

## **L'étude comparative des « notions épistémologiques » chez Mawlânâ, Ibn Arabî et Jean-Marie Gustave Le Clézio**

**ASSADOLLAHI Allahshokr**  
Professeur, Université de Tabriz  
nassadollahi@yahoo.fr

**NEJADMOHAMMAD Vahid**  
nejad\_mohammad@yahoo.com

### **Résumé**

Le présent article examine les modalités de la présentation de la nature et l'intérieur des êtres humains enclins à dépasser le quotidien. Depuis la création du monde et au cours de l'évolution de la "conscience" humaine, l'homme et son univers entouré ont été l'objet de multiples débats. L'Être de raison, doté de la faculté de réflexion, en tant que foyer de passions divines, s'efforce d'étaler les principes ontologiques de son "être" vêtu d'une part et de l'autre, les passions occultes et spirituelle de sa vérité immortelle, de pur côté de son imaginaire, de sa vie. Puisque la vie, l'être et l'univers deviennent l'objet d'étude des mystiques dont Mawlânâ, Ibn Arabî, et le romancier français, Le Clézio, qui, avec de diverses considérations, traitent les incertitudes, les angoisses et l'univers ontologique. La vie dans le monde d'ici-bas, avec en filigrane celle de l'Éternité et de spiritualité, se présente en

butte à des changements et se dirige vers une expérience, qui fait fonctionner la "conscience mystique". Pourtant, il paraît qu'il soit une nécessité d'aller au-delà des phénomènes terrestres, de les spiritualiser et les rendre divins. Nous verrons comment les ouvrages majeurs de ces trois épistémologues, nous fourniront la matière essentielle de notre étude comparative afin d'accéder à une synthèse générale.

**Mots-clés :** Mawlânâ, Ibn Arabî, Le Clézio, le mysticisme, l'épistémologie, la connaissance.

### Introduction

Nous allons savoir, au fil de cette étude, en quoi le processus des passions et des sentiments de l'homme présente une communication divine avec son univers et sa vie, tandis que le processus de la "création continuée" a profondément préoccupé ce "roseau pensant". Étant donné que la préoccupation existe toujours chez l'homme, le recours à une connaissance et une réalité totales l'achemine sans cesse vers la quête du perfectionnement. Les versets coraniques, fondant les principes des croyances et des convictions intimes du mysticisme, enrichissent la plupart des écrits. Les religions et les directives divines conduisent l'homme vers le perfectionnement et la pure vérité. Du coup, sa connaissance devient un élément efficient pour s'initier au monde. Ce qui s'est fait à travers les *hadiths*, les versets coraniques, le recueil des paroles sacrées, les discours prophétiques, les expressions inspirées, la méditation, la théologie, le savoir des perceptions et finalement la quête de l'infini et le perfectionnement de l'âme. Littéralement « se couvrir de toison », le terme arabe *tasavvuf*, mysticisme en français, est un dérivé de *sîf*, laine ou étoffe de laine en français. En fait, les croyants se couvraient de ce manteau en laine, et cette tenue, montrant le niveau de la croyance et la conviction, s'est fait le symbole de l'ascétisme et de la purification du corps et de l'âme. Ce niveau supérieur de l'existence et la perception, s'est largement répandu dans les pays arabes depuis le 2<sup>e</sup> siècle de l'hégire (VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) : « Depuis le deuxième siècle de l'hégire, le

nom de mystique (soufi) et le peuple mystique (soufiyye) appaurent aux pays islamiques » (1347 / 1968 : 976).

Dès le début de ce mouvement intellectuel et religieux, le mysticisme a inspiré de nombreux écrivains et penseurs, et cherchant l'unité perdue de l'homme-monde, il a intéressé les esprits curieux, illustré la connaissance salvatrice et déchiffré la dimension d'intériorité propre à l'être humain. De plus, l'appel profond à la méditation nourrit un langage, qui se révèle un instrument de la découverte de la compréhension et de la contemplation intuitives. Au fond, on pourrait trouver, à travers les recueils religieux et les livres de foi, une énorme quantité de définitions du terme "mysticisme" chez les théologiens et les mystiques qui se sont efforcés de décrire les profondeurs de la foi et de la vertu ; à titre d'exemple chez Abu Saïd Abu l-Khayr<sup>1</sup> : « le mysticisme est un nom du fait; lorsqu'il s'est fait et a trouvé la fin, il ne reste, là-bas, que Dieu<sup>2</sup> » (1332 / 1953 : 298).

Nous essaierons, dans l'article présent, à faire une étude comparative, à l'appui des poèmes, des versets coraniques et la de figure de la création, en vue d'aborder les perspectives épistémologiques vécues par ces trois écrivains et mystiques et de mettre en valeur le parcours épistémologique, de trois cultures différentes et de trois visions variées : arabe, persane et française. Ainsi, l'image, à la fois, dégradée et transcendante de l'homme, se trouvant au sein des bibles et des écritures, grâce aux mystiques et aux hommes de foi, déploie-t-elle la proclamation de la vie "surhumaine". D'autre part, l'importance de l'âme et son souffle immortel, depuis l'origine de la pensée et de la civilisation humaine, a fortement retenu l'attention des philosophes de la "connaissance" et de l'"intelligence" :

« Héritier de Socrate, Platon organise sa doctrine en une véritable psychologie. Mettant en scène son maître dans la prison au moment

1. Mystique, poète, exégète du Coran, un grand maître spirituel, homme de foi, né à Abivard, au Khorasan, en Iran (357-440 de l'hégire) ; son chef d'œuvre : Asrâr Al-Towhîd (Les mystères du Monothéisme).

٢. التَّصَوُّفُ إِسْمٌ وَقَعَ فَاذَا تَمَّ، فَهُوَ اللَّهُ

où il va mourir, il saisit cette occasion dans le *Phédon* pour nous enseigner la vraie nature de l'âme et les arguments qui fondent son immortalité » (*Encyclopédie Universalis*, article : *Âme*).

En fait, les philosophes de l'Antiquité, valorisant l'amour, les passions et les contemplations intimes, décrivent l'image de l'immortalité. A titre d'exemple, citons Platon dans son ouvrage consacré à l'âme et à l'esprit éternel :

« Si nous étendons notre enquête de l'âme à tout ce qui a vie, nous constatons qu'une chose naît de son contraire, le plus grand du plus petit et le plus petit du plus grand, le beau du laid et le laid du beau, le sommeil de la veille et la veille du sommeil. C'est ainsi que la vie naît de la mort et la mort de la vie » (Platon, cité par Emile Chambry : 16).

En outre, le visible et l'invisible se côtoient pour mettre en œuvre les méditations métaphysiques qui fondent la présence des considérations de la connaissance de l'être absolu. On ne pourrait pas oublier les noms et les traces des grands maîtres de l'épistémologie et du mysticisme en occident ; à titre d'exemple : Edward Brawne, Reynold Nicholson, Arthur Arberry et Jean Chardin, qui ont volontiers promulgué et développé la tradition orientale, les témoignages et les doctrines mystiques en Occident.

En développant les inspirations, depuis le 2<sup>e</sup> siècle de l'hégire, grâce aux instructions sacrées, le mysticisme a sa propre existence intérieure. Le fruit des affirmations bibliques et la curiosité intellectuelle et ontologique, amènent l'homme à interpréter l'être humain, le monde et les mystères de la Création. Dans ce sens, le parcours d'un mystique consiste à reconnaître la "connaissance" de l'"égo" et à acheminer les êtres humains vers la résipiscence, l'extase (méditation) et l'ascension de leurs passions. Car, l'origine du mysticisme découlant de la compréhension du monde et de la faculté de l'entendement de l'Éternel, se manifeste d'une étendue illimitée où les corps se placent et leurs pouvoirs, s'écroulent au fur et à mesure. A ce titre : « Étant donné la diversité des tempéraments et des capacités spirituelles des hommes, il y a, disent les soufis, autant de sentiers individuels qu'il

existe d'hommes à la recherche de Dieu » (2005 :81).

### I. Lectures interprétative et mystique de l'Existence

Mawlânâ<sup>3</sup> un grand poète mystique persan, surnommé *khūdāvendigar*, – signifiant le Maître, Majesté –, qui a consacré sa vie à la poésie, à la divinité et à l'art occulte de l'homme, du monde et de la Création, fut l'un des pionniers du mysticisme. Maîtrisant avec *brio* la poésie et fort d'une habileté de faire dialoguer les poèmes et même le lecteur, il a bien su diriger ses passions vers un au-delà. Ayant un style bien lapidaire, instructif et surtout coranique, il s'escrime à transmettre une signification et découvrir les profondeurs des Instructions Divines du Coran et les *hadiths*. Son œuvre est une lecture méthodique de la Parole divine, une interprétation en deux faces : a) exégèse : qui comporte les explications, les commentaires, les indications et les éclaircissements ; b) interprétation et la méthode de raisonnement : un moyen d'interpréter via ses témoignages. A travers ses deux procédés, l'auteur-poète tend à remplir ses écrits de symboles et de métaphores. Il a tout le temps recours aux textes coraniques qui composent le moyen primordial des mouvements mystiques : « le texte coranique possède une profondeur, c'est-à-dire, un fond qui est caché en apparence. Autrement dit, il a un sens interne et spirituel » (1373/1994 : 28).

En fait, l'emploi des poèmes, du langage coranique et des récits est un prétexte pour évoquer le spirituel : « le recours aux versets et l'attention aux significations coraniques, au cours du discours de *Masnavi*, dans certains cas, sont dans la lignée de référence et du témoignage » (1366/1987, t. 1 : 363). La production d'une profonde compréhension des histoires sacrées et prophétiques, amène le lecteur de ses œuvres à acquérir une connaissance mystique des poèmes : « Qui mange de la paille et de l'orge, se trouve sacrifié / Qui mange de la lumière du Spirituel, se trouve coranique<sup>4</sup> » (*Masnavi*, 4<sup>ème</sup> Cahier, poème 2479). Influencé largement par la philosophie islamique d'Ibn

3. De son nom complet : Djalâl ad-Dîn Rûmî (604-672 de l'hégire, 1207-1273, vécu à Konya en Turquie), son chef d'œuvre mystique : *Masnavi* comprend 25618 distiques.

4. هر که کاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود

Arabî, il expose l'élément de la 'lumière' en tant que détachement, moyen de progression et élan vers l'Éternel, sur lequel nous reviendrons même chez Le Clézio. A ce titre, l'homme et le monde découlent, parfaitement, de la lumière : « De toutes les illusions et les images lointaines / De la lumière lumière lumière lumière lumière lumière<sup>5</sup> » (*Ibid.*, 6<sup>ème</sup> Cahier, poème 2156).

La recherche de l'originalité de la vie et de la mort conduit le poète à chanter un discours, un 'dialogue' et résonner l'essence de son existence pour s'en tenir au fond. Ainsi le poète s'évertue à expliquer le rejet et l'expulsion des sentiments négatifs de l'intérieur. Les thèmes communs de l'amour (cœur) et des passions parcourent le même chemin chez Mawlânâ et Ibn Arabî pour atteindre l'esprit de l'Éternité, tandis que chez le Clézio, l'image de cet amour se combine avec l'ardeur d'une nature, la vigueur de la "civilisation primitive" de l'homme. C'est un éclatement de 'fines perceptions' et un déclenchement qui sollicitent une autre facette, un isolement du "soi matériel". D'autre part, la ressemblance esthétique entre les techniques narratives du Coran et de la littérature de notre poète se place au sein de l'art de la concision, qui dépouille le texte et le poème de toute exagération et qui leur confie un pouvoir laconique et succinct, d'où ce sens de sympathie et ce dialogue sympathique. Homme de Lettres et de foi, adepte du Coran et de ses instructions sacrées, il s'efforce de montrer qu'il y a des étapes (cheminements<sup>6</sup>) bien précises pour les mystiques dont leurs compositions commencent par "le repentir, l'ascèse (dans le monde, le soi et la foule), la patience, le quiétisme, l'abstinence, la satisfaction (l'espoir à la clémence de Dieu)".

Dès lors, l'homme n'est plus esclave de ses désirs charnels, mais plutôt un projet qui projette sa lumière, sa vertu et son enthousiasme vers un Éternel. A travers ces étapes, le chemin de l'homme commence par la Charia<sup>7</sup> (en respectant ses propres composantes et lois), et

5. از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور

6. Il y a d'autres termes pour faire valoir le cheminement : la Voie.

7. L'ensemble des instructions et des morales relatées par la Révélation.

parcourant la *Tarîqat*<sup>8</sup>, il atteint la Vérité<sup>9</sup>. De là, le parcours n'est pas un simple chemin, mais un projet vers la connaissance et la perception et finalement l'observation de la Vérité ; le savoir épistémologique de l'univers, de la Résurrection, du soi et de Dieu. Dans cette optique, ce parcours et ce changement deviennent plus aigus afin de percevoir le sens de manifestation de la Vérité d'un point de vue ontologique. *Masnavi* de Mawlânâ, qui s'ouvre sur le *roseau*<sup>10</sup>, évoque les principes d'une pensée, d'une conviction et d'une pure religion, et ranime les esprits vifs. Certains le supposent en tant que passe-partout, la clé des portes de connaissances, un message de "délivrance" qui traite de l'Humanité et de la Divinité.

Il s'agit de définir le Soi et de le connaître, et tous ces efforts pour concevoir l'Éternel. La connaissance du Soi pour le poète établit le principe de tout. Cette quête de la lumière, des mystères, de l'originalité de l'amour et l'essence de la nature, ainsi que nous dessinerons chez Le Clézio, constituent les divers miroirs multicolores éclairant un parcours mystique – qui tient du mystère – et spirituel.

En vertu de la tentation et du processus immanent du sujet terrestre, le poète a accordé une importance plus capitale à l'Âme humaine et ses caractéristiques spirituelles. L'immortalité et l'éternité de cette Essence de la l'univers peignent la plupart de ces poème : « Quand l'âme a été fécondée par l'Âme du corps / par une telle Âme le monde est fécondé »<sup>11</sup> (*Ibid.*, 2<sup>ème</sup> Cahier, poème 1184). D'ailleurs, il s'attache à enseigner la vertu, ses principes et ses formulations à ses fidèles. L'amour et l'Illumination intérieure constituent l'essence de son mysticisme. En

8. Le parcours immanent et intrinsèque de l'homme.

9. L'arrivée à la lumière de Dieu.

10. "roseau" : nom commun à plusieurs plantes aquatiques à tiges droites et lisses, qui croît dans l'eau, les marécages, les terrains très humides (*Le Petit Robert 1*, 1988, p. 1730). Le poète, en employant ce terme, fait résonner un ton nostalgique et évoque la convivialité sympathique du dialogue entre l'auteur et le lecteur ; le symbole de l'intérieur humain, de l'esprit éternel, d'un chant caché de parole immortelle de l'homme ; l'ouverture d'une passion et d'une origine extraterrestre ; Un hymne qui rappelle le souvenir et la souffrance du passé à travers ses plaintes.

۱۱. پس ز جان جان چو حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان

d'autres termes, la croyance à l'Unicité de l'Existence<sup>12</sup> compose son itinéraire Essentiel<sup>13</sup>, opposé au mouvement accidentel de l'homme. La tendance vers un "soi", détaché de tout aspect matériel, débouche sur une progression du corps et sur l'ascension des passions. En d'autres termes, la position de ce "soi", change en une "mutation intérieure", qui devrait sentir, percevoir et savoir s'exprimer. Car, toute la Création est la scène de la manifestation de tous les noms de la grâce divine : « la genèse de cet univers est pour l'expression / pour que le trésor de la sagesse ne soit pas occulte »<sup>14</sup> (*Ibid.*, 4<sup>ème</sup> cahier, poème 3028).

En fait, la vie est le foyer de l'amour, de la perception et de la réminiscence. Un mélange de l'écart de son corps et un attachement au fond de cet organisme physiologique où l'esprit cherche son épanouissement, sa floraison et sa supériorité. De ce fait, la morale, demandant une plénitude, sacrifie ses désirs en vue d'un amour, essentiellement pur et éternel. Cependant, le but de l'univers est la voie de l'homme – un livre comportant tout – qui parcourt les étapes afin d'atteindre l'Éternel. L'objet matériel (corps) et l'esprit céleste : le premier édifice destiné à consommer la vie et la matière, le deuxième, sert à manifester un autre visage substantiel de l'objet matérialiste et matérialisé.

Cette sorte de connaissance de l'intérieur et de l'extérieur demande une vaste réflexion, un grand changement en l'homme. Tout au long de ses poèmes, on constate un rappel à l'évasion de son corps, à la fugue de la matérialité, à l'ascétisme et à tout ce qui apporte un soulagement et une sérénité au corps humain. Car, la vision du monde, prenant un rapport sensible et pratique à l'infini, thématise les ordres des phénomènes chez Mawlânâ et met en évidence la plénitude de l'esprit, la prévalence irréductible de la perception cosmique et la Représentation universelle – en l'homme – chez Ibn Arabî.

Le sens de la prière nous invite à découvrir l'enracinement au sein d'une spiritualité dans laquelle la force de la "vérité" et les reflets des

12. Ce terme trouve une large place chez le mystique arabe: Ibn ' Arabî.

13. Qui prend sa racine de l'Essence, du fond et de la nature intime de l'être.

۱۴. بهر اظهار است این خلق جهان تا نماید گنج حکمتها نهان

principes divins s'entrelacent. Car, la définition de Dieu comporte l'ensemble de la définition de tous les objets, de toute la vie, de tout l'univers et de toute la lumière : « Il était un trésor caché qui s'est fendu de sa perfection / il a transformé la terre plus brillante que l'Empyrée<sup>15</sup> » (1978/1357: 177). A ce titre, chez ce poète, le poème devient un moyen efficace afin d'étaler les motifs de suggestion et les modalités d'abstraction en soi. L'œuvre s'achève dans l'intimité et laisse connaître la fécondité intérieure de l'homme. Elle démasque, déchiffre les mots et les souffles sempiternels et exploite le silence de l'homme-monde. Donc, la psychologie des profondeurs, chez le poète, arrive à celle de volonté transcendantale : « l'âme, cette étrangère, par la perception immédiate de cette voix merveilleuse, a entendu de la bouche de Dieu : en vérité, Je suis tout près de toi » (*Masnavi*, 2<sup>ème</sup> Cahier, poème 3573). En somme, l'Esprit demande de s'épanouir, par contre le corps se trouve prisonnier de ses habitudes et ses limites. Et les passions, les amours, changeant la direction de l'homme, reformulent sa structure et lui apportent une mutation en soi. Ainsi, le fait de dégager un sens plus profond de la vie prête à notre poète et même au troisième axe de notre étude, l'outil d'interprétation du monde, le conduisant à croire en l'authenticité de la Présence Totale, qui fait partie de ses passions, ses souffles, ses inspirations en tant que Véritable Manifestation de l'univers terrestre et extraterrestre.

## II. Approches intime et intuitionniste de la connaissance

Ibn Arabî<sup>16</sup> est l'un des grands mystiques du monde arabe et philosophe islamique, qui s'appuyait fortement sur les forces ésotériques en tant que composantes de l'approfondissement de l'intérieur. Pour lui, le chant du cœur reste une langue bien lisse, luisante et de préférence, tandis que son intuitionnisme met en scène le recours aux sentiments, connaissances et l'inspiration afin de faire ressortir un Vrai, un Éternel. Inspiré vivement par les philosophes de l'antiquité, – y compris la philosophie platonicienne – il s'est escrimé à appliquer une analyse des données

۱۵. گنج مخفی بد ز بیری چاک کرد خاک را تابانتر از افلاک کرد

16. Abu 'Abdallah Muhammad ibn Ali ibn Muhammad Ibn Arabî, (1165-1240).

internes de l'homme, grâce auxquelles, les sentiments sacrés, les amours intimes, les paroles immédiates issues de la conscience humaine, se dévoilent. Dès lors, le "logos<sup>17</sup>" en tant que capacité et faculté du langage de l'être humain a pris un large sens de la 'spiritualité', dont ses indices de l'apparition : « se montrent dans le cadre d'une raison universel ou bien d'une loi universelle et globale, qui règne sur le monde et est évident partout et dans les objets, et les phénomènes de l'existence du monde obéissants et sous son ordre » (1370/1991 : 248).

De fait, l'homme, cherchant sa voie à travers ce Logos, s'efforce de trouver son 'Moi parfait', caché à l'intérieur de Lui (Éternel). Cherchant la vérité à travers les images de la nature et les manifestations, et en distinguant Mystique théorique et pratique, il éprouve l'Être absolu du monde d'une coloration de la présence de Dieu, sous le terme de 'théophanie' où les vices internes s'effacent et les motifs de la manifestation de la transcendance se composent. L'être humain se trouve au carrefour de la méditation, l'ivresse spirituelle, l'appel de l'Éternel et le souffle céleste de son intérieur. Sortant de lui-même, il constate l'intuition spirituelle qui prend le pas vers la Sagesse divine. Or, la raison trouve sa capacité spirituelle et contemple la nature d'une manière plus dynamique et ultra-terrestre : « le corps humain se compose de l'univers de la nature. Et la nature est un domaine où les effets des univers ultra-terrestres se manifestent » (1388/2009 : 133).

A ce titre, l'âme et le souffle sont les motifs actifs tandis que la nature joue un rôle capital pour mettre en valeur l'homme en tant que manifestation parfaite divine où ses actes mettent en scène les noms divins et la capacité d'être "une copie immatérielle".

En vérité, le mystique s'efforce de se dérober aux regards et de trouver une place à part. Il va de soi que le terme des "regards" dénote les composants terrestres, les intérêts mondiaux, la matérialité des corps. L'homme, étant le "monde mineur", s'exprime d'une face immortelle,

---

17. Parole, discours, le verbe, les sentiments, ce qui vient s'exprimer ; à proprement parler : propos spirituels.

tire profit de ses actes, ses gestes de partir<sup>18</sup> et tend à interrompre les habitudes et déterminer l'origine de ses connaissances, d'où, grâce aux pratiques mortificatoires, l'accès à la purification de ses passions.

Il tâche de formuler un mélange entre les raisonnements intellectuels et les principes mystiques (la découverte et l'unité de l'Existence) d'une part et de l'autre, il exprime l'Essence de l'Existence (l'Éternel) sans objet, sans matière, sans ornement ; l'esprit, saisissant tout l'être, s'empare donc de la conscience et enthousiasme l'homme. Celle-ci, incapable de porter l'ensemble de la connaissance et ses déterminations, devrait s'incliner devant le cœur, cette réserve de versets coraniques où l'homme n'est plus l'homme, mais, par contre, un Esprit, un Souffle : « quand l'esprit (pensée) de l'homme s'oriente vers les affaires de ce monde d'ici-bas ou bien les problématiques scientifiques, l'homme se tourne vers un être sourd » (1388/2009 : 96).

Possédant à la fois l'esprit religieux et mystique, il s'interroge de plus en plus sur la "connaissance intime" du monde, sur les modalités de la "perception" ésotérique – au plus profond de l'être – sur l'existence, l'intuition et la contemplation. A travers son étude cabalistique, qui trace l'abstinence propre à l'homme, Ibn Arabî brosse l'Unicité de l'Être où les manifestations connotent les pratiques purifiées du corps. Être conscient des "connaissances intérieures", ressentir son acte ou son état où le sujet (l'homme-Éternel) se distingue de l'objet (matière-mortelle), fournissent l'aperçu des convictions intimes, par lesquelles la faculté de connaître et la force des passions immédiates s'engendrent. C'est pourquoi l'homme se trouve la cible de la Création, au travers d'un état de conscience qui reproduit la pureté des perceptions extraterrestres.

De ce fait, la conscience recueillie, approuvant l'essentialité, s'ancre dans une épistémologie propre aux sentiments et connaissances intimes chez Ibn Arabî, alors que l'homme parfait, chez Mawlânâ, découvrant son vrai Être à travers sa Voie<sup>19</sup>, porte atteinte à des Valeurs

18. Départ de l'intérieur du corps matériel vers l'extérieur.

19. Terme mystique pour dévoiler le cheminement de sa vie vers une Vérité Parfaite.

ontologiques et métaphysiques. En plus, l'interprétation, ayant deux coins à façonner le "corps", produit une phase intérieure – de l'homme, en face des paroles et des faits, – qui se formule en tant qu'une "émergence" du caractère intense, interne et profond de l'homme, tandis que la face supérieure (superficielle) est une mention réflexive qui tient de la "réflexion momentanée". De la sorte, Ibn Arabî, dans son ouvrage – *Fusūs al-Hikam* – met en relief les qualités originales et substantielles de la "connaissance" qui, nourrissant l'Essence intrinsèque, assure le pressentiment en soi : la connaissance de l'homme de son égo est prioritaire à la connaissance de Dieu ; puisque la connaissance de Dieu est le fruit de la connaissance de l'égo » (1388/2009, 61). A ce titre, l'égo, possédant le principe et le motif de déplacement et de dynamisme<sup>20</sup> – Ascension – transforme son énergie en une progression par rapport à son système<sup>21</sup> stable. Or, l'impuissance du langage humain, ainsi que chez Le Clézio, à faire éclater ce souffle de la *manifestation*, – grâce à la Nature, ses composantes – n'arrive pas à percevoir parfaitement l'Essence de la vie.

Il nous semble qu'il y ait une raison à double entente : la pureté des passions (le foyer d'une Configuration divine) et le raisonnement dépouillé de ses raisons (la propension à un sens, à un sentiment). Du coup, l'Esprit de l'homme, étalant l'écran de l'Éternité, se révèle dans sa Nature par sa propre clarté : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre »<sup>22</sup> (verset 35 / sourate Nûr). Il paraît qu'il y ait une large définition de l'homme assez générale dans ce verset coranique au sujet de l'homme et son existence comme une illumination immortelle. De ce fait, l'existence de l'homme, issue de l'inspiration éternelle, de l'essence de la vérité, démontre l'Existence Éternelle : « Dieu est l'Existence et n'offre que l'Existence »<sup>23</sup> (1388/2009 : 44). Cela

20. En philosophie existentialiste, l'homme prend une notion de "projet originel" grâce à ses actes, ses actions, ses agitations, pour assumer son rôle et décrire son monde. Donc, l'être humain se trouve dans une moule subjective pour concevoir la réalité.

21. L'ensemble des changements physiques et corporels.

٢٢. الله نور السموات و الارض

٢٣. فإنه تعالى الوجود فلا يعطى الوجود لان الخير (الفتوحات المكية ٤/٣٠٠)

affirme que Dieu possède un Être interchangeable et unique vis-à-vis de l'homme et son univers des idéaux. En d'autres termes, Dieu se définit à travers ses Manifestations<sup>24</sup> – y compris l'être humain – pour rendre authentique l'essence de l'univers. Cherchant la Voie d'une vocation spirituelle, Ibn Arabî s'ingénie à s'occuper de l'approfondissement de la vie intérieure (sagesse divine) et de la connaissance gnostique. A cet égard, l'imagination de cet être se focalise sur certaine connaissance des phénomènes – composantes – du monde : « La manifestation de Dieu au cœur des objets » (1387/2008 : p. 60).

En effet, l'homme se trouve au centre de la création, d'autant plus que ses actes, ses contemplations et ses parcours vers un Être, constituent parfaitement le procès métaphysique de sa vie. Chez Ibn Arabî, la composition de l'homme à l'égard du processus de la Création, ayant une structure bipolaire de la « matière » et de la « forme », expose d'une certaine façon l'Essence immortelle de cet être dont les éléments et les parties nous amènent à constater le côté Vrai de l'homme ; Henry Corbin a magnifiquement mis en valeur la place des passions et de l'imagination humaine dans la philosophie mystique d'Ibn Arabî :

« l'imagination est le lieu où s'accomplissent toutes les histoires divines (telles celles des prophètes qui n'ont de signification que parce qu'elles sont des théophanies). Sa fonction est médiatrice ; la cosmographie mystique désigne le monde qu'elle crée comme le monde lumineux des Idées-Images. Ce monde est l'ombre de Dieu (Ombre = reflet, projection d'une silhouette ou d'un visage dans un miroir) » (1959 : 168).

De ce fait, le statut de l'imagination et de la cogitation instaure le vrai schéma de l'image parfaite de l'homme dont ses perceptions et sa perfection étaient, depuis longtemps, l'objet de multiples vérifications. Car, l'être humain, en tant qu'une énergie spirituelle, construisant l'outil de son perfectionnement, purifie ses actes et

24. Ce terme prend une large place dans la philosophie mystique et ontologique d'Ibn Arabî, définissant tout par l'Être propre de Dieu : l'image et la faculté de l'imagination de l'homme, ses désirs et ses amours, l'univers et ses formes, toute la Réalité et ses composantes, la création et ses conditionnements.

accède à une intuition. Au sujet de l'importance de la connaissance de l'homme par lui-même, ainsi le prophète Mahomet déclare : « Celui qui a connu son être, a connu son Dieu »<sup>25</sup> et ailleurs « j'ai connu mon Dieu par mon Dieu »<sup>26</sup> (1387/2008 : 143). L'analyse de ces modalités de connaissance se trouve qualifiée et nous permet de bien saisir la pensée intuitionniste et mystique d'Ibn Arabî.

### III. Mysticisme naturel et originel

Depuis l'Antiquité, en France et ailleurs, l'écriture, le voyage, l'enregistrement des observations et des intuitions étaient l'objet de vastes approfondissements. L'importance attribuée à l'immortalité, à l'âme, à l'essence humaine, à l'originalité de l'homme et à la divinité de Nature, participe à l'enrichissement intellectuel et spirituel de l'époque. Hugo dans *Contemplations* met en relief le statut du Spirituel en tant que Tout plein d'âmes : « Voyez des âmes dans les choses » (1988 : 281). Au XX<sup>e</sup> siècle, on constate un foisonnement d'idées et de perceptions à travers de multiples écritures. Romancier contemporain français, Jean-Marie Gustave Le Clézio, attiré par la philosophie orientale, séduit par l'exaltation mystique, familier avec les discours épistémologiques et existentiels de Mawlânâ et d'Ibn Arabî, s'intéresse vivement à faire naître ses personnages dans un contexte naturel et présent où les éléments de la nature poussent l'homme à saisir le souffle, la cause et l'objet de l'« Existence ». Car, le rôle de l'homme devient majeur dans le but de qualifier le monde.

D'un côté, le silence, – où la vraie préoccupation et l'intrigue de la vie se concentrent – à la fois un élément et un motif de sonder les profondeurs de l'âme humaine, attend la découverte de l'essence originelle de son maître, d'autre côté, ayant une fonction réflexive, il prend un élan de sainteté et d'espérance. Les mots, les sons, ainsi que les gestes, les paroles et les passions dans lesquels nous agissons, nous pensons, instaurent le vrai souffle divin par lequel nous nous trouvons le témoin d'une

٢٥. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

٢٦. عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي

configuration spirituelle, d'une manifestation céleste et éternelle. A la recherche de l'origine de nostalgie humaine et ses capacités spirituelles, l'œuvre de Le Clézio « non seulement s'inspire mais se réclame des grands prophètes bibliques, reproduisant, mot pour mot, après le Livre de Joël et le Livre de Nahum, le Livre de Jérémie » (1999 : 134).

En plus, les indices et les instructions de croyances remplissant la plupart des écrits de l'auteur qui tente de qualifier l'intimité de l'homme et de l'Être divin, dénotent l'objet des pratiques spirituelles. Celles-ci, recherchant l'union des sentiments et des contemplations intérieures, fait une large place aux connaissances ésotériques et à l'intuition : « ce n'est pas une illusion, c'est une vérité. En dehors de vous... Arrachez de vous l'orgueil, car c'est la prison du mal. Redevenez petit. Apprenez à nouveau que vous n'êtes qu'une créature » (1966 : 207 et 208). En effet, l'envers mythologique et libérateur du texte est en l'occurrence un espace de changement de direction du lecteur qui le conduit vers le sens propre du monde, l'acte purificateur et la pureté de l'univers : « c'est comme ci... Il y avait eu Le Déluge... Tu sais, Noé regardait les eaux mortes... » (*Ibid.* : 262).

A ce titre, le sens mystique, produit par les textes, les acteurs et les parcours de l'auteur, nous amène vers une volonté, un savoir du corps et de l'univers et enfin vers la lumière : « elle sent le feu qui descend en elle. C'est peut-être le feu de la lumière du ciel, le feu qui vient de l'Orient, et que le vent enfonce dans son corps. Mais la lumière ne fait pas que brûler : elle libère, et Lalla sent son corps devenir léger, rapide » (1980 : 117). L'auteur, qui s'intéresse passionnément à mettre en place les « enfants » en tant que personnages principaux, aurait tendance à évoquer, la pureté et l'innocence du souffle et de l'Essence éternelle, d'une part et de l'autre, à dénoncer les incertitudes de l'être humain pour s'agripper à la sagesse, à la divinité et à une Connaissance parfaite.

L'homme se débarrasse des soucis du monde matériels grâce aux vivacité et jovialité de la nature qui l'accompagne au-delà de la mort corporelle. En faisant, à maintes reprises, allusion à la genèse de

l'univers, l'originalité de l'humanité : « Hawa<sup>27</sup> est partout, sur les pages des magazines, sur les planches de contact, sur les mur de l'appartement. Hawa, vêtue de blanc... » (*Ibid.* : 345), il s'efforce de mettre en scène l'histoire de la création homme-monde. Il a bien accompli de véritables efforts pour s'enfoncer dans l'essence de la nature et percevoir des actes et des habitudes de l'homme dans le procès de la pure Réalité. De là, l'homme, chargé de la purification de son être, de connaître l'autrui, enregistre les témoignages de la vérité de l'univers. Le regain du monde résulte d'une conscience Éternelle et oppose à la matérialité de son existence. C'est la quête de la rencontre, de la nécessité d'un égo transcendantal, d'une philosophie extraterrestre qui pousse l'homme à s'abstenir, à s'absorber dans l'Être de la nature, de l'homme et de pure existence. Un effort qui reflète l'intérieur, comprends l'extérieur et s'achemine vers l'accumulation du corps et de l'esprit.

Il y a beaucoup de figures chez l'auteur du *Désert* qui changent en "image spirituelle et éternelle". Celle-ci témoigne de la pureté et révèle la perfection du procès de la création ; comme : Lalla, personnage de ce roman qui rappelle, sans relâche, l'esprit, le souvenir de sa mère morte : « Où est-tu allée Oummi<sup>28</sup>? Je voudrais bien que tu viennes ici pou me voir, je le voudrais bien » (*Ibid.* : 153). Par ailleurs, les éléments de la nature, le vent, le feu, la lumière, la mer, cherchant une puissance incomparable dans l'œuvre romanesque de Le Clézio, fascinent le lecteur contemporain en lui donnant une mobilité de comprendre. En outre, la nature et ses composantes, qui font l'objet du parcours de l'auteur-voyageur, s'efforce d'approuver un nouveau monde qui tend à s'établir dans l'homme, à travers ses sentiments et au cours de ses contemplations : « Lalla marche devant les maisons qu'elle connaît, elle sent l'odeur du feu de braise qui est en train de s'éteindre, elle reconnaît le bruit du vent dans les feuilles de papier goudronné, sur les tôles » (*Ibid.* : 414). Les forces de la destruction et celles de la beauté – restauration – se répètent pour mettre en relief la paix et l'espoir. C'est ainsi que la splendeur de la nature ne cesse de créer

27. allusion à Ève, l'origine de l'humain, et en arabe : حَوا

28. la mère de Lalla.

une ambiance heureuse de l'intérieur : « le ciel est d'un bleu très dense, presque couleur de nuit... Il y a le vent qui siffle... Il y a le bruit du vent, le bruit de la mer, le bruit croissant du sable... Le ciel est nu... » (*Ibid.* : 116). L'auteur tente de préciser *a fortiori* les phénomènes naturels d'une part et de l'autre le pouvoir de connaître l'origine de la Création l'invite à définir son utopie de l'imagination humaine et de l'univers.

D'ailleurs, l'Autre trouve une importance primordiale pour valoriser les observations et les expériences des hommes, qui se trouvent à la charnière des concepts traditionnels et modernes. En vérité, le primitivisme illustré, où l'auteur fouille les valeurs et les équilibres dans ses œuvres, met en évidence les tournures et les modèles de la liberté et l'importance de pures perceptions et sensations où les complexités et les nouveautés perdent leur place et la simplicité les remplace. Celle-ci constate le monde ontique d'un regard originel et exemplaire, tandis que des caractéristiques de la représentation moderne – alias intellectuelle – font perdre les valeurs et les principes originels. En général, en mystique islamique, nous avons fait allusion aux mystères de la *manifestation*, chez Ibn Arabî, Mawlânâ, qui constituent le principe mystique de toutes les créatures et débouchent sur un Ensemble, alors que l'appétit de vivre dans la nature, chez Le Clézio, exprime une reconnaissance de la dignité, offre une fraîcheur de l'intérieur et de l'extérieur, rompt le déséquilibre de l'existence, dévoile la pulsion vers l'Éternel et symbolise le Bonheur constant en face de ses fuites perpétuelles.

En plus, la dénomination mythique donne lieu à une harmonie plus riche et universelle où l'étendue de leurs actions trouve des valeurs symboliques. D'ailleurs, la plupart des acteurs le cléziens, portent les noms bibliques qui se projettent, à travers le temps et l'espace, en tant ue la présence qui retentit partout. A titre d'exemple : *Ma el Ainine*<sup>29</sup> (le héros), *Nûr*<sup>30</sup>, *Al-Azraq*<sup>31</sup>, *As- Ser*<sup>32</sup>. La fusion des noms avec les

29. L'Eau des Yeux (ماء العينين).

30. La Lumière (النور).

31. L'Homme Bleu (الازرق).

32. Le Secret (السر).

éléments de la nature nous conduit à une prise de conscience des états de l'individu en face d'un Tout. L'usage de ces noms en tant que des termes déclencheurs ne cesse, au cours du roman, d'apparaître : « la fièvre du soleil et de la sécheresse est éteinte par la nuit. La soif, la faim, l'angoisse se sont apaisées par la lumière de la galaxie, et sur sa peau il ya, comme des gouttes, la marque de chaque étoile du ciel » (*Ibid.* : 221).

Une telle conception des personnages des œuvres, établissant un rapport délicat entre l'intériorisation (de l'homme) et l'extériorisation (de l'univers), décrivant le passage de l'homme vers un au-delà, déchiffre ses témoignages. Une aventure libre, pour semer la graine de connaissance universelle, cède le pas à une esthétique spirituelle : « L'existence et la force d'As-Ser témoignent pour un monde au-delà des apparences, un monde où le spirituel existe, où l'on ne se nourrit pas seulement de pain et où l'on n'agit pas seulement pour le profit. Certes, on peut considérer un tel monde comme irréalisable et utopique » (1992 : 66). En fait, ce n'est pas une écriture simple, mais plutôt un champ de la valorisation de la beauté, du souffle vital du monde et de la spiritualité : « Comme s'ils buvaient la lumière douce de la nuit » (1980 : 220). Donc, les histoires et les parcours des acteurs de *Le Clézio* nous invitent à réfléchir aux mystères et aux initiations de la création, tandis que les voyages et leurs rencontres – produisant les incarnations religieuses – libère l'homme de ses espaces limités : « l'au-delà, qu'il soit métaphysique ou qu'il soit social, ramène l'homme dans cette situation d'affiliation qui est une sécurité » (1967 : 253).

Ces détails ne se réalisent que grâce à l'univers des enfants. Une thématique qui domine l'écriture le clézienne de but en blanc. Les enfants en tant que la clé de toute existence de l'univers font bouger les sentiments du texte et accèdent directement à la pureté et l'essentiel de l'existence. L'aventure d'un enfant est celle d'une quête qui ne cesse jamais de partir et de développer ; comme Alexis dans *Le chercheur d'or* : « Alors j'ai eu le sentiment de rompre les liens qui m'unissaient à Laure et à Mam » (1985 : 113). D'autre part, l'amour et l'affection envers l'autre, construisent l'élément basique pour refléter l'espace

privé de l'imagination et le rendre intime : « tandis que les deux enfants..., le corps léger, font les gestes d'amour » (1980 : 220). Toute présence et tout paysage sont les témoignages d'une connaissance et d'une conformité envers les discours théologiques.

Cependant, la liberté issue de la perception de la nature, fonctionne en tant qu'un élément impérissable, accompagnée de l'amour : « il n'y avait pas de fin à la liberté, elle était vaste comme l'étendue de la terre, belle et cruelle comme la lumière, douce comme les yeux de l'eau » (*Ibid.* : 439). En fait, cet amour de tout, devient un instrument de définition, ainsi que nous avons constaté chez les mystiques orientaux, pour broser l'Amour Éternel. Certes, un fonctionnement de l'écriture simple et naïve, chez Le Clézio, favorisant l'amorce épistémologique, constate des observations d'un mouvement et d'un regard liés à l'ultime représentation de la nature et ses éléments : « Voir fait ainsi de l'extrême attention un moyen de fuite vers l'ailleurs, une machine à provoquer l'émerveillement » (1994 : 36). En regard à cet art de la poétique du regard envers les perceptions et les observations, il tâche d'universaliser les valeurs humaines en face de ses origines.

En somme, le savoir d'une clairvoyance ayant pour objectif la sincérité spirituelle, se fonde sur une connaissance transcendante. A travers ce symbolisme le clézien, la conscience d'exister exalte l'attente aigüe de l'homme vers une Découverte, une Liberté absolue où la réalité, à proprement parler, trouvant sa signification pragmatique, s'échappant de son individualité, devient l'expression de l'Œuvre parfaite de l'intérieur, de l'écriture et de l'infini. Car, la vérité et l'amour de la nature, se lie avec la passion et la souffrance d'Ibn Arabî, afin de produire le langage symbolique de Le Clézio.

De la connaissance humaine envers ses contemplations et son intériorisation, se produit l'accès à des forces intuitives et l'ontologie universelle, grâce auxquelles Le Clézio, Ibn Arabî ainsi que Mawlânâ déploient le sens authentique de l'Existence en face d'une "Divinité", qui se réalisant d'une vaste configuration, fournissent le moyen de "délivrance" et de "satisfaction", – d'autant plus vive que les affres et

les soucis – aux êtres humains. En outre, la contemplation de l'Infini demande une présence de deux côtés : la matière (l'homme) et l'Éternel. En admettant que l'ensemble de l'œuvre de Mawlânâ soit les conseils, les histoires et les paroles intimes et divines, l'équilibre constituant chez Le Clézio change en un mouvement vers soi, vers les inédits et le principe des souffles spirituels.

La nature et la métaphysique devient l'objet de la méditation pour ces trois mystiques. Leur langage d'écriture et de versification, traversant le réel courant, produit l'univers des signifiés spirituels et éternels. Ceux-ci, transformant en expériences et enseignements ésotériques, établissent le statut de la manifestation divine à l'univers et ses êtres. Il y a lieu de distinguer les frontières de la science et du mysticisme ; le premier met en scène les données et les expériences qui sont transmissibles, tandis que le domaine du "mysticisme" a affaire aux expériences intérieures et individuelles, qui ne sont point transmissibles.

### Conclusion

L'importance et l'attention accordées aux contenus des œuvres de ces trois intellectuels et mystiques expriment la richesse des pensées qui, à la fois dirigent et brisent les frontières de l'imagination, la contemplation et la perception afin de définir profondément l'esprit immatériel. Lors de cette mutation, l'agitation envers un autre, fait donc fonctionner le *cogito* en tant que condition et conscience de la reconnaissance et de réalité de l'Autre et des créatures. Mawlânâ se focalise sur les interprétations et les exégèses des *Hadiths* et les textes coraniques d'une part et de l'autre s'efforce d'approfondir leur sens et leur aspect spirituel. Eu égard des toutes les différences spatio-temporelles, socioculturelles, le chemin parcouru se trouve soumis aux principes de la connaissance et au système épistémologique de la création. D'autre part, Ibn Arabî, par sa sensibilité aux rapports terrestres et célestes, grâce à sa lecture coranique, retrace une nouvelle théologie, imprégnée d'une illumination intérieure et d'une distinction mystique, pour mettre en scène la manifestation de la Vérité. Celle de

l'amour, de la connaissance et de l'Être, celle de l'élévation de l'âme, du perfectionnement de la raison et du dépouillement de l'être humain.

En fin de compte, Le Clézio, cet auteur de distance, de souffrance et de quiétude, représente un texte biblique, en tenant compte des situations de l'homme moderne se traînant vers la perte et l'anéantissement. L'écriture le clézienne, en intégrant la substance humaine et le souffle divin, projette la volonté et la Grâce derrière la nature et l'univers mortel, contemplés par l'homme. Son mysticisme, issu de l'union du corporel et incorporel, met en évidence un consensus de l'être mortel, la Nature immortelle, l'amour et la charité des méconnus. Bien qu'il y ait des différences des instructions – instruments – entre ces trois mystiques-penseurs, cela ne nous empêche pas de ne pas prendre garde aux ressemblances et affinités.

Or, l'évolution des pratiques spirituelles, à travers les actes des personnages, exige une sagesse, appuyée sur les relations et les actes, et une harmonie fondée sur la rencontre, la pureté et une nouvelle perception de la lumière qui conduisent l'auteur à dire, simplement, l'essentiel de la nature, de la liberté de l'être humain et ses sentiments, de l'univers. Alors que l'univers symbolique de Le Clézio, est un prétexte, pour faire parler l'homme et ses rapports avec le monde et le Créateur. C'est pourquoi, son écriture, pose l'homme en face de soi et de l'univers pour éprouver un au-delà de la vie terrestre et une philosophie spirituelle au sein de l'expérience intuitive de l'être humain.

## BIBLIOGRAPHIE

- BORGOMANO, Madeleine, 1992, *Désert*, Paris, Bertrand-Lacoste.
- CARLIER, Marie-Caroline, COUPRIE, Alain, 1988, *Itinéraires Littéraires, XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hatier.
- CORBIN, Henry, 1959, *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Archives des sciences sociales des religions, vol. 7, n° 1, URL : [www.persec.fr](http://www.persec.fr).
- IBN-e KHALDÛN, Abdorahmân, 1968/1347, *Moqadame-ye Ibn-e Khaldûn*, trad. par Mohammad Parvîn Gonâbâdî, t. II, Téhéran Bongâh-e Tardjome va Nnashr-e Ketâb.
- IZUTSU, Toshihiko, 1999/1378, *Sûfisme va Tôoisme*, trad. Par Mohammad

- Djavâd Goharî, Téhéran, Enteshârât-e Rozaneh.
- KHORĀSĀNĪ, Sharafoddîn, 1982/1361, *Nokhostîn Filsûfân-e Yûnân*, Téhéran, Enteshârât va Âmûzesh-e Enqelâb-e Eslâmî.
- LABBE, Michelle, 1999, *Le Clézio, L'écart romanesque*, Paris, L'Harmattan.
- LE CLEZIO, Jean-Marie Gustave, 1966, *Le Déluge*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 1967, *L'Extase Matérielle*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_, 1980, *Désert*, Gallimard, coll. Folio, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1985, *Le chercheur d'or*, Paris, Gallimard.
- Le Petit Robert*, 1, 1988, Dictionnaires LE ROBERT, Paris.
- MONAVVAR, Moḥammad ibn, 1953/1332, *Asrâr Al-Towhîd*, Téhéran, Enteshârât-e Amîr-Kabîr.
- NICHOLSON, Reynold Alien, 1978/1357, *Mathnavî-e Djalâlodîn-e Rûmî*, Téhéran, Enteshârât-e Brûkhîm.
- NWYIA, Paul, 1994/1373, *Tafsîr-e qorâni va zabân-e erfânî*, trad. par Esmâil Saâdat, Markaz-e Nashr-e Dâneshgâhî, Téhéran, tchâp-e avval.
- ONIMUS, Jean, 1994, *Pour lire le Clézio*, Paris, PUF.
- QORĀN-e KARĪM, 1995/1374, trad. par Bahâodîn Khoramshâhî, Téhéran, Nashr-e Nilûfar.
- SADJĀDĪ, Seyed Dîâodîn, 2006/1385, *Moqadamei bar mabânî-ye tasavof va erfân*, Téhéran, Enteshârât-e Samt.
- SHADJĀRĪ, Mortedâ, 2008/1387, *Vodjûd az didgâh-e Ibn-e Arabî*, Téhéran, Enteshârât-e Tarâvat.
- SHADJĀRĪ, Mortedâ, 2009/1388, *Ensân-shenâsî dar erfân va hekmat-e moteaalîy-e*, Tabrîz, Enteshârât-e Dâneshgâh-e Tabrîz.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Éva de, 2005, *Rûmî et le Soufisme*, Paris, édition du Seuil.
- ZARRÎN-KÛB, Abdolḥosseïn, 1987/1366, *Sar-e Ney*, II vol., Téhéran, Enteshârât-e Elmî.

#### SITOGRAFIE

*Encyclopédie Universalis*, article *ÂME*, *Avènement de la « psychologie » avec Socrate, Platon et Aristote*, in : URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ame>.

Platon, *Phédon ou De l'âme : genre moral*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, la Bibliothèque électronique du Québec, Collection *Philosophie*, Volume 4 : version 1.01, URL: <http://bec.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Phedon.pdf>