Charles E. BUTTERWORTH & Blake Andrée KESSEL (éd.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Brill, Leiden-New York-Cologne, 1994 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. XXXIX). In-8°, 149 p. dont 2 p. de préface (M. Nadir Aziza) et 6 p. d'introduction (Ch. E. Butterworth).

C'est à Bologne, au cours de l'été 1988, que se tint la troisième session de l'université euro-arabe itinérante. À cette occasion, le Conseil scientifique de l'université confia à Charles E. Butterworth la coordination d'un atelier consacré à la pensée arabo-islamique et au mouvement des idées autour des premières universités européennes. Le lecteur trouvera dans le présent ouvrage les actes de cet atelier aux travaux duquel participèrent une quinzaine de chercheurs. L'ensemble est constitué de dix contributions.

1. Josep Puig (« The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200) », p. 7-30) remarque que la philosophie arabe arriva précocement en Andalus dans la bibliothèque d'al-Ḥakam II. Toutefois, et à la différence des travaux d'astronomie et de logique, elle y fut tardivement reçue : au témoignage d'Ibn Ṭufayl, Ibn Bāǧǧa (c. 1080-1138) fut le premier à assimiler totalement les textes de la philosophie. Ainsi, Ibn Ḥazm, pourtant féru de *Kalām*, n'avait lu, parmi les *falāsifa*, que Kindī et Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī. L'extension des royaumes du Nord permit à l'universalisme médiéval latin de s'étendre aux territoires nouvellement reconquis et d'intégrer les royaumes d'Espagne; elle s'accompagna de mouvements de traduction dont les principaux centres furent Tolède et Saragosse. Là, des équipes de traducteurs — les deux plus actives associèrent, pour la première, Dominique Gundisalvus (ou Gundissalinus entre 1133 et 1190) et Ibn Dā'ūd (Iohannes Hispanus) et, pour la seconde, Gérard de Crémone (c. 1114-1187) et Ġālib ou Callipus — rendirent en quelques décennies les travaux philosophiques arabes disponibles aux lettrés. À la fin du XII^e siècle, ceux-ci avaient entre les mains les traductions latines (souvent passées par le castillan ancien) d'ouvrages dus à Ḥunayn (traduction de Gundisalvus de ce qui est peut-être un supercommentaire du *Traité du Ciel*), à Qusṭā b. Lūqā (traduction par Ibn Dā'ūd de la *Risāla fī-l-farq bayn al-rūḥ wa-l-nafs*), à Kindī (notamment, la *Risāla fī-l-ʿaql* deux fois traduites par Gérard de Crémone et par Gundisalvus), aux Frères purs (traduction de Gundisalvus du chapitre de *l'Encyclopédie* sur les *Premiers Analytiques* et, peut-être, de *l'Encyclopédie* tout entière), à Alfarabi (traduction de l'*Epître sur les significations de l'intellect*, de l'*Iḥṣā' al-ʿulūm* [Gundisalvus et Gérard de Crémone], des *ʿUyūn al-masā'il* [Gundisalvus], du *Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda* [Gundisalvus?] auxquelles il faut ajouter un commentaire perdu en arabe des livres V-VIII de la *Physique*), à Avicenne (traduction de la métaphysique, des parties de la physique [*De Anima*] et de la logique du *Šifā'*) et à Ghazali (*Maqāṣid al-falāsifa*). Josep Puig montre comment la transmission et la réception de ce patrimoine furent associées dans les compositions philosophiques d'écrivains « originaux » qui n'étaient autres, le plus souvent, que quelques-uns des traducteurs [36]. Il relève la première influence d'Avicenne dans la fondation d'une nouvelle

36. Voir, par exemple, Hugonnard-Roche, « La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne » in *Études sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rashed, Paris, 1984.

BCAI 12 (1996) Ch.E. Butterworth & B.A. Kessel (éd.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

métaphysique d'abord intégrée — en attendant Thomas d'Aquin — à l'intérieur d'un système propre à la tradition médiévale précoce.

2. Abdelali Elamrani-Jamal (« La réception de la philosophie arabe à l'université de Paris au XIII^e siècle », p. 31-39) rappelle les grands épisodes de l'introduction de la pensée arabe dans l'université parisienne tout au long du XIII^e siècle depuis la réception, au début du siècle, des livres de philosophie naturelle d'Aristote à la faculté des arts jusqu'à la solennelle condamnation, en 1277, de l'averroïsme. Ce développement est scandé par l'entrée successive d'Avicenne — marquée par les mesures d'interdiction de 1210 et 1215 contre l'enseignement des écrits d'Aristote sur la métaphysique et la philosophie naturelle, ainsi que de ses abrégés et commentaires — et d'Averroès, dont les premières traductions se situent probablement entre 1220 et 1224. Le « second averroïsme » parisien, nommé depuis Renan « l'averroïsme latin » et commodément qualifié de « monopsychisme », suscita dès 1270 l'ire de Thomas d'Aquin contre « le corrupteur de la philosophie péripatéticienne ». Les maîtres et adeptes de la doctrine — Siger de Brabant, Simon de Val et Gosvin de la Chapelle — furent cités le 23 novembre 1276 au tribunal de l'Inquisiteur de France avant qu'au terme d'une enquête ordonnée par le pape, Étienne Tempier, évêque de Paris, ne finisse par condamner, le 7 mars 1277, 219 articles visant l'enseignement de quelques maîtres de la faculté des arts bien certainement liés à l'averroïsme. Abdelali Elamrani-Jamal propose en conclusion de récuser les oppositions reçues entre pensée ou esprit chrétien et pensée ou philosophie païenne, entre avicennisme et averroïsme. Il suggère de reconnaître, sous l'histoire des doctrines, une opposition aussi permanente en islam que dans la chrétienté : celle qui, séparant les philosophes des théologiens, associe Siger de Brabant, Avicenne et Averroès pour les opposer ensemble à Tempier, à Ghazali et, plus tard, à Ibn Taymiyya.

3. Charles Burnett (« The Introduction of Arabic Learning into British Schools », p. 40-57) distingue trois étapes dans l'introduction de l'enseignement arabe en Grande-Bretagne. La première commence au tout début du XI^e siècle et concerne tout spécialement les sciences mathématiques et médicales. Adélard dont la présence est attestée à Bath de 1100 à 1122 l'illustre brillamment. La seconde commence à la fin du XII^e siècle. Liée à la fondation des universités d'Oxford et de Cambridge (respectivement c. 1190 et 1209), elle est marquée par l'introduction des traités aristotéliciens de la philosophie de la nature et des textes philosophiques de Ghazali, d'Ibn Gabirol, d'Alfarabi et, par-dessus tout d'Avicenne... C'est une erreur répandue de croire que la plupart des textes du « nouvel Aristote » furent introduits en Europe par le truchement de l'arabe, et les traductions gréco-latines dépassaient de loin, en quantité, les traductions de l'arabe. Toutefois, et de même que leurs prédécesseurs arabes, les lettrés préféraient généralement aux textes d'Aristote leurs résumés assortis des interprétations néoplatoniciennes du *Šifā'*. Les trois plus grands représentants de cette seconde période « avicennienne » furent Daniel de Morley, Alfred de Sareshel et John Blund. L'introduction d'Averroès dans le débat philosophique constitue la troisième étape. Elle commence avec l'usage des traductions des commentaires d'Averroès effectuées en Sicile par Michael Scot, à partir de 1220, et trouve l'un de ses plus brillants représentants en la personne de Robert Grosseteste.

BCAI 12 (1996) Ch.E. Butterworth & B.A. Kessel (éd.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

4. Iaroslav Isaievich (« George Drohobych's Astronomical Treatises and their Arabic Sources », p. 58-64) signe une contribution sur George Drohobych (c. 1448-1493), professeur ukrainien, recteur de l'université de Bologne au XV^e^ siècle et dont les œuvres astronomiques témoignent d'une familiarité certaine avec les œuvres arabes traduites en latin. Copernic connut bien probablement Drohobych alors que celui-ci enseignait encore à Cracovie au temps de sa jeunesse.

5. Hans Daiber (« The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th Century : The Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe », p. 65-82) consacre l'essentiel de sa contribution à celui qui fut appelé « le plus grand arabisant anglais du XVII^e^ siècle » : Edward Pococke (ou Pocock, 1604-1691). Son édition et sa traduction latine de Barhebraeus (1225-1226) — *Muḫtaṣar al-duwal; Historia compendiosa dynastiarum* — parue à Londres en 1663 fut précédée de la publication en 1650 d'un court chapitre sur l'histoire préislamique des Arabes, assorti d'un commentaire : *Specimen historiae arabum*. Pococke y fait preuve d'un intérêt tout particulier pour les *Mu'tazila*, s'aidant principalement, dans l'exposition de leur doctrine, de Šahrastānī. Edward Pococke père remarque que les traductions médiévales « barbares » de la philosophie musulmane conduisirent ses contemporains chrétiens à se forger à son sujet une opinion défavorable. Le père et le fils œuvrèrent ensemble à une meilleure connaissance de la philosophie arabe. C'est en 1671 qu'Edward Pococke fils (1648-1727) publia, précédé d'une courte introduction de son père, le texte arabe et la traduction latine du *Ḥayy b. Yaqẓān* d'Ibn Ṭufayl (m. 581 / 1185). Réédité sans changement en 1700, l'ouvrage servit de base aux traductions anglaises (Ockley, 1708), allemandes et hollandaises des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Le succès du récit n'est pas étranger aux rapprochements qui se seront imposés — au prix de quelques paradoxes — entre les idées des Lumières (théorie de la connaissance, religion naturelle) et tel ou tel contenu du *Ḥayy*. L'entreprise de Pococke s'expliquera elle-même par les circonstances historiques de son projet et l'homme, auteur d'une traduction en arabe du *De veritate religionis christianae* de Grotius, continue la tradition des grands humanistes.

6. Thérèse-Anne Druart (« Arabic Philosophy and the Université Catholique de Louvain », p. 83-97) expose trois moments de l'histoire, pleine d'interruptions et de restaurations, de l'enseignement de la philosophie arabe à Louvain. Le premier est lié à la personnalité de Nicolaus Clenardus (1492-1542). Celui-ci fit ses premières armes en hébreu au *Collegium Trilingue* fondé en 1519 sous l'influence d'Erasme (c. 1469-1536) et c'est d'abord pour mettre à l'épreuve sa connaissance linguistique de l'hébreu des Écritures qu'il entreprit d'apprendre l'arabe. Vite fasciné par l'Islam, il vécut plus d'un an à Fès pour parfaire une connaissance de l'arabe acquise entre Salamanque et Evora. La mort le surprit à Grenade lors de son voyage de retour vers Louvain. Le second moment est illustré par l'étrange personnalité de Abudacnus (Josephus Barbatus) qui, natif du Caire, enseigna l'arabe à Louvain de 1615 à 1617. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e^ siècle que l'intérêt de Jacques Forget (1852-1933) pour la culture musulmane — il édita les *Išārāt* d'Avicenne en 1892 — et l'ouverture d'esprit de Désiré Mercier conduisirent à la création du premier cours d'histoire de la philosophie arabe entendue comme une discipline autonome exigeant une connaissance préalable de l'arabe. Simone Van Riet continua,

BCAI 12 (1996) Ch.E. Butterworth & B.A. Kessel (éd.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

avec l'entreprise de l'*Avicenna Latinus*, la tradition des études avicenniennes à Louvain et l'étude magistrale de la tradition latine ne lui fit pas oublier l'importance des sources arabes puisqu'elle donna elle-même, à partir de 1969, un enseignement de l'arabe destiné aux philosophes. Son enseignement est aujourd'hui continué par son disciple Jean Michot et l'entreprise fut couronnée par la création, la même année, d'un centre de philosophie arabe.

7. C'est principalement à rappeler quelles furent la vie et l'œuvre de Goldziher que s'attache Miklós Maróth (« The Reception of Arabic Philosophy at the University of Budapest », p. 99-111). L'orientaliste hongrois sut fondre dans le creuset de son inspiration des courants de pensée venus d'Allemagne, de la Hongrie, de la pensée juive et de la culture arabe pour composer une œuvre encyclopédique obéissant à l'idéal d'une science pure et apolitique.

8. Jerzy B. Korolec (« La première réception de la philosophie islamique à l'université de Cracovie », p. 112-130) passe en revue les principaux maîtres de l'université de Cracovie au XV^e^ siècle. Il montre combien ceux-ci étaient au courant des acquis astronomiques, mathématiques, médicaux et philosophiques des Arabes et quel parti ils surent en tirer. Copernic demeura à Cracovie au tout début de ses études universitaires de 1491 à 1495 et ce n'est pas le moindre mérite de cette intéressante contribution que de montrer comment il sut utiliser les œuvres et les observations des savants arabes.

9. Y.N. Kochubey (« La philosophie de l'Ouest et de l'Est dans l'académie Kiev-Mohyléana », p. 131-135) rappelle quelle place, dans l'Ukraine des XVII-XVIII^e^ siècles, revenaient à Avicenne et à Averroès dans l'enseignement des philosophes de l'académie de Kiev.

10. La contribution de Michel Chodkiewicz — « La réception du soufisme par l'Occident : conjectures et certitudes », p. 136-149 — conclut ce recueil par « l'histoire d'une occasion manquée » : il y a un contraste significatif entre la précoce découverte de la philosophie arabe par le moyen âge et la tardive découverte du soufisme par l'Occident. Ni saint Thomas ni Dante ne connaissaient de Ghazali l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* et le *Miškāt al-anwār*, Ibn 'Arabī est inconnu de la chrétienté européenne et Maître Eckhart (ob. c. 1327) ne cite d'autre auteur en langue arabe qu'Avicenne, Averroès et Maïmonide; aucune preuve concluante ne permet d'attribuer à Lulle une fréquentation assidue du *taṣawwuf* et une perception pertinente de ses richesses doctrinales. Asin Palacios relevait toutefois de curieuses coïncidences entre la doctrine de divers soufis et celle des *Alumbrados* des couvents castillans du XVI^e^ siècle et il n'est pas impossible que les auteurs juifs médiévaux, lesquels s'ouvrirent au *taṣawwuf* comme ils s'ouvrirent à la *falsafa*, constituent le chaînon manquant dans la transmission d'éléments soufis jusqu'aux *nuevos christianos*, descendants des juifs convertis et nombreux dans l'Espagne du XVI^e^ siècle et jusque dans ses couvents. Mais ce n'est qu'à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle que des études substantielles sur les courants mystiques (Macdonald, Asin Palacios, Carra de Vaux) virent le jour. Encore celles-ci s'inspirèrent-elles, le plus souvent, d'un positivisme qui, instituant le soufisme en objet exotique, interdisait de s'en approprier autre chose que les manuscrits...

Dominique MALLET
Université Michel de Montaigne (Bordeaux III)

BCAI 12 (1996) Ch.E. Butterworth & B.A. Kessel (éd.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Friedrich NIEWÖHNER & Loris STURLESE (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Spur Verlag, Zürich, 1994. 14 × 21 cm, 380 p.

Ces actes du XXX^e^ symposium de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel (nov. 1991) rassemblent vingt et une contributions ayant pour but de préciser la notion d'« Averroïsme ». Sans pouvoir donner de réponse définitive les organisateurs pensent, après examen, que ce mot, répandu surtout au XIX^e^ s., fausse la perspective. Le Moyen Âge et la Renaissance ont connu des « Averroïstes » qui se définissaient comme tels par leur acceptation de quatre doctrines spécifiques : éternité du monde; unité de l'intellect; Dieu ne connaît pas les choses particulières; la vérité est double. Et même là, il fallait distinguer entre ceux qui s'*appuyaient* sur Averroès et ceux qui *se réclamaient* de lui. Aussi, était-il finalement nécessaire de s'interroger sur l'Averroïsme originel, celui d'Ibn Rušd lui-même. Plusieurs approches de ce problème sont possibles. On en trouvera deux en tête de ce recueil.

O. Leaman se demande si « Averroès est un Averroïste? » (p. 9-22). En fait, c'est à la question de la double vérité qu'il s'attache, l'analysant minutieusement, au besoin à l'aide de notions modernes issues des travaux de Wittgenstein. Tout en reconnaissant chez Ibn Rušd l'existence de deux visions des choses, la naïve et la scientifique, il constate que les Averroïstes ont donné à cette distinction une tournure agressive qui ne lui appartenait pas originellement, même si l'entreprise rušdienne est fondamentalement naturaliste et antimystique. Le lien entre Averroïstes et Ibn Rušd réside plutôt dans « la relation entre langage religieux et philosophique, à laquelle les Averroïstes retournent périodiquement dans leurs arguments, afin de s'efforcer de concilier des vérités religieuses et philosophiques apparemment contraires » (p. 21). C'est dans cette diversité de possibilités qu'O. Leaman voit la raison à la fois de la séduction exercée par l'Averroïsme et de l'hostilité dont il fut l'objet, préparant le point de vue des Lumières.

F. Niewöhner se pose la question : « Pourquoi a-t-on toujours pensé qu'Ibn Rušd avait professé la théorie de la double vérité? » Il en voit la réponse dans la lecture que fait le philosophe de Coran III,7, reposant sur une ponctuation qui conduit à placer les « gens du savoir », c.-à-d. les philosophes, au même niveau que Dieu vis-à-vis de l'interprétation à donner aux versets ambigus, lecture qui est contradictoire avec celle, plus courante, selon laquelle « seul Dieu connaît » cette interprétation (p. 23-41).

La nécessité de remonter au penseur arabe lui-même apparaît également dans l'analyse que fait Ch. Butterworth de l'idée d'« Averroïsme politique » (p. 239-250), où il souligne l'intérêt porté par Ibn Rušd au contexte politique. Enfin, s'il ne fait aucune référence à l'époque et au milieu de cet auteur, le recueil se conclut par contre sur une étude par A. von Kügelgen de sa réception dans le monde arabe moderne (p. 351-371). C'est un utile résumé de son livre *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Brill, Leyde, 1994).

Le reste de l'ouvrage est presque entièrement consacré à l'Averroïsme latin. Après une courte analyse de la condamnation faite par l'évêque de Paris en 1277 (K. Flasch, p. 42-50), on peut distinguer trois grands types de communications : 1) sur des questions générales

BCAI 12 (1996) Ch.E. Butterworth & B.A. Kessel (éd.): The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, recensé par D. Mallet
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net