



HAL
open science

L'éducation par l'expérience d'Ibn Tufayl à Gracián

Emilie Picherot

► **To cite this version:**

Emilie Picherot. L'éducation par l'expérience d'Ibn Tufayl à Gracián. D. Lévy Bertherat et M. Lévêque,. Enfants sauvages, textes réunis par D. Lévy Bertherat et M. Lévêque, Paris, Hermann, Hermann, 2017. hal-03554656

HAL Id: hal-03554656

<https://hal.univ-lille.fr/hal-03554656>

Submitted on 17 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« L'éducation par l'expérience d'Ibn Tufayl à Gracián. »

Emilie Picherot
Université de Lille
ALITHILA

Les liens thématiques entre le chef d'œuvre de Baltasar Gracián, *El Criticón* (publié entre 1651 et 1657¹) et l'œuvre du philosophe andalou Ibn Tufayl (1110 – 1185), *Hayy ibn Yaqzân*² ont été longtemps cités comme l'un des exemples les plus célèbres d'intertextualité arabo-espagnole. L'analyse comparée de ces deux textes révèle en effet une proximité troublante entre les deux, même si les preuves définitives d'une citation de l'un par l'autre sont difficiles à établir. Il reste que l'attention centrale portée à l'éducation et plus particulièrement à l'auto-éducation d'un très jeune homme par le voyage et l'expérience directe du monde rassemble les deux œuvres qui ne s'inscrivent pourtant ni dans le même contexte d'écriture ni dans les mêmes courants de pensée. Récits de voyages initiatiques, les deux textes proposent de suivre l'évolution d'un personnage en devenir et donnent à l'enfance symbolique ou non, une dimension essentiellement dynamique à l'origine même de toute la narration. Traités de philosophie morale, de physique et de politique, ces deux textes sont aussi des « romans », qui font de la lecture un « expérience du monde » susceptible d'ouvrir les yeux de l'aveugle.

Repères et contexte

Abd al Mallik ben Muhammad ben Muhammad ben Tufayl al-Kaysî est né à Guadix dans les premières années du XII^{ème} siècle. On ne sait rien de sa famille ni de son éducation. Il fut médecin à Grenade puis secrétaire du gouverneur de cette province. Il fut médecin ordinaire du sultan almohade Abu Ya'qub Yusuf qui régna de 1184 à 1199. Il s'agit donc d'un homme à la fois très proche du pouvoir et qui en connaît toutes les arcanes mais aussi d'un homme de sciences, désireux de mieux connaître le corps humain et attentif aux processus d'apprentissage, notamment par l'expérience et plus particulièrement par la pratique, par exemple, de la dissection. Que l'homme de sciences dans l'Espagne arabo-musulmane du XII^{ème} s'intéresse aussi, et peut-être avant tout, aux problèmes théologiques liés à l'évidence de la foi ne doit pas surprendre. Le peu que nous connaissons de lui dresse le portrait d'un homme curieux et influent qui sut prendre part à au débat sur la coexistence possible de la foi et de la philosophie. Il sut en effet influencer le prince pour attirer à la cour de nombreux savants dont Averroès qu'il présenta au sultan, d'après Averroès lui-même, lui qui joua par la suite un rôle central dans la polémique sur la place des philosophes dans le monde arabo-musulman. Il aurait lui-même conseillé à son illustre collègue de commenter les œuvres d'Aristote, le philosophe par excellence, celui par qui la polémique commence et à qui elle revient toujours. Lorsqu'il mourut, en 1182, à Marrakech, le calife lui-même assista aux funérailles, ce qui témoigne de sa position à la cour³. Dans la préface de sa traduction, Gautier rappelle que certains pensent qu'il aurait pu même être vizir, ce qui est impossible à confirmer⁴.

Le texte qui nous est parvenu est court et s'apparenterait plus à une « nouvelle » qu'à un « roman ». Il est très tôt connu en dehors des sphères arabo-musulmanes et fait l'objet de nombreuses traductions. La première qui est répertoriée est en hébreu, établie par Moïse de

¹ En Zaragoza, par Ivan Nogués, 1651 pour la première partie. Dans la suite et pour toutes les citations en espagnol nous utilisons l'édition des *Obras completas*, Estella, Cátedra, 2011, pour les traductions en français, sauf indication contraire, nous utilisons la traduction d'Eliane Sollé, Paris, Allia, 1998. La consultation de la traduction proposée par Benito Pelegrín, Baltasar Gracián, *Le Criticón*, Paris, Seuil, 2008, permet de compléter ce travail d'une difficulté majeure.

² بيروت : دار المشرق، 1886. Les citations en arabe sont tirées de la version établie par le Centre d'études Arabes de Bucarest, 2013. Les traductions en français sont tirées du *Philosophe autodidacte*, trad. de l'arabe par Léon Gauthier revue par Séverine Auffret et Ghassan Ferzli, postface de Séverine Auffret, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1999.

³ B. Cara de Vaux, « Ibn Tufayl », *Encyclopédie de l'islam*, Leyde / Paris, E.J. Brill / Maisonneuve et Larose, 1990, tome III, p. 981 – 982.

⁴ Gautier, trad., Beyrouth, Paris, Editions de la Méditerranée, 1981.

Narbonne en 1349⁵ qui atteste de l'intérêt des philosophes pour ce texte bien avant son passage dans le monde latin. Il faut en effet attendre 1671⁶ pour qu'une traduction latine le diffuse, par une source imprimée connue, dans le monde chrétien. Cette traduction, établie par Edward Pocke consacre le titre sous lequel elle sera désormais identifiée : *Le Philosophe autodidacte*, ce qui n'est pas une traduction exacte du titre original que l'on pourrait mieux rendre par *Épître sur le Vivant fils du Veilleur*. Elle sert par la suite de référence aux traductions dans différentes langues européennes, en anglais dès 1708 puis en 1731 et peu de temps après en allemand (1728). La date de publication de *Robinson Crusoe* (1719 pour la première partie) rend l'hypothèse de l'intertextualité tout à fait possible. Les liens entre les deux œuvres sont aisément justifiés par la diffusion du texte dans sa version latine en Angleterre.

La date de publication du *Criticón* rend cette hypothèse beaucoup moins évidente. Gracián naît en 1601 et entre dès 1619 dans la Compagnie de Jésus avec laquelle il entretient toute sa vie des relations ambivalentes. Reconnu pour son esprit et son habileté d'homme de lettres et de courtisan, il souffre de la discipline à laquelle il a visiblement du mal à se soumettre. Ses nombreuses publications trahissent ses aspirations et, à part un ouvrage de piété publié entre la deuxième et la troisième partie du *Criticón*, toutes les autres le sont sous pseudonyme. Il publie en 1638 *Le héros* puis devient confesseur deux ans plus tard du vice-roi d'Aragon. Il est aumônier de l'armée lors du siège de Lérida (1646) ce qui lui permet de voir la guerre de près et publie un an plus tard son *Oraculo manual y arte de prudencia* traduit en français sous le titre *L'homme de cour*. Son livre sur les « figures de l'esprit », publié en 1648, *Agudeza y arte de ingenio* théorise ce qui rend *Le Criticón* si difficile à traduire, ce conceptisme caractéristique de la deuxième partie du Siècle d'Or espagnol. L'auteur multiplie les jeux de mots et doubles sens au service d'un message moral et politique peu compatibles avec la règle de la Compagnie. Publiées respectivement en 1651, 1652 et 1657 les trois parties du roman relatent les tribulations de deux personnages qui rappellent tout à fait ceux de l'œuvre d'Ibn Tufayl. L'ensemble de son œuvre et le comportement de l'auteur lui valent une réprimande publique⁷, il meurt peu après (1658). *Le Criticón* est très vite traduite en français par G. de Maunory, en 1696, cette traduction est continuée en 1709 par un anonyme. Si Defoë s'en est peut-être inspiré, il semble évident que Voltaire la connaît et y fait référence dans *Candide* (1759) qui en reprend de nombreux éléments. Là n'est pas notre sujet. Les différentes dates des publications et traductions des deux textes qui nous intéressent nous obligent à nous poser la question de la possible connaissance, par Gracián, de l'œuvre du philosophe musulman du XII^e siècle. L'Espagne n'a pas livré tous ses secrets quant à la transmission des écrits arabo-musulmans vers le monde chrétien et Gracián est contemporain de l'événement majeur qu'est l'expulsion définitive des Morisques décidée et mise en œuvre en 1609 par Philippe III. Ces familles converties au christianisme dont les ancêtres étaient musulmans pratiquaient encore au XVI^e siècle pour certaines un crypto-islam⁸. Cervantès est un témoin précieux sur le sujet et il fait dire à son narrateur dans la première partie de *Don Quichotte* qu'il est alors aisé de trouver à Tolède quelqu'un capable de lire et de traduire l'arabe⁹. Il est probable, comme pour de nombreux

⁵ Sur la question voir Maurice-Ruben Hayoun, *Moïse de Narbonne sur les séfirot, les sphères, et les intellects séparés : édition critique d'un passage de son commentaire sur le Hayy ibn Ya'qzan d'Ibn Tufayl*, Philadelphia, 1985.

⁶ *Philosophus autodidactus*, Oxford, 1671.

⁷ Pour une présentation synthétique de sa vie on peut se référer à la préface de Benito Pelegrín, *op. cit.*, p. 9-27.

⁸ Sur les liens entre les littératures espagnole et arabe aux xv^e et xvi^e siècles voir mon livre : *Le lien, l'histoire le sang*, Paris, Classiques Garnier, à paraître.

⁹ « Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y como yo soy aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles, llevado de esta mi natural inclinación tomé un cartapacio de los que el muchacho vendía y vile con caracteres que conocí ser arábigos. Y puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese, y no fue muy dificultoso hallar intérprete semejante, pues aunque le buscara de otra mejor y más antigua lengua le hallara. » Cervantès, *Don Quixote de la Mancha* I, edición del IV centenario, Madrid, Real Academia Española, 2004, cap. IX, p. 86. « Comme j'étais un jour dans l'Alcaná de Tolède, il arriva là un garçon pour vendre des vieux papiers à un marchand de soieries. Et comme j'aime beaucoup à lire, fût-ce les papiers déchirés de la rue, poussé par cette inclination naturelle, je pris un des cahiers que vendait ce garçon et le vis avec des caractères que je reconnus être arabes. Et comme, tout en les reconnaissant, je ne savais pas les lire, je regardai si n'apparaissait pas dans les parages quelque morisque frotté de castillan qui pût les lire, et je n'eus pas grand-peine à trouver semblable interprète ; car, même si j'en

auteurs de l'époque, que Gracián ait eu des contacts avec les populations morisques arabisées puisque quelques personnes ont sans doute réussi à rester en Espagne après l'édit d'expulsion définitive. Le jésuite turbulent qu'il était a vraisemblablement côtoyé des milieux divers et la curiosité philosophique qui transparait dans son œuvre ne me dément pas. De toute évidence pourtant, il n'a pas lu le texte en arabe, langue qu'il ne maîtrisait pas, ce qui suppose l'existence d'un texte intermédiaire traduit en latin ou en castillan (ou en aragonais, comme c'est le cas de nombreux manuscrits *aljamiado*, l'Aragon étant une province de grande activité intellectuelle morisque¹⁰). Lorsqu'Emilio García Gómez découvre le manuscrit morisque intitulé *Histoire de Dulcarnain Abumaratsid el Himyari et conte de l'idole et du roi et de sa fille*, qui date de 1521, il pense avoir trouvé ce texte intermédiaire qui prouverait que la source de Gracián est la même que celle du philosophe musulman¹¹. La démonstration est tentante mais le manuscrit étant rédigé en arabe et non en *aljamiado*, elle ne répond pas tout à fait à la question posée. Faut-il faire intervenir des lettrés hébraïsés qui auraient assuré la transmission d'un texte peu diffusé dans le monde arabe ? Faut-il espérer encore découvrir une traduction latine bien antérieure à celle que nous connaissons ? L'étrange filiation des deux textes reste pour l'instant non résolue et pourtant la ressemblance entre ces deux récits laisse largement croire à un rapport plus étroit qu'une simple coïncidence.

Un contenu similaire ?

Le récit d'Ibn Tufayl est un récit initiatique, il relate l'histoire d'un homme, de sa naissance à 49 ans, en sept étapes de sept ans qui sont en fait celles de « son éveil », il retrouve ainsi son nom, puisqu'il est, littéralement, le « fils de l'Eveillé. » C'est dans des conditions naturelles favorables qu'un tout jeune enfant se développe et grandit. Il s'agit d'une île, ce qui lui interdit tout contact avec d'autres humains. Hayy ibn Yaqzân est alors adopté par une gazelle, mère de substitution qui l'allaite et à laquelle l'enfant s'attache au point de se croire gazelle lui-même. Avant que cette mère d'adoption meure, ce qui le précipite un temps dans une angoisse vite surmontée, il survit grâce à sa grande intelligence. Par la suite, l'utilisation conjointe de l'expérience et du raisonnement lui permet d'aboutir à un système philosophique qui le mène à chercher *naturellement* le contact avec Dieu. Il comprend que le jeûne peut le guider car cela lui permet de se détacher de son propre corps. A ce moment de son développement intellectuel, un religieux plus âgé, Açâl, débarque sur la petite île pour prier. Il enseigne le langage à l'adolescent et remarque que la philosophie naturelle qu'il a su développer par l'expérience et le raisonnement correspond à ce qu'enseignent les religions révélées. Il le conduit dans une île peuplée d'humains et lui demande d'enseigner sa méthode. Face à l'échec de cette transmission aux autres hommes, les deux sages comprennent que la vérité n'est accessible qu'à un très petit nombre d'individus capables de se dégager de leurs sens et retournent tous les deux vivre sur leur île. Ce rapide résumé montre que la lecture allégorique du récit est constitutive de son élaboration : on y retrouve de nombreuses questions philosophiques, incarnées par les anecdotes qui jalonnent l'initiation du personnage principal.

L'œuvre de Gracián est beaucoup plus longue, elle commence à la manière d'un roman d'aventure, par le récit d'un naufrage. Critilo (le plus âgé), arrive sur une île où il est sauvé par le jeune Andrenio, enfant sauvage. Ils deviennent amis et décident de partir en Espagne à la recherche de Felicindra, qui s'avèrera être non seulement l'épouse de Critilo, rencontrée en Inde, mais aussi la mère d'Andrenio. Les deux hommes, la « Raison et l'Instinct » pour reprendre les termes de Benito Pelegrín¹², parcourent l'Europe, se confrontent à tous les maux de leur époque avant d'être enfin admis dans l'île de l'Immortalité.

avais cherché un d'une meilleure et plus ancienne langue, je l'aurais trouvé. » *Don Quichotte précédé de La Galatée*, in *Œuvres romanesques complètes*, I, édition publiée sous la direction de Jean Canavaggio, Gallimard, La Pléiade, 2001, p. 459

¹⁰ Les manuscrits dits *aljamiados* sont rédigés dans des dialectes romans fortement arabisés et transcrits en alphabet arabe. Voir mes travaux sur le sujet par exemple à propos du manuscrit *aljamiado* intitulé *Rrekontamiento del rrey Ališandre* dans *La création d'un mythe d'Alexandre le Grand dans les littératures européennes (XIe siècle - début XVIe siècle)*, Catherine Gaullier-Bougassas dir., Turnhout, Brepols, 2014.

¹¹ « Un cuento árabe fuente común de Abentofáil y de Gracián », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1926.

¹² *Op. cit.*, préface.

Les deux récits relatent la progression d'un enfant abandonné sur une île qui découvre le monde d'abord par l'expérience puis par une relation amicale avec un homme plus âgé qui le découvre en débarquant sur l'île et qui parfait son éducation par la conversation et la confrontation avec le monde. Dans les deux textes l'expérience est la matrice de toute éducation. Dans les deux cas aussi, la « sauvagerie » de l'enfant est bénéfique, elle est associée à une sorte de pureté qui n'interdit pas au sujet de faire des erreurs de jugement ou d'appréciation mais qui le préserve du moins de la corruption que la société humaine impose à ses enfants. Contrairement à d'autres récits d'expériences d'enfants abandonnés et particulièrement à la majorité de ceux qui sont étudiés dans ce volume, les deux récits ont en commun le fait d'être allégoriques ; il ne s'agit pas d'un compte-rendu clinique d'une expérience réellement menée ou constatée, mais d'un fantasme qui consacre la toute puissance de la pensée humaine capable de retrouver par sa pratique, ce que la société humaine tout entière ne parvient plus à trouver. On peut se demander ainsi de quelle manière les deux récits, destinés à être lus, constituent en fait, une expérience à part entière ; si le lecteur ne peut devenir « enfant sauvage », il peut, par l'expérience que constitue la lecture elle-même, retrouver une forme de raisonnement qui s'incarne dans les anecdotes narratives, comme elles s'incarnent, pour les personnages et plus particulièrement pour le jeune, dans la confrontation directe avec le monde.

Une question générique

Ibn Tufayl fait précéder l'anecdote elle-même par une sorte de préface qui explique sa démarche et délivre certaines clés pour comprendre le sens de ce qui suit. Il affirme ainsi :

ولم يتخلص لنا، نحن، الحق الذي انتهنا إليه؛ وكان ميلغنا من العلم يتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. 13.0.0

[Pour moi, je n'ai pu dégager la vérité à laquelle je suis arrivé, qui est le terme de ma connaissance, qu'en étudiant avec soin les propos d'Al-Ghazali et ceux d'Avicenne, en les rapprochant les uns des autres et en les joignant aux opinions émises de notre temps et embrassées avec ardeur par des gens faisant profession de philosophie, jusqu'à découvrir d'abord la vérité par la voie de l'investigation spéculative, puis à en percevoir ensuite, récemment, cette légère saveur par l'intuition extatique¹⁴.]

Il fait en fait allusion à une polémique qui oppose Al-Ghazali à Avicenne (Ibn Sina, mort en 1037) sur la place de la philosophie, la *falsafa* en arabe, dans la société musulmane face à la théologie. Il place ainsi son texte dans une filiation assumée et rappelle que le nom de son personnage principal vient d'une allégorie philosophique particulièrement difficile et rédigée par Avicenne particulièrement lui-même, la *Kisat Hayy ben Yaqzan*¹⁵. A.-M Goichon explicite le sens du récit avicennien de cette manière :

[L'unité de l'ensemble] c'est celle de la doctrine des formes enseignée par Ibn Sina. Données les unes et les autres par l'intellect actif qui est la dernière des Intelligences pures, les formes substantielles constituent le monde terrestre, pendant que d'autre part les formes intelligibles permettent la connaissance de l'universel propre à l'esprit humain, qui peut grâce à elles dépasser les données des sens. Les formes substantielles des astres et celles des Intelligences pures sont au dessus de l'Intellect actif et du monde sublunaire, mais peuvent aussi être connues. Le *Récit de Hayy ben Yaqzan* [d'Avicenne] se trouve donc inclure la théorie avicennienne de la connaissance jusqu'en ses perspectives les plus élevées, jusqu'à l'Être premier et nécessaire¹⁶.

C'est contre l'idée de cette faculté humaine à s'élever de manière autonome que le théologien Al-Ghazali (mort en 1111), rédige son ouvrage *L'incohérence des philosophes*, où il dénonce les philosophes dont les théories lui semblent incompatibles avec la révélation coranique. Cette

¹³ Ibn Tufayl, *Hayy Ben Yaqzan*, la version arabe consultée est celle établie par le Centre d'études Arabes de Bucarest, 2013, p. 8.

¹⁴ Pour le texte en arabe, *Op. cit.*, p. 23, pour la traduction française, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵ Sur la polémique, voir l'article « Falsafa » de R. Arnaldez, *l'Encyclopédie de l'Islam*, Leyde éd. cit., tome II, p. 788 - 794.

¹⁶ *Encyclopédie de l'Islam*, article « Hayy b. Yaqzan », éd. cit., tome III, p. 341.

méfiance de la théologie vis-à-vis des philosophes, Aristote étant le premier d'entre eux, se développe dans l'ensemble de l'Empire musulman à partir du XI^e siècle. L'Espagne, province périphérique, est encore épargnée quelque temps ce qui permet à Averroès (Ibn Rushd), d'écrire son *Incohérence de l'incohérence*, réponse du philosophe au théologien.

Dans le récit d'Ibn Tufayl on comprend donc que les deux trajectoires présentées comme conjointes et qui aboutissent finalement à la même félicité individuelle représentent, de manière allégorique, les deux voies d'accès à la connaissance : celle de la *falsafa* qui repose sur l'expérience et le raisonnement et celle de la théologie qui étudie la révélation coranique. Dans les deux cas, l'individu élu est exceptionnel, l'ensemble de l'humanité ne peut avoir accès à l'île qui les accueille à la fin. La « préface » d'Ibn Tufayl ne laisse pas de doute là-dessus, il s'agit bien de réconcilier les deux branches de la polémique pour proposer une méthode propre à élever l'âme, le but étant commun aux deux cheminements. Le nom du personnage, parce qu'il reprend le récit allégorique d'Avicenne, rend l'ensemble plus évident encore, il s'agit bien d'un homme seul et « sauvage », c'est-à-dire non seulement non corrompu par la société mais surtout ignorant tout de la révélation coranique, qui découvre Dieu à l'intérieur de lui-même et dont la trajectoire intellectuelle est comparable, dans ses effets, à celle du personnage mystique. De manière tout à fait intéressante pour qui est un peu familier de la littérature arabe classique, Ibn Tufayl décide en quelque sorte « d'incarner » cette méthode conciliatrice et de faire de la fiction une voie d'accès comparable à celle que propose le raisonnement pur. Il s'agit bien d'une forme de « roman » incarné. Les personnages, même s'ils sont finalement assez peu développés en tant que tels, n'en sont pas moins de véritables personnages de fiction ce qui implique un certain nombre de précisions notamment sur la vraisemblance du déroulement de l'ensemble, mais aussi sur la progression, certes allégorique mais finalement précisément décrite, de l'évolution de l'enfant. Il est ainsi tentant de ne pas réduire le texte à une pure allégorie et de passer de ce fait à côté de sa dimension littéraire. Comme M.-A Goichon¹⁷ rappelle que l'on peut être philosophe *et* poète, à propos de l'anecdote d'Avicenne, on pourrait avancer qu'on peut être philosophe et doué dans l'art de raconter des histoires pour Ibn Tufayl. L'enfance d'Hayy Ibn Yakzân est l'occasion par exemple de descriptions précises, notamment à propos des relations d'affection mutuelle que se portent la gazelle et le tout jeune protagoniste. Elle sert aussi de point de départ à une réflexion sur l'éducation, qui, dans la toute petite enfance, doit se faire par l'expérience et non pas les purs concepts : il s'agit de partir des sens, ou comme dit Ibn Tufayl, du cœur qui expérimente le monde et progresse grâce aux outils de la philosophie. Cette attention particulière pour un âge de la vie peu attendu dans le type de textes que la polémique sur le statut de la *falsafa* produit laisse entrevoir une interrogation profonde sur ce qui définit l'homme et dont les racines se trouvent, si l'on suit le texte, dans ces premières expériences structurantes pour la pensée que sont celle de l'amour maternel, de la nécessaire satisfaction des besoins naturels et de la confrontation avec la mort.

Pour Ibn Tufayl, l'enfance sauvage est ainsi l'occasion d'une description émerveillée qui consacre la toute puissance de l'intellect humain et de sa capacité à raisonner à partir de l'expérience directe du monde. La mort de la gazelle tant aimée qu'elle semble au jeune enfant ne pas être différente de lui est l'occasion d'une première expérimentation fondatrice.

وما زال الهزل والضعف يستولي عليها ويتوالى، إلى أن أدركها الموت، فسكنت حركاتها بالجملة، وتعطلت جميع أفعالها فلما رآها الصبي على تلك الحالة، جزع جزعا شديدا، وكادت نفسه تفيض أسفا عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت أن تجيب عند سماعه، ويصيح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييرا. فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة. [...] وكان الذي أرشده إلى لهذا الرأي ما كان أن اعتبره في نفسه قبل ذلك • لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيها أو حجبها بشيء لا يبصر حتى نزول ذلك العائق، [...] ، فاعتقد من أجل ذلك إن جميع ما له من الإدراكات والأفعال قد تكون له عوائق تعوقها فأذا أزيلت العوائق عادت الأفعال •

¹⁷ Art. cit.

[... sa faiblesse et sa maigreur augmentèrent et la mort survint enfin: tous ses mouvements et toutes ses fonctions s'arrêtèrent.

Quand il la vit dans cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente, et peu s'en fallut que son âme, de douleur, ne s'exhalât. Il l'appelait avec le cri auquel elle avait coutume de répondre lorsqu'elle le lui entendait pousser, ou bien en criant de toutes ses forces, sans constater en elle ni mouvement, ni changement. Il lui examinait les oreilles et les yeux sans y apercevoir aucun dommage apparent. Il examinait de même tous ses membres sans en trouver aucun qui fût endommagé. [...]

Ce qui lui inspirait cette idée, c'est une observation qu'il avait faite sur lui-même auparavant: il avait remarqué que s'il fermait ses deux yeux ou leur obturait la vue au moyen d'un objet quelconque, il ne voyait plus rien jusqu'au moment où l'obstacle disparaissait. [...] Il en concluait que toutes ces facultés perceptives et actives pouvaient être entravées par certains obstacles et qu'elles reprenaient leur exercice quand ces obstacles disparaissaient¹⁸.]

Le narrateur ne néglige pas la douleur ressentie par l'enfant mais ne s'y arrête pas : Hayy est bien trop intelligent pour, même à sept ans, en rester à cette seule émotion. Il veut comprendre et *compare*, exercice qui est déjà de l'ordre du raisonnement philosophique, cette nouvelle expérience avec ce qu'il a déjà vécu et compris. Ni interdit par un jugement moral qui serait lié à une pratique sociale qu'il n'a pas, par définition, ni repoussé par le dégoût que pourrait provoquer le cadavre de la gazelle, ce qui serait lié, là encore, à une habitude induite par le contact avec des individus ayant déjà analysé, par le langage social, ce qu'est la mort et ce que sont ses traces, le jeune enfant dissèque la gazelle, d'abord pour tenter de la ramener à la vie puis pour comprendre ce qui l'a tuée. Hayy combine ainsi les sens au raisonnement et structure progressivement une pensée complète.

En lisant les différentes anecdotes qui jalonnent l'éducation du jeune homme, le lecteur est lui aussi ramené à cette situation première : la fiction, parce qu'elle incarne l'idée philosophique, le renvoie d'abord à une expérience, certes indirecte, mais qui rejoue ce qu'Hayy ressent. Ce n'est donc pas un simple manuel d'éducation, qui serait par ailleurs passionnant tant il affirme l'importance de la manipulation comme premier stade nécessaire au jeune enfant pour appréhender le monde, bien avant la mise en place d'un raisonnement abstrait, qu'un lieu d'exercice pour le lecteur qui, par l'identification propre au récit de fiction, se projette dans le personnage principal pour en éprouver les sensations.

On comprend dès lors l'intérêt que le monde chrétien a porté à ce récit d'imagination. Proche par sa dimension fictive de ce que l'on appelle *littérature* dans les sphères romano-chrétiennes, l'allégorie philosophique andalouse repose sur une structure narrative qui peut en effet servir de support à d'autres types de discours. Elle ressemble bien plus à ce qui se pratique au Nord de la Péninsule ibérique, ce qui est peut-être l'argument le plus fort pour soutenir que Gracián a pu s'en inspirer. Le Jésuite n'utilise pas cette trame dans le même but que le philosophe musulman. Comme le rappelle Benito Pelegrín¹⁹, le *Criticón* est avant tout et conformément à ce qu'annonce son titre, une « critique en acte » de la société. C'est sur ce point que les deux œuvres se séparent. Andrenio est pur : il offre au lecteur ce regard que Voltaire a su réutiliser pour *Candide*, celui d'un être qui, n'ayant pas baigné dans la société humaine, en voit tous les défauts et toutes les incohérences. On remarque que la « sauvagerie » de l'enfant est dans ce texte aussi bénéfique. La vision très négative de la société espagnole contemporaine semble consacrer l'idée que seul l'isolement peut sauver l'individu. Par sa naissance exceptionnelle, Andrenio est donc sauvé doublement : parce qu'il survit mais surtout parce qu'il survit hors de la société que sont statut d'homme oblige à retrouver par la suite mais qu'il quitte définitivement lorsqu'il comprend le privilège premier que représentait son isolement.

Ya estamos en el mundo –dijo el sagaz Critilo al incauto Andrenio, al saltar juntos en la tierra. Pésame que entres en él contanto conocimiento, porque sé te ha de desagradar mucho. Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar ; mas todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto. [...] Visto has hasta ahora las obras de la naturaleza y admirádaslas con razón ; verás de hoy

¹⁸ *Op. cit.*, p. 14 pour la version arabe, p. 41 pour la traduction française.

¹⁹ *Op. cit.*, introduction.

adelante las del artificio, que te han de espantar. Contemplado has las obras de Dios ; notarás las de los hombres y verás la diferencia. ¡Oh cuán otro te ha de parecer el mundo civil del natural, y el humano del divino ! Ve prevenido en este punto, para que ni te admires de cuanto vieres ni te desconsueles de cuanto experimentares²⁰. [Nous voilà maintenant dans le monde, dit le sagace Critilo à l'ingénu Andrenio, alors qu'ensemble ils sautaient à terre. Je regrette que tu y entres avec tant de connaissance, car je sais qu'ainsi il doit beaucoup te déplaire. Tout ce que façonna l'Artisan Suprême est si achevé qu'on ne peut l'améliorer, mais tout ce qu'ont ajouté les hommes est imparfait. Dieu le créa très concerté et l'homme l'a dérangé [...]. Tu as vu jusqu'à maintenant les œuvres de la nature et avec raison tu les as admirées; tu verras à partir d'aujourd'hui celles de l'artifice, qui doivent te stupéfier. Tu as contemplé les œuvres de Dieu; tu observeras celles des hommes et tu verras la différence. Oh! Combien autre doit te paraître le monde civil du naturel et l'humain du divin! Sois averti sur ce point pour ne pas t'étonner de ce que tu verras ni t'affliger de ce que tu expérimenteras²¹.]

L'intérêt du personnage principal réside donc dans son regard dénué d'*a priori*. Les remarques de Critilo permettent d'évaluer la distance qui sépare ce regard candide de l'interprétation que l'homme averti peut donner des mêmes éléments. La confrontation des deux points de vue donne l'occasion au lecteur de faire cette nouvelle expérience du monde grâce à laquelle il retrouve une forme de « sauvagerie » positive, qui, bien loin de le condamner à l'ignorance, le délivre de la corruption. Il ne s'agit pas tout à fait en effet de la même « sauvagerie » que dans le texte d'Ibn Tufayl. Le personnage du philosophe andalou est une pensée toute pure, c'est-à-dire qu'elle est à un stade où elle est telle que Dieu l'a créée. L'allégorie philosophique affirme ainsi que la science qui étudie la révélation coranique rejoint la pratique de la philosophie car toutes deux doivent conduire l'individu à retrouver cet élément divin que la médiocrité individuelle interdit généralement de retrouver. Au contraire, Andrenio n'est en rien un être supérieur : son histoire le rend exceptionnel mais, confronté aux tentations, celles de la chair par exemple ou du pouvoir, il sombre, comme tout le monde, dans les pièges de la société humaine et commet des erreurs que seule l'expérience d'un homme plus sage permet de corriger. La rencontre avec Chiron le montre bien : Andrenio n'est qu'un Critilo plus jeune, chacun reproduit de manière irrépressible, les mêmes erreurs²².

De manière significative, Gracián s'intéresse moins à la toute petite enfance d'Andrenio très rapidement évoquée, ou plutôt rapportée par Critilo, telle qu'il a pu en comprendre des bribes après avoir appris à son jeune ami la pratique du langage. Ibn Tufayl voit au contraire dans cette première étape essentielle le moment fondateur de l'ensemble de la vie du personnage. Le langage est effet l'élément qui lie l'expérience des personnages à celle du lecteur, sa maîtrise problématique pour les jeunes enfants sauvages des deux textes révèle le projet des deux auteurs.

Le langage expérience humaine et sociale

Dans les deux cas c'est le langage, qui tout à la fois révèle et cache, qui détermine l'objet même du récit. En s'interrogeant sur l'apprentissage de cet outil de communication, nécessaire et imparfait, les auteurs rappellent que leurs « enfants sauvages » ne pourraient être des héros de romans philosophiques s'ils ne se soumettaient pas à cette connaissance. Le traitement de cet apprentissage nécessaire d'un point de vue générique comme d'un point de vue allégorique révèle le sens de leurs expérimentations. On remarque ainsi d'emblée que dans les deux cas, les textes mettent en scène des couples de personnages parce que cela implique le dialogue. Gracián, peut-être plus sensible par sa culture littéraire propre à la vraisemblance du récit, s'applique à justifier la transmission de l'anecdote : le roman débute au moment où Critilo est projeté sur l'île, c'est-à-dire au moment où Andrenio est confronté à un témoin qui lui enseigne le langage, à qui il relate son passé et qui, par la pratique constance du dialogue, permet l'avènement de sa pensée dans le monde humain.

²⁰ *Op. cit.*, I, Primera parte, Crisi Quinta, p. 845.

²¹ *Op. cit.*, trad. Eliane Sollé, p. 54.

²² Voir par exemple la crisi VI de la première partie, p. 853 / 67.

Fuese luego con los brazos abiertos para el restaurador de su vida, queriendo desempeñarse en abrazos y en razones. No le respondió palabra el que le obligó con las obras, solo daba demostraciones de su gran gozo en lo risueño y de su mucha admiración en lo atónico del semblante. Repitió abrazos y razones el agradecido náufrago, preguntándole de su salud y fortuna, y a nada respondía el asombrado isleño. Fuele variando idiomas, de algunos que sabía, mas en vano, pues, desentendido de todo, se remitía a las extraordinarias acciones, no cesando de mirarle y de admirarle, alternando extremos de espanto y de alegría. Dudara con razón el más atento ser inculto parto de aquellas selvas, si no desmintieran la sospecha lo inhabitado de la isla, lo rubio y tendido de su cabello, lo perfilado de su rostro, que todo le sobreescibía europeo : del traje no se podían rastrear indicios, pues era sola la librea de su inocencia. Discurrió más el discreto náufrago, si acaso viviría destuido de aquellos dos criados del alma, el uno de traer y el otro de llevar recados, el oír y el hablar. Desengañole presto la experiencia, pues al menor ruido prestaba atenciones prontas sobre el imitar con tanta propiedad los bramidos de las fieras y los cantos de las aves, que parecía entenderse mejor con los brutos que con las personas : tanto pueden la costumbre y la crianza²³. [Le naufragé reconnaissant répéta embrassades et explications, l'interrogeant sur sa santé et sa fortune, mais l'insulaire effaré ne répondait à rien. Il varia alors son langage, s'aidant des quelques idiomes qu'il savait, mais en vain, car, ignorant de tout, le jeune homme se remettait à gesticuler de façon extraordinaire, ne cessant de le mirer et admirer, alternant les extrêmes de la stupeur et de la joie. Le plus attentif aurait soupçonné, avec raison, de se trouver en présence d'une créature inculte de ces forêts, si l'île déserte, la chevelure bonde et lisse, le visage bien proportionné où tout laissait présager qu'il était européen, n'avaient effacé ses doutes. De son costume l'on ne pouvait tirer aucun indice, puisqu'il n'était vêtu que de la livrée de son innocence. Le prudent naufragé examina de plus près si par hasard il ne vivait pas privé de ces deux serviteurs de l'âme que sont l'ouïe et la parole, l'un recevant et l'autre apportant les messages. L'expérience le détrompa rapidement, car il prêtait une vive attention au moindre bruit, et de plus imitait les rugissements des animaux sauvages et les chants des oiseaux avec tant de justesse qu'il semblait mieux s'entendre avec les bêtes qu'avec les hommes: si puissantes se montrent l'habitude et l'éducation²⁴.]

Le narrateur rappelle aussitôt l'importance du langage et affirme que « même deux enfants laissés intentionnellement sur une île s'invent[ent] un langage pour communiquer et se comprendre²⁵. » La structure du récit semble ainsi montrer que la pensée n'est pas dissociable de la pratique du langage « utile et agréable » et que le texte lui-même n'existerait pas sans cette pratique.

Ya comenzaba a pronunciar, ya preguntaba y respondía, probábase a razonar ayudándose de palabras y de acciones. Y tal vez lo que comenzaba la lengua lo acababa de expresar el gesto²⁶. [Le désir d'éclaircir tant d'idée réprimées pendant toute sa vie, et la curiosité de savoir tant de vérités ignorées incitaient Andrénio à la docilité. Déjà il commençait à prononcer, déjà il questionnait et répondait, il s'essayait à raisonner, s'aidant de paroles et de mouvements, et parfois ce que commençait la langue le geste achevait de l'exprimer²⁷.]

L'auteur de l'*Agudeza y arte de ingenio*²⁸ est sensible au lien que le style entretient avec la pensée et les balbutiements du jeune Andrenio, qui ignore encore le langage, ne permettent pas les raffinements intellectuels que le conceptisme met en valeur. Ses premières phrases sont courtes et se résument le plus souvent à des verbes d'action ou de sensation : Andrenio *est* parce qu'il a un corps mais il ne sait pas *qui il est* parce qu'il lui manque le langage. Le lecteur peut alors mesurer la distance qui sépare ce monologue du reste de l'œuvre, qu'il s'agisse des propos de Critilo comme de ceux du narrateur. Le *Criticón* n'est donc pas simplement le compte-rendu d'un voyage critique dans la société humaine mais l'aventure du langage qui permet, notamment par l'art conceptiste, de dépasser la médiocrité quotidienne et d'effleurer la pensée que la pratique de la métaphore et des jeux de mots permet de révéler. Si Andrenio n'est pas tout à fait une page blanche lorsqu'il rencontre Critilo (il a déjà senti et agi), le plus âgé offre au plus jeune l'outil nécessaire à son accomplissement en tant qu'homme. Il s'agit bien sûr d'un outil dangereux : le mensonge est envisagé à plusieurs reprises et les faux-semblants de la société humaine reposent sur une pratique

²³ *Op. cit.*, Primera Parte, Crisi Primera, p. 816.

²⁴ Traduction, *op. cit.*, p. 11.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Op. cit.*, p. 817.

²⁷ Traduction, *Op. cit.*, p. 13.

²⁸ *Obras completas*, éd. cit., [1648] p. 431-808.

pervertie du langage mais c'est la maîtrise toujours plus fine du langage qui permet au personnage principal de comprendre ce qu'il est et ce qu'il recherche. La dimension allégorique de l'ensemble n'est pas sans lien avec cette idée puisque les personnages sont moins à la recherche d'une Felicindra mère et femme, comme la trame romanesque le laisse entendre, que d'une félicité toute philosophique qu'ils connaissent finalement sur l'île de l'Immortalité. La fiction qui permet d'incarner les idées dans des personnages met en évidence une aventure propre au langage lui-même. Le caractère cyclique de l'ensemble comme la ressemblance entre Critilo et Andrenio, père et fils, annule presque le temps de la narration au profit d'un raisonnement intemporel et désincarné.

Ibn Tufayl n'utilise pas de la même manière l'inscription générique de sa nouvelle. La fiction narrative dans la littérature arabe classique n'a pas la même histoire que dans la littérature espagnole du XVII^e siècle et le philosophe andalou est notamment moins contraint par l'idée de vraisemblance de son récit puisqu'il en assume d'emblée le caractère allégorique. Il affirme ainsi à la fin de sa « préface » :

فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان وأسأل و سلامان الذين سماهم الشيخ أبو علي • ففي قصصهم عبرة لأولي
الألباب وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد •

[Je vais donc te raconter l'histoire de Hayy ben Yaqzân, d'Açâl et de Salâmân, qui ont reçu leurs noms d'Avicenne. Cette histoire peut servir de modèle à ceux qui savent entendre, et de guide à tout homme qui a un cœur ou qui prête l'oreille et qui voit²⁹.]

Le philosophe utilise deux métaphores successives pour définir son texte. Il est difficile de rendre dans la traduction l'intégralité des sens qu'évoquent les deux principaux termes qui le caractérisent : d'une part *'ibra* qui signifie certes « modèle, enseignement » mais qui vient d'une racine qui évoque l'idée de « passage ou de transport » et *zikra*, qui signifie « souvenir ou commémoration » et qui peut aussi être rapporté au fait de réciter (des versets coraniques) ou d'invoquer (le nom de Dieu). Il s'agit donc d'un « support » qui permet au lecteur de franchir une étape essentielle sur le chemin (*tariq*) de la connaissance mais aussi de fixer les idées du philosophe et de les transmettre à celui qui veut « voir ce qu'il a vu³⁰. » Le lecteur doit ainsi être prêt à l'étude et être attentif aux sens du texte qui suit dont la dimension allégorique n'est pas incidente mais première. Cela explique que le narrateur n'explicite pas véritablement la transmission vraisemblable de la première partie de son récit. Hayy est supposé avoir raconté sa propre histoire mais la focalisation interne utilisée dans l'ensemble semble en faire à plusieurs reprises une sorte de narrateur autobiographe bien qu'employant la troisième personne. Le récit n'obéit pas à la vraisemblance attendue d'un récit de fiction dans l'occident chrétien, Hayy est sur ce point moins un personnage qu'une idée. Les deux premiers tiers de la nouvelle sont uniquement consacrés à l'éveil du jeune enfant qui trouve, en lui-même, l'idée de la transcendance sans avoir besoin du langage puisque ce n'est qu'une fois pleinement homme et conscient de la présence de Dieu qu'il recherche par la pratique du jeûne et de l'ascèse qu'il peut rencontrer Açâl qui est parvenu aux mêmes conclusions par la pratique de la science religieuse et la lecture du Coran.

Le langage ne sert donc qu'à « aider » les autres à trouver le chemin qu'Hayy a trouvé par sa pure intelligence, le rôle du personnage, à partir du moment où Açâl lui explique qu'il existe d'autres hommes, ressemble à celui qu'Ibn Tufayl s'assigne dans sa préface : il s'agit bien de guider autrui sur le chemin de la connaissance. Le philosophe emploie de manière récurrente la métaphore de la « vision » qui caractérise ce qu'il sait et veut transmettre. Le langage n'est donc pas nécessaire à l'émergence de la pensée mais à son partage avec ses semblables. Comme dans le texte de Gracián, l'enseignement du langage est d'abord un défi intellectuel pour le plus âgé qui maîtrise plusieurs langues et se confronte donc à un humain exceptionnel parce impossible à rattacher à

²⁹ *Op. cit.*, p. 8 pour le texte arabe, pour la traduction, *Op. cit.*, p. 21.

³⁰ *Ibidem.*

une culture humaine. Hayy quant à lui est désireux d'apprendre car il voit en cet être d'abord étrange un reflet de lui-même. C'est précisément la reconnaissance de cette ipsité qui l'engage à vouloir communiquer avec lui.

و جعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه. ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرحبه. حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سواً. كان أسال قديماً لمحبتته في علم التأويل. قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها. فجعل يكلم حي بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو. غير أنه يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه.³¹

[Açâl se mit à l'apaiser et à l'implorer avec des paroles que Hayy ben Yaqzân ne comprenait pas, dont il ignorait l'office, et dans lesquelles il distinguait seulement des signes de frayeur. Il chercha donc à le rassurer par des inflexions de voix qu'il avait apprises de certains animaux, lui passant la main sur la tête et sur les flancs, le caressant, lui manifestant de la bonne humeur et de la gaieté, si bien que, revenu de se frayeur, Açâl comprit qu'il ne lui voulait aucun mal.

Or, Açâl, autrefois, à cause de son goût pour la science de l'interprétation, avait appris la plupart des langues et y était expert. Il adressa donc la parole à Hayy ben Yaqzân et lui demanda des renseignements sur lui dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain. Dans tout cela, Hayy ben Yaqzân admirait ce qu'il entendait, sans en saisir le sens et sans y voir autre chose que l'affabilité et le bon accueil. De sorte que chacun d'eux considérait l'autre avec étonnement³².]

Si Hayy est l'œuvre parfaite de la simple nature, Açâl est celle de la culture humaine qui, par la révélation et l'étude, réussit à retrouver cette part de divin qui réside en chaque homme mais que peu sont appelés à connaître. Ibn Tufayl consacre beaucoup plus de pages à la description émerveillée de l'émergence de la pensée chez le jeune Hayy qu'au parcours sans doute plus évident pour lui du théologien qui ressemble en effet beaucoup plus à ce que le lecteur du philosophe peut connaître. Mais cette délectation même devant les progrès de l'enfant témoigne d'une admiration profonde pour cet intellect pur, don que Dieu a fait à l'homme et que la philosophie permet de mettre en évidence. En faisant se rejoindre les deux trajectoires, Ibn Tufayl rappelle que la polémique entre la théologie et la *falsafa* n'a pas lieu d'être puisqu'elles aboutissent toutes les deux au même résultat. Celui qui *sait* est alors dans l'obligation de transmettre et le chemin importe peu face à l'idée même de transmission. L'allégorie peut faire partie de ces procédés propres à élever le lecteur qui « peut aller au-delà » de ce voile « d'opacité³³ » qui couvre l'ensemble du récit. L'apprentissage du langage est bien une étape essentielle dans la vie de l'enfant sauvage mais uniquement parce qu'elle permet de l'intégrer à une série de savants, représentée par Açâl et de transmettre le fruit de cette expérience philosophique que seule la fiction permet d'illustrer : même sans lecture du Coran, l'homme supérieurement intelligent et pratiquant une *falsafa* « naturelle », c'est-à-dire d'inspiration divine, retrouve la vérité révélée.

Les naissances des deux personnages, Hayy et Andrenio, sont à l'image des projets philosophiques qui encadrent les deux textes. Andrenio est le fruit d'amours sincères et contrariés par la société : sa mère l'abandonne sur une île parce qu'il n'a pas de place dans ce monde corrompu des hommes. C'est Falsirena qui révèle au jeune homme ce mystère qu'il n'a pu, logiquement, percevoir³⁴. Ibn Tufayl procède différemment, s'il concède à la vraisemblance « romanesque » une aventure du même genre, il propose d'abord une naissance *sui generis* uniquement permise par les particularités exceptionnelles du lieu. Hayy n'est pas un fils au sens génétique du terme, mais le fruit de la conscience, de « l'intellect éveillé » ce qui permet au philosophe de poser la question essentielle de l'intuition divine.

³¹ *Op. cit.* p. 46.

³² *Op. cit.* p. 127

³³ *Op. cit.*, p. 140.

³⁴ *Op. cit.*, Livre I, Crisi XII.

Les similitudes entre les deux textes sont troublantes, et témoignent sans doute d'une circulation, par ailleurs avérée, de motifs littéraires complexes entre les sphères musulmanes ou crypto-musulmanes et chrétiennes. Les deux auteurs traitent pourtant de cette question de manière tout à fait différente, et leurs enfants sauvages ne sont pas les mêmes. La mise en forme romanesque, qui s'apparente dans les deux cas à une forme d'incarnation, ne sert pas la même expérience. Andrenio critique, par son seul regard candide, les dysfonctionnements de la société humaine et est ce tableau blanc sur lequel s'inscrit l'éducation sociale. Bon, travailleur et de bonne volonté, il est perverti par des désirs induits par le contact avec la société humaine et seule sa raison, pépète qu'il possède dès sa naissance, puissamment développée grâce à sa solitude primitive, mais aussi son guide, Critilo qui lui enseigne au mieux le fruit de sa propre expérience, lui permettent de ne pas tomber dans les erreurs qu'a commises Critilo lui-même dans sa jeunesse. Hayy ibn Yazzân est lui le support d'une expérimentation conceptuelle qui vise à prouver que l'expérience sensible, guidée par la raison philosophique est capable de parcourir le même chemin que le mystique qui s'appuie, lui, sur la lecture et la connaissance intime des textes sacrés.

Dans les deux cas, le lecteur est lui-même l'objet de cette expérience allégorique : l'identification aux personnages, permise par la fiction, lui donne l'occasion en effet d'adhérer à ces deux récits d'expérience et d'en évaluer directement la pertinence. L'incarnation fictive montre ainsi toute sa puissance philosophique. Il ne s'agit pas en effet de rendre compte d'une expérience réelle : ces « enfants sauvages » sont des personnages prétextes et la fascination du lecteur ne ressemble pas à celle que l'on peut retrouver face à des récits présentés comme issus d'une anecdote véritable. La « sauvagerie » est un concept incarné sur lequel repose un discours allégorique. Pourtant, le récit d'Ibn Tufayl par son attention aux premiers temps de la vie humaine, repose sur cette admiration universelle que l'adulte porte à l'enfance, sauvage en effet et promise à un modelage dont les orientations déterminent la place dans société future.