d'une culture étrangère supérieure sans la rejeter ou céder à l'autosatisfaction. La répression qui s'abattit sur le mouvement après la tentative d'assassinat de Nāṣir al-Dīn Šāh en 1268/1852 s'explique par le fait que deux conceptions de la modernité s'opposaient : d'une part celle sécularisée et autoritaire d'Amīr Kabīr, d'autre part celle du Bāb, qui se fondait sur l'idée d'un renouveau religieux radical. Mais la conséquence à long terme la plus importante est que les *Qāǧārs* débarrassèrent finalement les *ʿulamāʾ* des deux tenants d'une vision moderniste, qui, de part et d'autre, prévoyaient la disparition du clergé en tant que source d'autorité. La revendication du Bāb encouragea les *ʿulamāʾ* à définir plus strictement la question de la représentation de l'*imām*, et de celle de la hiérarchie des clercs. En dernière analyse, c'est dans ce contexte qu'apparaît la fonction de *marǧaʿ al-taqlīd*. L'A. constate que plus d'un siècle après, les deux problèmes fondamentaux du shīʿisme, à savoir la source de l'autorité sacrée et le renouveau religieux, n'ont pas encore été résolus.

Si l'A. effectue un travail remarquable pour ce qui concerne l'enracinement du bābisme dans l'eschatologie shīʿite, et plus spécifiquement shaykhie, on peut toutefois regretter que la période choisie ne lui permette pas d'aborder une question peu étudiée : l'implication des Bābīs dans l'*iṣlāḥ*. On sait en effet que le programme du Bāb partageait avec l'*iṣlāḥ* certaines revendications; c'est pourquoi des personnages comme Malkum Ḫān ou al-Afǧānī eurent des contacts étroits avec les Bābīs. Certains, dans l'entourage de ce dernier, allèrent jusqu'à adhérer à la foi nouvelle : c'est le cas par exemple de Mīrzā Aqā Ḫān Kirmānī. Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons déjà dit, cet ouvrage comble une lacune importante dans l'histoire des idées religieuses de l'Iran du XIXe siècle. On ne peut que souhaiter que le renouveau que connurent les autres mouvements hétérodoxes — niʿmatullāhites ou ismaéliens — suscite un intérêt comparable.

Michel BOIVIN
(Université de Lyon III)

Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*. Seuil, coll. « Chemins de pensée », Paris, 1991. 409 p.

Ce livre qui se veut un essai, et que l'on peut considérer comme un *manifeste pour la philosophie médiévale*, n'est pas une histoire de la philosophie au Moyen Âge, mais une analyse du *phénomène intellectuel* au Moyen Âge, ou de l'émergence de la figure de l'*intellectuel* en Europe occidentale. Si « l'apparition de l'intellectuel au XIIIe siècle est un moment décisif dans l'histoire de l'Occident », « le phénomène, bien décrit sociologiquement par les historiens, reste cependant à évaluer philosophiquement ». Le livre qui procède aussi de la méthode historico-sociologique définit son objet : « Une histoire de la conscience intellectuelle au tournant des XIIIe et XIVe siècles » (p. 11, n. 5). Ce programme est commandé par un impératif naturel à l'objet de la recherche : la lutte contre deux formes de préjugés, d'ailleurs solidaires et étroitement dépendants l'un de l'autre : « l'anti-intellectualisme et l'ethnocentrisme » (p. 9).

BCAI 10 (1993) A. de Libera: Penser au Moyen Âge, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Cette double réaction ouvre sur une lecture renouvelée de la « pensée » au Moyen Âge : d'abord en redéfinissant les rapports de l'Occident avec « l'héritage oublié » (chap. IV), — l'héritage des « philosophes de terre d'Islam » —; ensuite en analysant le phénomène de la « naissance (au Moyen Âge) de l'idéal intellectuel en tant que tel, ses formulations et ses exigences, ses conditions et ses points d'application », et plus spécialement (p. 19 sq.), « l'émergence du problème intellectuel au tournant du XIIIe et du XIVe siècle ». Le livre comporte ainsi un double volet, qui permettra d'une part au spécialiste de lire une *thèse* sur la genèse et l'émergence de la figure de l'intellectuel au Moyen Âge, et à l'intellectuel curieux du rapport entre les cultures et les civilisations, de comprendre sous un autre jour certains problèmes sociaux et culturels actuels relatifs à l'identité culturelle européenne dans ses rapports avec l'Islam, d'autre part.

A. de Libera, l'un des éminents médiévistes français qui se situent dans la lignée d'Étienne Gilson, de Marie-Dominique Chenu et de Paul Vignaux (les figures contemporaines dont il retrace l'itinéraire intellectuel (chap. I, p. 38-50), commence par brosser un tableau vivant de l'état actuel des études de philosophie médiévale en France. Le Moyen Âge est exclu de notre horizon philosophique car « inexistante à l'université, bannie des concours, ignorée du public » (p. 49), « la pensée médiévale ne fait pas partie de notre scolarité » (p. 64).

La réhabilitation de la « pensée » médiévale passe d'abord par l'effort de soustraire le Moyen Âge aux images fictives dont il a été chargé, en particulier l'image d'un Moyen Âge, support de l'« Occident chrétien ». Le ton vigoureusement critique et parfois polémique est autorisé au médiéviste connaisseur consacré de son domaine. Ainsi l'on doit s'élever contre l'évocation du Moyen Âge pour agiter des valeurs politiques; contre « la confiscation du christianisme par l'extrême droite » et par son « chevalier » nommément désigné (p. 91-94). Le médiéviste déclare haut et fort que « nul ne saurait se réclamer du passé pour fonder en raison un discours politique » (p. 94).

Fort de l'expérience historique des XIIe et XIIIe s. qui ont vu la reconnaissance par les intellectuels médiévaux d'un modèle éthique et philosophique développé en terre d'Islam, l'auteur débouche sur des questions d'actualité, l'assimilation et l'intégration, qui sont en arrière-fond tout le long de l'ouvrage, et propose clairement que (p. 78) : « C'est dans le seul cadre institutionnel hérité du Moyen Âge qu'il faut tenter de reprendre la question de l'assimilation. Ce cadre a un nom, c'est l'université », l'ouverture à l'intégration c'est « de retrouver en soi la part de l'autre, de l'admettre comme telle, et, quoi qu'il en coûte, de l'y laisser fructifier » (p. 79). Aussi « l'université française se doit d'être le lieu d'invention des identités nouvelles, ce qui revient à dire qu'elle doit ouvrir le dialogue Nord-Sud dans la substance même de son enseignement ».

L'attitude à l'égard de « l'héritage oublié » conduit à la thèse fondatrice de l'ouvrage (p. 19 sq.) : « Notre conviction est que l'histoire de l'aristotélisme occidental est pour une large part celle d'un emprunt — d'un *emprunt* aux *Arabes*. » « Le discours universitaire a été appris, intériorisé, adapté à partir de sources précises : la conception de la vie philosophique formulée par les philosophes de terre d'Islam, premiers héritiers médiévaux de la philosophie grecque » (p. 14). Il s'agit d'un phénomène d'« acculturation » (p. 109). Il y a près d'un demi-siècle, l'historien des sciences A. Koyré avait, dans une formule succincte mais dense, mesuré le poids

BCAI 10 (1993) A. de Libera: Penser au Moyen Âge, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de ce phénomène.[1] Ici l'adoption de l'« arabisme » revêt une ampleur nouvelle. Le contact avec « les philosophes de terre d'Islam » (p. 14, 20), ou « les penseurs d'Islam » (p. 140) — on remarquera en passant des formules qui tranchent par leur positivité sur celles d'un certain médiévisme telle que : « produits de la pensée païenne grecque et arabe » (Fr. Van Steenberghen) — a institué un idéal intellectuel par le modèle du philosophe contemplatif autant qu'il a fourni le matériel et les techniques de spéculation. Les expressions de cette reconnaissance abondent : (p. 77) « Au principe même de l'identité européenne, sont les traducteurs juifs de Tolède et les philosophes arabes d'Andalousie. » « L'arabisation de la pensée théologique des chrétiens latins du XIIIe siècle, tel est le phénomène essentiel. » (p. 111), « Albert le Grand porte le titre de " Docteur Universel ", on pourrait l'appeler docteur ès sciences arabes ». (p. 112), « C'est Avicenne, non Aristote qui a initié l'Occident à la philosophie. » Bref (p. 137), « pour parler net, l'intellectuel du tournant des XIIIe et XIVe siècles se définit par rapport à un nouveau modèle de vie, le *philosophe contemplatif* de Fārābī, d'Avicenne et de Ghazālī. »

Cet idéal intellectuel se trouve réalisé chez les non-professionnels de l'université. Les représentants de la figure de l'*intellectuel médiéval* ne sont pas les maîtres de l'institution universitaire. « La vie philosophique n'est plus l'apanage de professionnels de la philosophie, elle est revendiquée sous d'autres noms ... béguines, religieuses, hérétiques, poètes » (p. 23). C'est cette *déprofessionnalisation* qui est décrite dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage. Les propagateurs du nouvel idéal intellectuel sont des auteurs non-professionnels de l'institution universitaire tels que Dante (p. 268-297) et Maître Eckhart (p. 341-347) qui ont tous deux acclimaté hors de l'université l'idéal philosophique des maîtres ès arts. Telle est la thèse nouvelle de l'ouvrage. Ces deux figures médiévales qualifiées traditionnellement l'un de « poète » et l'autre de « mystique » sont les témoins privilégiés d'une « diffusion des " erreurs " philosophiques que ni les condamnations de 1277 ni la guerre contre l'arabisme menée par Raymond Lull n'ont pu arrêter » (p. 335).

La vocation de l'*arabisme* est fondée sur deux idées au moins : — « celle d'une recherche collective, plurielle, voir pluraliste de la vérité ». Il faut chercher la vérité où qu'elle soit,

1. A. Koyré, « Aristotélisme et Platonisme dans la philosophie du Moyen Âge », *Les Gants du Ciel*, vol. VI, Ottawa, 1944, p. 75-107, repris dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1973, p. 24-49. « Certes, à l'époque qui nous occupe, c'est-à-dire au Moyen Âge, l'Orient — en dehors de Byzance — n'était plus grec, il était arabe, aussi ce sont les Arabes qui ont été les *maîtres* et les *éducateurs* de l'Occident latin. J'ai souligné maîtres et éducateurs, ajoute Koyré, et non seulement et simplement intermédiaires entre le monde grec et le monde latin car, si les premières traductions d'œuvres philosophiques et scientifiques furent faites, non pas directement du grec mais à travers l'arabe, ce ne fut pas seulement parce qu'il n'y avait plus ou encore personne en Occident à savoir du grec, mais encore et peut-être surtout parce qu'il n'y avait personne capable de comprendre des livres aussi difficiles que la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote ou l'*Almageste* de Ptolémée et que, sans l'aide d'al-Fārābī, d'Avicenne et d'Averroès, les latins n'y seraient jamais parvenus. C'est qu'il ne suffit pas de savoir du grec pour comprendre Aristote ou Platon, il faut encore savoir de la philosophie. Or les Latins n'en ont jamais su grand-chose ».

BCAI 10 (1993) A. de Libera: Penser au Moyen Âge, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

même chez d'autres nations (voir al-Kindī, p. 140); — celle d'une « destination intellectuelle et éthique de l'homme » (p. 139), l'idéal philosophique, « la félicité intellectuelle », qui « doit tout aux Arabes »; « en apprenant des Arabes en général l'existence d'une " expérience philosophique ", la *fiducia philosophantium* de Fārābī, ils (les Latins) accédaient à l'idée qu'il y avait place sur terre pour une vie bienheureuse, une vie de pensée anticipant la vision béatifique promise aux élus dans la patrie céleste » (p. 135).

Dans cette nouvelle perspective sur la « pensée » au Moyen Âge. A. de Libera parvient en somme à rectifier les frontières de la périodisation en histoire de la philosophie. D'al-Kindī à A. le Grand ou à Eckhart, l'épistèmè philosophique serait en gros celle du champ de l'expérience de la pensée rationnelle dans différents contextes des trois religions monothéistes. Le modèle importé, ce n'est pas seulement en effet l'instrument technique de la spéculation, ce sont les problèmes mêmes de la scolastique : le rapport de la raison et de la foi. Car « c'est dans le monde musulman que s'est effectuée la première confrontation de l'hellénisme et du monothéisme ou comme on dit de la raison et de la foi » ... Aussi, « il faut toujours garder à l'esprit que « l'acculturation philosophique » de l'Europe n'a pas été une simple acquisition de techniques intellectuelles; la « crise » elle-même, son régime conceptuel, sa structure mentale ont été acquis en même temps que les instruments de sa réalisation concrète » (p. 115).

L'idée de l'unité de thèmes et d'instruments de la spéculation dans le contexte des religions monothéistes peut engendrer une recherche féconde dans le champ de la pensée arabe demeurée soit condamnée à l'exclusion (jugement de Renan en exergue du chap. IV, p. 98), soit confinée par le jugement d'hellénistes arabisants (R. Walzer) dans une problématique de la continuité d'inspiration et de source rapportées exclusivement à la tradition grecque. Si le modèle de l'intellectuel est reconnu pour la tradition médiévale comme un héritage arabe, des questions pertinentes quant à la genèse de cet idéal dans une société islamique peuvent positivement être induites de cet ouvrage.

La rectification des périodisations traditionnelles amorcée ici sur le terrain de la philosophie est déjà largement entamée et vérifiée dans un domaine comme celui de l'histoire des sciences [2].

Nous formulerons enfin quelques remarques sur le contenu culturel de l'Islam tel qu'il est décrit par A. de Libera pour fonder la réalité de l'idéal intellectuel.

La limitation (p. 120) de l'Islam intellectuel à deux composantes seulement, *kalām* et *falsafa*, sans faire de place au soufisme est sans doute réducteur, si l'on veut apprécier historiquement l'idéal des philosophes arabes. La réduction est d'autant plus remarquable que Lull est présumé s'opposer au *kalām* à Tunis et à la *falsafa* à Paris (p. 120). C'est du soufisme qu'il y avait à cette époque à Tunis plutôt que du *kalām*.

C'est peut-être surestimer l'importance de la « controverse de Baghdad » entre le grammairien Abū Saʿīd al-Sīrāfī (mort en 979 et non en 899, p. 109) et le logicien Abū Bišr Mattā que d'y voir une anticipation du débat entre Abélard et St Bernard. Cette controverse qui aurait

2. Cf. l'article de R. Rashed : « La notion de science occidentale », *Entre Arithmétique et Algèbre, recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 301-339. L'histoire des mathématiques trouve une continuité du IXe au XVIIe siècle.

BCAI 10 (1993) A. de Libera: Penser au Moyen Âge, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

mis « aux prises l'Islam et l'hellénisme » ne revêt cette dimension que dans la présentation qu'en a faite al-Tawḥīdī.

L'islamisant est appelé à réfléchir et sans doute à discuter une thèse suggérée p. 14 : « C'est parce qu'il a été formulé *dans un monde sans universités* (c'est moi qui souligne, A. E-J) que le modèle arabo-musulman du philosophe a pu s'imposer à une partie de la société chrétienne par l'intermédiaire de philosophes ». De manière plus générale l'absence de la composante de l'histoire des sciences dans la genèse du modèle intellectuel qui nous est proposée ici nous conduirait, pour ce qui est de l'histoire de la pensée dans l'Islam, non pas à rechercher l'identité de l'*intellectuel* dans les sociétés musulmanes mais celle du *savant* et à nous interroger si cette identité a pu être générée dans une perspective plus large que celle engendrée par le conflit entre la raison et la foi?

L'*Essai* d'A. de Libera est un livre riche, passionné, rafraîchissant, qui devrait mettre du même bord, celui de la raison, les intellectuels qui méditent sur les trois formes du monothéisme. Une parole de Socrate rapportée par Ibn Rušd dans son commentaire aux *Parva Naturalia* d'Aristote et tirée de l'*Apologie de Socrate* aurait constitué sans doute la devise commune de l'« Intellectuel médiéval » et de son prédécesseur arabe : « Ô gens, je ne dis pas que la sagesse divine que vous professez est une sagesse vaine mais j'affirme que je suis sage d'une sagesse humaine. »

Abdelali ELAMRANI-JAMAL
(CNRS, Paris)

IHWĀN AṢ-ṢAFĀ', *Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen.* Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Alma GIESE. Meiner (PhB 433), Hambourg, 1990. XLVIII + 231 p.

Le traité II, 8 (22), « De la qualité de la formation des animaux et leurs espèces », qui est de loin la plus longue et la plus célèbre des « Épîtres » des « Frères Sincères » ou « — de la Pureté », doit ses dimensions et sa célébrité, toutes deux exceptionnelles, à un texte sans doute rapporté, et qui occupe dans l'édition Bustānī, Beyrouth, 1983 (ici = B) les p. 203 à 377 d'un traité qui y commence p. 178. Ce texte raconte le procès des animaux contre l'homme devant le roi des djinns.

Ce récit, qui met en question le règne de l'homme sur la nature, annonçant ainsi l'idée très moderne, « antispéciste », de la « deep ecology », n'a pourtant pas attendu notre époque pour être traduit. Il l'avait déjà été au Moyen Âge, en hébreu, par Kalonymos ben Kalonymos (celui-ci, né en 1286, et sans doute à Arles, n'est ni de Mantoue, ni mort vers 1250, cf. p. XXXVIII). Cette traduction a été constamment rééditée, et traduite en yiddish et en ladino (cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, § 530, p. 860-862). Il en existe une édition moderne : *Iggereth ba'aley hayyim* (...), éd. J. Toporovsky, Mosad Rav Kook, Jerusalem, 1940, 191 p. (ici = *IBH*). F. Dieterici avait édité l'original, sous le titre *Thier und Mensch vor dem König der Dschinnen* (...), Leipzig, 1879 (= Olms, Hildesheim.

BCAI 10 (1993) A. de Libera: Penser au Moyen Âge, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net