Sans doute est-il facile de remarquer que le sous-titre de l'ouvrage — « prémices d'une nouvelle fondation du rationalisme en Islam » — rend, bien plus que son titre — « Averroès et les Modernes » (eût-il été inconséquent de faire figurer là Ġazālī aux côtés d'Averroès?) — justice à son contenu. Dans une semblable doxographie, Averroès, réduit au plat inventaire de ses « thèses », n'est plus qu'un filtre ou un colorant, en lui-même indifférent, pour l'identification des représentations politiques qui parcourent le siècle. L'auteur n'est pas dupe et relève clairement les limites de l'entreprise lorsqu'il écarte (p. 325), compte tenu du poids idéologique de sa matière, l'appréciation de la consistance philosophique des opinions signalées et la question de savoir laquelle d'entre elles constitue, de la philosophie d'Ibn Rušd, la plus fidèle des interprétations recensées. Leur imprécise étoffe supporte les plus criantes inconséquences (ainsi est-il pour le moins étrange que Renan, pour qui les traités théologico-politiques étaient de peu de poids, fournisse l'un des motifs dominants de cette doxographie). Il semblera tout particulièrement inique de disposer côte à côte, sur le morne alignement des « idées », les travaux les plus rigoureux de philosophie et d'histoire de la philosophie et les opinions que tel ou tel s'en va exprimer légèrement, au détour d'une évocation d'Averroès (voir par ex. al-ʿAqqād p. 132). Mais l'énoncé du problème voue à cette iniquité et l'ouvrage, si l'on veut bien le prendre pour ce qu'il est, constitue une passionnante incursion dans l'univers des clichés.

Dominique MALLET
(CERMAM — Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3))

Jean JOLIVET, *Philosophie Médiévale arabe et latine*. Librairie philosophique J. Vrin coll. « Études de philosophie médiévale », Paris, 1995. In-8° broché, 320 p. dont 9 p. d'*index nominum*.

L'ouvrage regroupe 18 brèves études sur la philosophie médiévale de tradition arabe ou latine, publiées entre 1971 et 1988. La première partie (1-9) rassemble des « ouvertures de tel ou tel auteur, de tel ou tel âge ou milieu à des courants antérieurs ou étrangers » (p. 5).

1. Le recueil commence par un aperçu des « Émergences de la philosophie au moyen âge » (p. 11-46) : l'application, au début du XIIe siècle, à l'ancien contenu fondé sur les dogmes et les écrits théologiques des premiers siècles, d'une nouvelle méthode liée à « l'intégration à la recherche [...] d'un usage réfléchi des arts du langage » (p. 34) permet à l'Occident latin la véritable mutation qui donne naissance à la théologie/philosophie médiévale. En Orient, la philosophie naît deux fois : la première fois avec l'apparition d'un *kalām* exégétique, polémique et hérésiographique dont la dette à l'égard des Grecs fut bien probablement surestimée, la seconde fois, et en claire rupture avec les traditions bien établies de la culture musulmane, avec la *falsafa* dont il faut convenir — avec Renan — qu'elle est importée dans le monde islamique, et à laquelle il faut reconnaître — contre lui — une grande fécondité.

2. La seconde contribution — « Philosophie au XIIe siècle latin : l'héritage arabe » (p. 47-77) — montre comment l'enrichissement du vocabulaire philosophique latin dont les traductions

BCAI 13 (1997) J. Jolivet: Philosophie médiévale arabe et latine, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de l'arabe fournissent le motif, les remaniements des classifications des sciences et le contenu de quelques-unes des œuvres de Pierre Alfonsi, d'Adélard de Bath et de Dominique Gundissalinus témoignent ensemble d'un processus de laïcisation de la sagesse chrétienne clairement induit chez les Latins du XIIe siècle par le contact avec la science des Arabes, puis avec leur philosophie.

3. « Ouverture » de nouveau, mais des Arabes cette fois et vers la sagesse grecque, dans l'analyse des « Figures de Socrate dans la philosophie arabe » (p. 78-89) : *ḥanīf*, ascète pieux et monothéiste chez Ḥunayn et Ibn Ǧulǧul, *mutakallim* chez Šahrastānī, prophète chez al-Mubaššir et Šahrastānī, mais aussi philosophe chez al-Kindī, cynique tardivement devenu ami du savoir, sobre mais sociable, bon citoyen mais cette fois dénué de toute préoccupation religieuse chez Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī, attaché, chez Averroès, à la sagesse humaine, à l'exclusion de celle divine [39], Socrate est un Protée dont la complexité orientale n'a rien à envier à la richesse de sa figure occidentale.

4. Avec « La matière d'en haut » (p. 90-110), c'est à l'alchimie du dernier néoplatonisme que se frotte la philosophie arabe. L'auteur montre comment, à travers l'attribution à plusieurs philosophes — Thalès, Anaximène, Empédocle, Pythagore, Platon, Démocrite — d'une doctrine installant une « Matière » en première place des hypostases, la tradition arabe hérite du tardif dédoublement de l'intellect plotinien en un Intelligible et un Intellectif qui lui est subordonné. Dans la relation indécise de cette « Matière » tant à l'intellect qu'aux représentations coraniques de la Table et du Calame se lit la complication d'une histoire qui multiplie les efforts pour apparier la spéculation métaphysique à la révélation.

5. « Pour le dossier du Proclus arabe : al-Kindī et la *Théologie platonicienne* » (p. 111-132) met en parallèle ce qui nous est parvenu de la *Lettre* d'al-Kindī à *al-Muʿtaṣim bi-llāh sur la Philosophie Première* avec les premières pages du livre II de la *Théologie Platonicienne* de Proclus, dont on ne connaît pas de traduction arabe. Les ressemblances entre les deux textes obligent à convenir qu'al-Kindī connaissait le texte de Proclus. Leurs différences permettent de retrouver cette méthode de travail dont G. Endress montrait jadis comment elle réglait chez « le philosophe des Arabes » la lecture des œuvres grecques — l'*Institutio Theologica* de Proclus, le *De Caelo* et la *Métaphysique* d'Aristote, la *Théologie d'Aristote* et le *Livre du Bien pur* — à la traduction desquelles il veilla.

6. L'étude intitulée « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote » (p. 133-154) enregistre, principalement dans l'*Épitomé de Métaphysique* et le *Grand Commentaire de la Métaphysique*, les effets discrets du néoplatonisme dans les écarts qui séparent, sur le fond d'une fidélité à Aristote, la philosophie d'Averroès de celle de son maître : « Ibn Rušd, si

39. L'auteur évoque en conclusion, pour donner forme à la figure rochdienne de Socrate, cette citation de l'*Apologie de Socrate*, 20 b-d figurant dans le traité *Du songe et de la vision* d'Averroès : « Ô gens (d'Athènes), je ne dis pas que cette sagesse divine, qui est la vôtre, soit vaine; mais je dis que moi je suis sage d'une sagesse humaine. » Peut-être Averroès se sera-t-il inspiré d'Alfarabi qui cite ce même texte dans son commentaire des *Seconds Analytiques* (*al-Burhān*, éd. Māǧid Faḫrī, dans *al-Manṭiq ʿinda l-Fārābī*, Beyrouth, 1987, p. 82).

BCAI 13 (1997) J. Jolivet: Philosophie médiévale arabe et latine, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

rigoureusement aristotélicien qu'il se veuille, reconstruit et systématise un Aristote bien à lui » (p. 141). Le Dieu immanent et immédiat d'Averroès s'oppose certes à Celui — transcendant et dont l'action est relayée par la causalité de substances séparées bien distinctes quant à l'espèce — d'Avicenne et d'Alfarabi, mais Il s'oppose aussi par d'autres traits (principalement Sa causalité noétique venue du néoplatonisme et l'exercice de Sa providence à travers une sienne science de l'être qui n'est ni universelle ni particulière, ni éternelle ni créée) à celui d'Aristote.

7. « L'islam et la raison d'après quelques auteurs latins des XIe et XIIe siècles » (155-167) fait entendre, dans le concert des vues polémiques et guerrières qui l'emportent à l'époque des traductions et des croisades, la voix d'une ligne minoritaire. Chez saint Anselme (*Cur Deus Homo*), Adélard de Bath (*Questions naturelles*), Pierre Abélard (*Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*), Pierre le Vénérable (*Liber contra sectam*), les Arabes sont régulièrement associés à l'exercice de la raison : ils ne sont pas seulement raisonnables, ils savent raisonner.

8. « Intellect et Intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles » (p. 169-180) montre comment les traducteurs latins de textes de noétique écrits ou traduits auparavant en arabe ont puisé dans le lexique de leurs contemporains pour — dédoublant les traductions du mot *ʿaql* en *intelligentia* quand il désigne les substances intelligentes séparées et *intellectus* quand il désigne l'intellect humain — souligner la différence entre l'intellect agent, éternel et transcendant, et l'intellect humain.

9. Les influences néoplatoniciennes sous-évaluées dans l'idée longtemps reçue d'un moyen âge aristotélicien se laissent distinguer dans *l'imaginatio* que suggèrent à Jean de Ripa, théologien français qui enseigna à Paris peu avant 1360, la mathématique et la physique de son temps. L'étude intitulée « Schèmes néoplatoniciens chez Jean de Ripa » (p. 181-189) isole dans les logiques où vient s'exprimer dans cette œuvre une théorie des degrés de perfection le schème néoplatonicien du retour à l'Un.

10. Entre les traditions arabes et latines la seconde partie de l'ouvrage (10-18) consacre une série d'études à des « élaborations » partielles de questions déterminées... et tout d'abord à « L'action divine selon Kindī » (p. 193-209) : une *Réfutation d'al-Kindī* attribuée à Ibn Ḥazm fait grief au philosophe d'avoir, écrivant qu'il était *cause*, capté Dieu dans le réseau de la cosmologie et de la métaphysique grecques. De fait, traitant en philosophe de ce que l'on professe en religion, al-Kindī exprime l'action divine dans une prolifération de formules à la totalité desquelles ni le religieux ni le philosophe ne peuvent souscrire.

11. Dans « L'intellect selon al-Fārābī » (p. 211-220), l'auteur relève à la faveur d'une lecture de l'*Épître sur les significations de l'intellect* deux points remarquables dans cette transposition métaphysique de l'épistémologie d'Aristote à laquelle procède la noétique du « Second Maître » : l'importance accordée à l'examen sémantique et la critique qui en est solidaire des *mutakallimūn* d'une part, et, d'autre part, la primauté accordée à l'objet et à la cause de la pensée sur son sujet, à l'intelligible sur l'intellect.

12. « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā » (p. 221-236) interroge sur la tradition où viennent s'inscrire les analyses de deux passages tirés de la métaphysique du *Šifāʾ* (I, 5 et V, 1). Acheminant vers la thèse avicennienne majeure de l'adventicité de l'existence par rapport à

BCAI 13 (1997) J. Jolivet: Philosophie médiévale arabe et latine, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'essence, ces textes décrivent le comportement singulier des structures essentielles : ni particulières ni universelles, indifférentes en soi à tout mode d'être, mental ou naturel, mais ne pouvant exister, à proprement parler, que selon l'un ou l'autre, elles semblent se ranger d'elles-mêmes sous une seule classe. Elles partagent les caractères de la « chose » dont les relations avec « l'existant » — tous deux « représentations premières » — sont développées dans le premier de ces textes. Ce n'est ni à Aristote ni aux *falāsifa* qu'Avicenne emprunte cette catégorie de « chose » pour l'introduire dans le lexique de l'ontologie, mais à une tradition théologique qui rassemble, au témoignage de Šahrastānī et de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, la plupart des Muʿtazila. Une réflexion ancienne à laquelle prirent également part les théologiens sunnites avait disposé la notion de chose au cœur des trois problématiques des noms divins, de l'existence et de l'inexistence et de la connaissance divine. L'analyse fait voir, par-delà les divergences de méthode, un point de contact entre la *falsafa* et le *kalām* : c'est dans celui-ci que s'est préparée la doctrine avicennienne de l'essence.

13 et 14. « Les *Questiones naturales* d'Adélard de Bath, ou la nature sans le Livre » (p. 237-246) et « Adélard de Bath et l'amour des choses » (p. 247-254) dessinent ensemble, dans un style différent, les contours d'une œuvre de philosophie pure, traversée d'un platonisme où le *Timée* domine, qui ne cherche pas d'appui dans la révélation et n'a que faire de l'Écriture. Les silences des *Questions Naturelles* sur la Bible ou l'agrégation de la physiologie et de la mécanique aux sept arts libéraux dans le programme de sagesse qu'expose Philosophie dans le *De eodem et diverso* trahissent un changement majeur : « Le monde n'est pas pour (Adélard) un ensemble de signes à déchiffrer, un texte qui ne serait que pure médiation à une réalité autre et estimée plus solide » (p. 251).

15 et 16. Deux textes — « Les rochers de Cumes et l'antre de Cerbère » (p. 255-268) et « Les principes féminins selon la " Cosmographie " de Bernard Silvestre » (p. 269-278) — trouvent dans la personnalité de Bernard le motif de leur unité. Le premier montre, par l'analyse du commentaire méticuleux auquel se livre celui-ci sur les six premiers livres de l'*Énéide* devenus pour lui un « roman de formation », comment il « cherche à lier en un seul ensemble les leçons d'Aristote et de Platon, et celles de Cicéron » (p. 268) au prix d'étranges flottements dans l'exposé de la structure du savoir et du chemin de la sagesse. Le second fait ressortir le « féminisme essentiel » (p. 278) d'une *Cosmographia* d'où est éliminée toute théologie à base scripturaire.

17. Les « Remarques sur les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille » (p. 279-295) laissent entrevoir dans la discussion du titre et dans la présentation du prologue et du plan de l'ouvrage d'Alain de Lille une œuvre complexe, tout à la fois axiomatique et initiatique, où la pensée se meut de l'hénologie néoplatonicienne à la grammaire théologique en passant par des spéculations qui en apparentent l'auteur à Boèce et aux Chartrains.

18. La théorie de l'énonciation que développent les *Catégories* est étroitement associée à l'ontologie aristotélicienne. Elle ouvre l'analyse du langage sur le rapport aux choses, « plus précisément sur une recherche de définitions qui suppose dans le défini stabilité et universalité » (p. 301) et associe fermement l'homonymie à la sophistique. L'ultime étude de ce recueil — « Logique cathare : la scission de l'universel » (p. 297-307) — est consacrée à la mise en

BCAI 13 (1997) J. Jolivet: Philosophie médiévale arabe et latine, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

question de l'universalité comme un corrélat logique des enseignements dualistes des cathares. Composé en Italie vers la fin de la première moitié du XIIIe siècle, le *Livre des Deux Principes* permet de dégager quelques linéaments d'une logique, contradictoire à celle aristotélicienne, qui perçoit à travers les textes de *l'Écriture* une dualité de principe, fondement d'une *homonymie réelle*.

Dominique MALLET
(CERMAM — Université Michel de Montaigne (Bordeaux 3))

Alain DE LIBERA, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil, « Des Travaux » Paris, 1996. 460 p. + 37 p. de bibliographie, d'index et de glossaire.

« Le problème des universaux est un condensateur d'innovations, nul autre ne permet de voir se former, s'échanger et se codifier autant de langages théoriques, de modèles ou d'instruments analytiques *nouveaux* : la théorie des *intentiones* et l'innovation de l'intentionnalité, la mise en crise des concepts d'essence et d'existence par l'élaboration médiévale de la vieille notion de subsistance, la découverte avicennienne de l' " indifférence de l'essence ", prélude aux modernes formulations des principes d'indifférence et d'indépendance de la tradition meinongienne, la différenciation entre " existence " et " choséité ", l'articulation d'une véritable réflexion sur les signes, la refonte et la formulation d'une nouvelle notion de l'abstraction... » (p. 446-447). Si le travail de A. de Libera devait seulement aboutir à cette conclusion, cela serait largement suffisant pour saluer cet ouvrage [40], mais l'entreprise de l'auteur est plus radicale encore. Après tant de livres écrits sur la querelle des universaux (voir la bibliographie, p. 463-484) — querelle qui, au Moyen Âge, a fait couler beaucoup d'encre et... de sang — peut-être pensait-on qu'il ne restait plus rien à dire à ce sujet. Ces 460 pages prouvent le contraire et montrent, et avec quelle érudition, qu'on n'avait pas encore livré tous les secrets de cette querelle.

Une des premières nouveautés de ce livre est de saisir la querelle des universaux *in statu nascendi*. Celle-ci ne peut être pleinement contenue que si on l'inscrit dans la *translatio*

40. Entreprise qui s'inscrit dans un vaste programme de réhabilitation de la philosophie médiévale où les deux versions de celle-ci — arabe et juive — participent pleinement, grâce à la *translatio studiorum*, à l'élaboration de la version latine. Programme que De Libera a inauguré par *La philosophie médiévale* (PUF, « Que sais-je ? », 1989) et poursuivi par « Penser au Moyen Âge » (Seuil, 1991) et *La philosophie médiévale* (PUF, « Premier cycle », 1993), sans oublier « Averroès et l'averroïsme » (PUF, « Que sais-je ? », 1994, en collaboration avec Maurice-Ruben Hayoun) et *L'unité de L'intellect contre les averroïstes* suivi de *Textes contre Averroès, antérieurs à 1270*, texte latin, traduction, bibliographie, chronologie, notes et index (G-F Flammarion, 1994).

BCAI 13 (1997) J. Jolivet: Philosophie médiévale arabe et latine, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net