence relative de quelques créatures sur d'autres peut obéir à l'une de ces deux causes : premièrement, le simple choix gratuit de Dieu, qui veut en distinguer une plus que d'autres, sans considérer en rien les mérites de leurs actes moraux respectifs. » D'après ce jugement d'excellence, donnée par Dieu d'une manière gratuite, Ḥazm met en tête des dons celui de la mission divine. Or, celui-ci a été octroyé également aux anges et aux prophètes, « mais aux premiers, c'est-à-dire aux anges, Il a octroyé déjà une telle dignité d'envoyés dans le paradis ; en outre Il les a créés au rang le plus haut des créatures, autour de Son trône, dans la gloire éternelle, qui est le bonheur suprême que, comme prix et couronnement des dons divins, Dieu a promis aux hommes, aussi bien aux prophètes qu'aux simples fidèles. » Un autre des dons accordés aux anges a été celui de l'impeccabilité absolue, tandis que les prophètes sont soumis à la loi du péché inaperçu et de l'imperfection. « La deuxième cause à laquelle peut obéir l'excellence de quelques créatures sur d'autres, c'est la plus grande ou la moindre perfection de leurs actes moraux, c'est-à-dire la pratique positive de la vertu et l'abstention de péchés ou de défauts. » Mais il est clair que les anges doivent être aussi supérieurs aux prophètes sous cet aspect, tenant compte que Dieu leur a donné le don de l'impeccabilité, les privant en outre de toute imperfection sensuelle. Une autre cause de supériorité, c'est que les anges ont été constitués comme médiateurs entre Dieu et les autres créatures. Pour finir, redisons un texte déjà cité, mais qui convient tout à fait à ce dont nous parlons : « Ajoutez encore que les prophètes, comme tous les justes, seront sujets dans le ciel aux imperfections inhérentes à la nature humaine et, ainsi, le bonheur du paradis sera accompagné pour eux de jouissances sensuelles, tandis que les anges, à cause de leur nature réfractaire à de semblables jouissances, trouvent tout leur bonheur à penser en Dieu, à L'adorer et à obéir à Ses commandements, ce qui est le but et le comble de la perfection à laquelle les humains doivent aspirer. »

179. *El collar*, I, p. 82. Cf. *supra*, p. 15, 171.

180. *Fişal*, IV, p. 19.

181. *Ibid.*, VI, p. 182-184.

Ne soyons pas surpris de la conclusion que nous pouvons tirer du paragraphe cité. Pour Ibn Ḥazm, l'excellence spirituelle se trouve au-dessus de l'excellence matérielle, de telle façon que c'est l'âme qui, par ses qualités, imprime dans le corps la beauté. Mais la beauté de l'âme, qui peut provenir des actes vertueux ou des dons gratuits de Dieu, a plus de valeur si elle dépend des seconds plutôt que des premiers. L'ange et le prophète sont exempts de péché, mais chez le premier c'est par le don de l'impeccabilité absolue, et par conséquent, de plus grande excellence. Par rapport à l'homme, la même chose se produit :

Les motazilites, en outre, avouent que les anges sont plus excellents que les prophètes et en cela ils ont raison ; mais ensuite ils contredisent cette même thèse en affirmant que ceux qui entrent dans le paradis, après avoir été exposés aux épreuves, sont plus excellents que ceux qui le reçoivent de Dieu par pure grâce. De telle sorte que, d'après les motazilites, nous serons plus excellents que les anges et, comme ils disent que ceux-ci le sont plus que les prophètes, il en résultera que nous serons d'un degré plus excellents que les anges et de deux plus que les prophètes. Ceci est une impiété, ni plus ni moins, et une contradiction palpable¹⁸².

Aucun intérêt esthétique ne s'appliquerait à tout ce que nous venons d'exposer sur les anges si nous ne songions à tout ce que nous avons dit sur la beauté de l'âme, de la vie morale, des dons gratuits de Dieu, etc. Il est certain que Ibn Ḥazm ne nous dit, sur la beauté angélique, que ce qui est contenu implicitement dans le concept d'excellence. Mais il n'y a pas de doute que, pour notre auteur, l'ange est beau, comme il l'a démontré en parlant de l'âme (être jumeau de l'ange) et dans la poésie que nous avons citée au début.

Le problème de la beauté des anges n'a jamais été posé comme tel par notre auteur, mais, fouillant sa pensée à ce sujet, nous pouvons deviner ce que, sans doute, il aurait dit dans le cas où le problème eût été posé en termes directs.

Il n'est donc pas hasardeux de dire, avec les réserves de toute hypothèse, étant donné les circonstances que nous venons d'indiquer, que Ibn Ḥazm place la beauté des anges : 1^o dans leur être spirituel, qui, ainsi que l'âme humaine, contient certaines qualités exemptes d'imperfection, qui les rendent beaux ; 2^o dans les dons, accordés par Dieu, de mission divine, d'impeccabilité, etc. ; 3^o dans leur intégrité morale ; 4^o dans la contemplation directe de Dieu.

Il ne nous reste plus, négligeant d'autres questions sur les anges, qu'à parler du lieu où ceux-ci habitent : le même, d'après Ibn Ḥazm, où Dieu a installé les âmes avant leur descente dans les corps et après avoir passé dans cette vie terrestre. Ceci se déduit du premier paragraphe du chapitre sur les anges.

Ce qui n'est pas du tout clair, c'est si ce lieu de vie pleine est le même que le paradis. D'un côté, nous avons vu plus haut que selon notre auteur les anges sont des êtres envoyés par Dieu au paradis, où ils sont près du trône divin ; c'est aussi là que se trouvent les âmes humaines avant et après la vie terrestre. Mais, d'un autre côté, il nous dit dans un autre passage¹⁸³ que le paradis est dans la sixième sphère céleste et que c'est là où « entreront » les bienheureux au jour du dernier jugement pour jouir des délices préparées pour eux. Il est possible que les deux lieux s'identifient, à moins que le lieu où vivent actuellement les anges ne soit une espèce de vestibule du paradis des jouissances. Ibn Ḥazm n'en dit pas plus long. Il suffit d'avoir fait ici une allusion à ce petit problème marginal.

182. *Fīṣal*, II, p. 82.

183. *Ibid.*, III, p. 251.

4) *Génies, houris, éphèbes.*

Dans notre revue des êtres du paradis et de la vie ultraterrestre, nous n'avons plus à parler que des génies, des *houris* et des éphèbes. La valeur qu'ils peuvent avoir pour notre étude esthétique est très petite, car on ne nous dit presque rien de leur beauté directement.

Nous avons déjà vu un texte d'Ibn Ḥazm concernant les *houris* quand nous parlions des délices du paradis. On nous disait qu'il y aurait des jeunes filles vierges, des *houris*¹⁸⁴, dont les bienheureux pourraient jouir. Ailleurs, dans le même traité, on trouve une description plus détaillée de ces êtres¹⁸⁵.

Quant aux *houris*, ce sont des femmes honorables, créées par Dieu dans le paradis pour les amis de Dieu, dotées d'intelligence et de raison, et obéissantes envers Dieu dans la vie heureuse pour laquelle elles ont été créées, dans laquelle elles doivent vivre éternellement et sans fin, sans jamais l'offenser, car le paradis, pour tous ceux qui y entrent, n'est pas une demeure de péché. De là vient que les habitants du paradis n'y pèchent jamais, car ils y vivent dans le bonheur éternel, consacrés à louer Dieu, à l'avoir présent à la mémoire et, en même temps, à se délecter des mets, boissons, vêtements et plaisirs sexuels qu'aucun musulman ne discute, parce que le Coran les indique.

Nous continuons donc dans la ligne des descriptions de femmes que Ibn Ḥazm nous a tracées et dont nous avons parlé au début de notre étude. Il les croit belles, mais il s'abstient de décrire leur esthétique physique, pour s'arrêter exclusivement à l'aspect moral et intérieur de leur âme. Avec ces qualités, par le fait que ce sont des femmes et à cause de leur beauté, — ce qu'il ne dit pas, mais ce qu'il pense, — le bienheureux musulman se sent heureux dans son paradis.

Au sujet des génies, il ne nous dit pas non plus qu'ils sont beaux, mais, à juger de leurs qualités, il est plus que probable que Ibn Ḥazm les jugerait beaux si la question se posait explicitement : « Les génies sont des corps subtils, translucides, éthérés et incolores. Leur élément constitutif est le feu, comme celui de nos corps sur la terre. » Mais ils sont dépourvus de couleur : « Si les génies étaient doués de couleur, nous les percevrions avec le sens de la vue. » « Si ce n'étaient des corps simples, subtils et éthérés, nous les percevrions aussi avec le sens du toucher¹⁸⁶. » Parmi eux, les uns sont bons, ceux qui ont cru en Dieu et dans l'Islam, et d'autres mauvais, condamnés avec les hommes infidèles¹⁸⁷. Ce sont les réprouvés qui sont chargés de tenter l'homme et de mettre dans son cœur des sentiments et des idées tentatrices¹⁸⁸. Ce sont des êtres doués de certaines qualités, comme la translucidité, le fait d'être éthérés, etc. et qui, d'après la mentalité de Ibn Ḥazm, que nous commençons à connaître, pourraient être porteurs de beauté ; en tenant compte surtout de ce que ce sont des êtres capables de bien et de mal, et, par cela même, d'une vie morale pouvant inclure des valeurs esthétiques. Cependant, nous restons sur le terrain de la simple hypothèse.

Quant aux enfants, le problème demeure, plus encore, en suspens : il s'agit d'hommes qui meurent avant l'usage de la raison, et dont Ibn Ḥazm lui-même ne sait pas s'ils peuvent ou non avoir de la religion, et, par conséquent, une vie morale. Il dit seulement que le paradis est plein d'éphèbes de cette sorte.

184. *Fisal*, I, p. 152-155.

185. *Ibid.*, III, p. 160.

186. *Ibid.*, VI, p. 170.

187. *Ibid.*, III, p. 160.

188. *Ibid.*, VI, p. 170.