

Mallet Dominique (éd.),
Bulletin d'études orientales (tome XLVIII).
Études de philosophie arabe. Actes du colloque, Bordeaux, 17-19 juin 1994.

Damas, Institut français d'études arabes, 1996.
 20 × 27,5 cm, 238 p.

La présente livraison du *BEO* rassemble seize contributions d'éminents spécialistes actuels de philosophie arabe, introduites par une présentation de Dominique Mallet (p. 9-23), qui se propose de définir les enjeux de la recherche récente dans ce domaine en les reliant au plan retenu pour l'agencement du volume, ordonné autour de deux thèmes principaux : le « transfert » et la « modification ». Ce plan s'imposait en quelque sorte de lui-même : le philosophe médiéliste a bien toujours affaire à la dialectique constitutive de la pensée médiévale, entre l'ancienneté des sources de l'*autorité*, héritées des prédécesseurs, et la nouveauté des enjeux liés aux conditions d'exercice de la pensée dans un environnement donné. À cet égard, le présent volume, par sa conception et la richesse de son contenu, offre un outil de travail et de réflexion de grande qualité. Faute de place, on ne pourra entrer dans le détail de tous les articles proposés, et on le regrette. L'important article de D. Mallet, notamment (p. 165-182) consacré à la relation entre *kalām* et dialectique chez al-Fārābī, qui par son étendue demanderait un traitement qu'il n'est pas possible de lui réserver ici. Plutôt que de céder à la généralité, on préfère donc renoncer, dans l'espoir d'y revenir en d'autres lieux.

La question de la traduction est, bien entendu, au cœur du phénomène de « transfert » des savoirs, de cette *translatio studiorum* constitutive la pensée antique et médiévale. Deux articles y sont directement consacrés.

Celui de Pierre Thillet (« Sur le vocabulaire des philosophes du grec à l'arabe », p. 25-32) se présente comme un ensemble de remarques, un mémento utile sur le lexique philosophique arabe traduit du grec. Il vient à point rappeler l'attention qu'il convient de porter à des phénomènes en soi non philosophiques, relatifs au *passage* des notions philosophiques d'une langue (et d'une aire culturelle) à une autre ⁽¹⁾. Seule une certaine expérience des textes permet de ne plus hésiter en trouvant dans la traduction arabe d'un texte grec *dā'im* là où l'on attendrait normalement l'expression de « il faut » : la lecture des manuscrit en onciales permet fréquemment la confusion entre E et A, rendant possible celle de *EFK* avec *AEI* (p. 27). Des accidents de cet ordre ont parfois des conséquences majeures, décisives, sur l'interprétation des textes, en engageant l'exégèse sur des chemins nouveaux, étrangers aux intentions de l'auteur, mais conceptuellement très féconds. Ces considérations rappellent le rôle créateur de l'accident textuel, de l'erreur, dans l'histoire de la pensée.

Autre débat : l'utilité des traductions médiévales, notamment arabes, pour l'établissement des textes grecs. Une remarque : l'idée (cf. p. 31-32) de corriger $\alpha\tilde{\nu}\xi\eta\sigma\iota\nu$ en $\delta\iota\omega\xi\eta\sigma\iota\nu$ dans *De gen. an.*, II, 6, 744b21-22 sur la foi de la traduction arabe, qui donne *tadbîr*, peut sembler assez difficilement compatible avec le propos général d'Aristote dans le passage en question (il s'agit de la faculté *nutritive*), et philologiquement moins « acceptable » que ne le dit Thillet. Pourquoi ne pas accepter *tadbîr* comme une traduction « molle » d' $\alpha\tilde{\nu}\xi\eta\sigma\iota\nu$, adaptée, précisément, au contexte « économique » du passage : « faire croître » sa maisonnée, pour le maître de maison, n'est-ce pas aussi l'« administrer » ? Thillet note cependant que la traduction de la phrase, « *kamā yaf'alu al-aql hādīhi al-af'āl fi tadbîr al-ašyā' allatī ḥāriq, kadālik*, etc. », « n'est pas clair[e] » (p. 31). On en convient. Hypothèse pour hypothèse, nous proposerons celle-ci ⁽²⁾ : dans « $\kappa\alpha\theta\alpha\pi\epsilon\rho\ o\bar{v}\nu\ e\iota\zeta\ \tau\eta\ \alpha\tilde{\nu}\xi\eta\sigma\iota\nu\ \dot{\circ}\ \theta\bar{u}\rho\alpha\theta\bar{e}\nu\ \tau\alpha\hat{\eta}\tau\alpha\ \pi\omega\iota\epsilon\bar{\eta}\ v\bar{o}\bar{v}\zeta, o\bar{v}\tau\omega\zeta$ », l'article portant sur « *vōv̄z* » dans l'expression « $\dot{\circ}\ \theta\bar{u}\rho\alpha\theta\bar{e}\nu\ v\bar{o}\bar{v}\zeta$ » pourrait avoir été interprété par le traducteur comme un pronom relatif ($\ddot{\circ}$, accentué). On arriverait ainsi à comprendre : de même qu'un intellect fait ces choses pour l' $\alpha\tilde{\nu}\xi\eta\sigma\iota\nu$ (= *tadbîr*) de ce qu'il y a (= *al-ašyā' allatī*) à l'extérieur, etc., ce qui est certes peu grec, mais pourrait être le fait d'un traducteur habitué à penser en une langue sémitique. Loin d'offrir un exemple de version arabe éclairant l'original, le passage en question illustrerait plutôt la propension des traductions arabes à s'en écarter, ce qui fait d'ailleurs tout l'intérêt de la confrontation.

Autres temps, autres traducteurs. L'article de Charles Butterworth intitulé « De la traduction philosophique » (p. 77-83) a de quoi laisser plutôt perplexe. L'éminent savant s'y efforce d'ériger en règle de conduite son expérience personnelle de la traduction d'Averroès. On pourrait adhérer ou non à ce plaidoyer en faveur du littéralisme s'il ne s'agissait que d'une question de goût. Mais affirmer, par exemple (p. 77-78), que « le travail d'un chercheur préparant une édition critique d'un texte ancien », et qui « s'efforce de le traduire », ne diffère en rien de celui d'un disciple ancien d'Averroès, tel Ibn Tibbon « souhaitant traduire ce qu'a écrit son maître » nous paraît tout de même avoir des conséquences qui auraient dû être envisagées explicitement. On aurait pu noter que le comportement herméneutique, ici et là, diffère radicalement : l'exégète médiéval postule nécessairement une « vérité du texte », inhérente au texte, auquel l'interprète peut et doit accéder, tandis que pour le

(1) Sur l'importance de ces phénomènes, on ne citera jamais assez l'article de G. Endress, « Du grec au latin à travers l'arabe : la langue créatrice d'idées dans la terminologie philosophique », in J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen* (Fédération internationale des instituts d'études médiévales. Textes et études du Moyen Âge, 8), Louvain-la-Neuve, 1997, p. 137-163.

(2) Elle nous a été suggérée par M. Stéphane Diebler (ENS, Paris), que nous remercions.

second, il y a un *sens*, dans la construction duquel lui-même est partie prenante et dont l'existence dépend de l'interprète. Le travail du premier et du second diffèrent donc nécessairement au moins en ce que le second est censé pouvoir porter un regard conscient sur sa propre activité d'interprète, inscrite dans un horizon d'interprétation donné. Conséquence, en partie, de la remarque précédente : le sens d'un texte n'est immédiatement accessible que dans un environnement épistémique donné. Un texte d'Averroès est aujourd'hui *illusible*, et le traducteur se doit, d'après nous, de restituer l'intelligibilité du texte plutôt que « le texte » lui-même, ce qui impose en général d'en remodeler profondément la texture, en accord avec les modèles d'intelligibilité présents aux destinataires de la traduction. En somme, l'amalgame de Butterworth entre littéralité et clarté (cf. p. 83) ne nous paraît pas fondé. Suivons donc les préceptes de l'auteur : « ... traduire le même mot de la langue du texte traduit par le même mot de la langue dans laquelle il sera traduit. [...] n'utiliser qu'un seul mot de la langue dans laquelle le texte sera traduit pour chaque mot de la langue dans laquelle il a été composé » (p. 79) ⁽³⁾, en les appliquant à un simple passage du *Kašf*, où Averroès parle des aš'arites, « *allagīna yarā aktarū al-nās al-yawm annahum ahl al-sunna* ». La version « traductologiquement correcte » donnerait : « ceux que la plupart des gens aujourd'hui considèrent comme les adeptes de la Tradition ». Que pourra bien dire cette expression au lecteur non arabisant à qui, en principe, la traduction est destinée, et à la place duquel il faut bien se mettre ? Rien, car elle dépouille de toute épaisseur historique la notion de *sunna*, elle ne laisse pas même entrevoir de quoi il est question en *l'occurrence* : la promotion de la doctrine aš'arite au sein du califat abbasside « sunnite » sous la domination seldjoukide, son impact dans l'Occident musulman almoravide, almohade, etc. Il nous semble que l'on rendrait bien mieux service en traduisant : « les représentants attitrés de l'orthodoxie "sunnite" », ce qui n'est pas du tout littéral ; et cela même exigerait encore une note explicative.

Les commentaires de l'auteur sur les distinctions terminologiques dans les traductions du *Faṣl al-maqāl* ne sont souvent pas plus convaincantes. Par exemple *ma'rifa* et *'ilm*, auxquels il consacre un long développement (p. 80-81). Il est vrai que les deux termes ont des acceptions distinctes, que Butterworth, d'ailleurs, n'explique pas. *'ilm* désigne en général une connaissance plutôt mémorative ou descriptive, ou une science constituée, et *ma'rifa* une connaissance plutôt expérientielle, pour s'en tenir au lexique d'Averroès. En outre, lorsqu'il s'agit de la connaissance divine, c'est toujours *'ilm* qui est employé. Mais ils sont aussi très souvent synonymes. Ainsi, on lit dans la *Paraphrase des Topiques* – un texte édité par Butterworth ! – qu'Averroès reproche aux *mutakallimūn* de croire, à l'instar des gens du commun, qu'ils ont défini un nom lorsqu'ils l'ont remplacé par un autre plus connu, « ainsi quand ils disent du *'ilm* qu'il est la *ma'rifa* » ⁽⁴⁾. Si *ma'rifa* ne pouvait

pas être synonyme de *'ilm*, comment l'amalgame pourrait-il seulement fonctionner ? La confusion des explications de Butterworth tient sans doute pour une part à ce que son texte est traduit... de l'anglais. Par exemple, on ne voit pas bien comment *ahl* ou *nās* pourraient signifier « le peuple » (p. 82), à moins que l'on ait voulu dire par là « people », c'est-à-dire, en français, les *gens*.

Revenons à l'univers de la transmission du savoir, dont la vie philosophique bagdadienne offre l'un des modèles les plus accomplis de tout le Moyen Âge. Comprendre les grands auteurs de la philosophie arabe exige de se reporter à la tradition vivante qui forme leur bien commun. Mais celle-ci est souvent entourée d'obscurité. L'enquête philologique rigoureuse d'Ahmad Hasnawi, « Un élève d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus : Abū 'Amr al-Tabarī » (p. 35-55) dissipe une zone d'ombre dans l'activité philosophique « quotidienne » à Bagdad au X^e siècle en exhument de quelques scholies sur la *Physique* d'Aristote, le *Traité sur les différences* d'Alexandre d'Aphrodise et des sources bibliographiques (Ibn al-Nadīm) la personnalité d'un élève d'Abū Bišr Mattā (m. 940), Abū 'Amr al-Tabarī. Cet obscur sans grade de la philosophie bagdadienne, qui est aussi, rappelons-le, contemporain d'al-Fārābī dont il partage le maître, interroge Mattā sur des questions d'interprétation et rapporte ses réponses à la postérité, qui les consigne par écrit. Il joue donc le double rôle d'interpellant et de transmetteur, et illustre ainsi de façon exemplaire en quoi pouvait consister la pratique vivante de la philosophie dans les cercles bagdadiens.

L'article comporte en appendice (p. 46-51) l'édition et la traduction des scholies où apparaît le personnage, apportant de nombreuses corrections utiles aux éditions de Badawi ⁽⁵⁾. On aimeraient proposer à titre indicatif quelques suggestions à propos de ces textes : p. 48, dans la scholie à propos de *Phys.*, II, 9, 200a15-24, sur l'implication des prémisses dans la conclusion en mathématique et en physique, Abū Bišr affirme, dans la version de Hasnawi, que « l'existence des prémisses nécessite l'existence de la conclusion, mais l'existence de la conclusion ne nécessite

(3) On notera que même Ibn Tibbon, que Butterworth nous recommandait plus haut comme un modèle de déférence servile à l'égard de ses maîtres, n'aurait pu adhérer à la recette proposée ici qu'en désobéissant formellement à l'un de ses maîtres, et même l'un des plus grands, Maimonide, lequel, dans une lettre célèbre qu'il adresse à Samuel en 1199, affirme que « pour traduire, il faut en premier lieu comprendre le sens, puis l'écrire, le commenter et bien l'expliquer dans l'autre langue. Cela ne peut se faire sans changer l'ordre des mots, mettre un seul mot à la place de plusieurs autres autres (et réciproquement) et canceller ou supprimer certains termes » ! Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, p. 83.

(4) Cf. *Talḥīṣ kitāb al-ġadal*, éd. Ch. E. Butterworth et A. M. Haridi, Le Caire, 1979, p. 36.

(5) Pour la *Physique* : *Aristotēlis : al-Tabī'a*, 2 vol., éd. A. Badawi, Le Caire, 1964-65 ; et pour le *Traité sur les différences*, A. Badawi, *Aristū 'inda al-'arab*, Le Caire, 1947.

pas l'existence des prémisses, parce qu'il est possible de conclure à partir d'autres prémisses, à moins que l'on entende par prémisses les prémisses qui ont conduit à cette conclusion et [que l'on entende] que, lorsque la conclusion ne vaut pas, les prémisses ne valent pas», la séquence soulignée par nous traduisant « *mā lam takun al-natiqā, lam takun tilka* ». Les prémisses en général ne sont pas impliquées dans la conclusion alors qu'à l'inverse, tout couple de prémisses en général implique une conclusion. Toute conclusion implique cependant les prémisses *dont elle est la conclusion*, « celles qui ont conduit à cette conclusion », ce pourquoi, si celles-ci n'existaient pas, la conclusion n'existerait pas. Il nous semble donc que Mattā visait ici l'*existence* de la conclusion, non sa validité, et qu'il faudrait traduire plutôt : « ... et [que l'on entende que] si la conclusion n'existe pas, les prémisses n'existeraient pas non plus ».

Nota bene : en bas de la p. 49, il faut lire non *Physique*, II, 2, etc., mais « *Physique*, III, 2, etc ».

Dans la traduction de la glose sur le *Traité sur les différences* (p. 51), l'expression « *tumma 'āda fa-qāla* » pourrait sans doute être traduite par « puis il répliqua » plutôt que « ... il revint et dit ». C'est en effet le sens que cette formule semble avoir dans de nombreuses gloses où sont transmis des échanges entre Abū Bišr Mattā et un contradicteur, notamment par al-Hasan b. Suwār pour l'*Isagoge* de Porphyre⁽⁶⁾. Ladite glose sur Alexandre (p. 50-51) aurait d'ailleurs mérité une analyse que le résumé des thèses, p. 50, nous paraît laisser échapper : pour répondre à l'interrogation d'Abū 'Amr sur la division des genres (comment « animal volatile » et « animal pédestre » peuvent-ils être respectivement divisés par la différence « bipède » *de la même manière* que l'est leur genre supérieur commun, « animal », i. e. d'une division « première », sachant que la différence « bipède » n'appartient pas au « volatile en tant que volatile » ou au « pédestre en tant que pédestre » [mais à l'animal en tant qu'animal] ?), Abū Bišr invoque manifestement la distinction porphyrienne entre différences divisantes (*muqassima*, διαίρετικαί) et constitutives (*muqawima*, συστατικοί). Sa thèse (porphyrienne) paraît être celle-ci : du moment que la différence « bipède » est *divisante* respectivement pour « animal volatile » et « animal pédestre » pris comme genres supérieurs, elle se retrouve dans les sous-genres constituées à partir de la division, i. e. « animal volatile bipède » et « animal pédestre bipède » au titre de différence *constitutive* de chacun des deux sous-genres. Il faut donc traiter « animal volatile » et « animal pédestre » de la même manière que l'on traiterait « animal » (si « bipède » divise « animal », il est *ipso facto* constitutif de tout animal *bipède*), et ce quand bien même « animal volatile » ou « animal pédestre » sont *par ailleurs* des sous-genres de « animal » : ce n'est pas cette différenciation-là qui est en question. L'erreur d'Abū 'Amr serait, en somme, d'avoir amalgamé deux ordres de différenciation, et il nous semble que l'explication de ce passage difficile pourrait être reconsidérée dans ce sens.

La seconde partie s'ouvre par un article de Rémi Brague, intitulé d'après l'expression fameuse de Thomas d'Aquin « *Eorum præclara ingenia* » (p. 87-102). La question posée par Brague est ambitieuse et les réponses apportées sont assez décisives eu égard à l'exiguïté du corpus étudié (al-Fārābī et Maïmonide) : de quelle sorte de « conscience historique » créditer les philosophes du « Moyen Âge » arabe et judaïque ? Et peut-on même parler d'un « Moyen Âge » vécu par la conscience dans des cultures qui n'admettent pas cette notion dans l'articulation de leur histoire culturelle⁽⁷⁾ ? L'attitude des philosophes arabes et juifs témoigne-t-elle pour le moins de la conscience d'un « nouvel âge » de l'histoire, déterminé par la généralisation du fait révélationnel dans le champ de la pensée, et les retombées de cette situation sur le statut de la philosophie ? Les réflexions de Brague débouchent sur un faisceau de constatations qui méritent d'être rassemblées :

- a. 1. Le regard des philosophes sur leur situation dans l'histoire témoigne de la pleine conscience d'une ambiguïté fondamentale.
- a. Il y a une valeur positive à la généralisation de la Révélation dans l'humanité, identifiée comme un fait nouveau dans l'histoire : avoir levé nombre d'errances, d'« obscurités », sans quoi les communautés « seraient encore plus sombres qu'à ces époques-là » (Maïmonide ; p. 96) ; rendu sans objet le traitement dialectique de nombre de questions éthiques qui devaient relever auparavant de la philosophie (par ex. « Le plaisir est-il ou non un bien ? » ; al-Fārābī, p. 95).
- b. Par là même, nécessairement, d'autres « obscurités » sont suscitées ou entretenues, des « opinions reçues », d'ordre essentiellement *politique* (al-Fārābī, p. 95) ; ces obscurités sont « d'autres sortes » (*fī anwā' uhrah*)⁽⁸⁾ (Maïmonide, p. 96) : ce sont « *l'habitude et l'enseignement*, car il n'y a pas de plus grand dommage ni de plus grand obstacle à la perfection humaine que le dommage apporté par la coutume » (p. 98), et Maïmonide feindrait de penser qu'il s'agit là d'un fait nouveau, lié à la généralisation des enseignements révélés, alors même qu'il sait pertinemment que ce n'est pas le cas (cf. p. 98-99).

2. Il s'agirait donc d'une stratégie délibérée, qui revient à opposer l'âge « moderne » à un âge mythique de la philosophie pure, réponse à l'état des lieux mitigé dressé par les médiévaux de leur propre situation historique. C'est au fond la même fonction que remplirait le mythe, entretenu par al-Fārābī, du transport ininterrompu de la philosophie de civilisation en civilisation : la philosophie pérenne se

(6) Cf. p. ex. « *İsāğügi Furfuryüs* », in *Mantiq Aristū*, éd. A. Badawi, Koweit-Beyrouth, 1980, t. 3, p. 1084, n. 3.

(7) Ce que niait S. W. Baron, à propos de Maïmonide (cf. réf. dans l'article, p. 96, n. 44), et que Brague (p. 96 sq.) réfute de manière particulièrement convaincante.

(8) Dans la traduction malheureuse de Munk, que R. Brague cite sans l'amender (p. 96), cette expression est rendue par « de différentes sortes ».

transmet, inaltérée, dans des retours d'aspect cyclique vers les lieux des ses premières origines (cf. p. 91-92). Cette « dénégation de la pertinence du nouveau contexte » (p. 102) est elle aussi une réponse, elle installe les conditions d'une sorte de « dialectique entre prétention à la continuité et conscience d'une rupture » (p. 91), réponse équivoque à la situation équivoque du philosophe médiéval. À lire ces conclusions, on doit songer à un passage du *Kitāb al-ḥurūf* d'al-Fārābī qui les confirme si bien que l'on s'étonne que R. Brague ne l'ait pas invoqué : il s'agit du long texte sur le développement des sciences (9), où al-Fārābī explique la genèse des religions postérieurement à celle des philosophies par la nécessité de généraliser dans l'humanité les grands principes d'un savoir achevé et parfait sous sa forme théorique par Aristote, mais restreint, de ce fait même, au plus petit nombre. Les religions, expressions rhétoriques et politiques d'une science auparavant élaborée par l'activité théorétique, résultent presque naturellement de l'appel d'air créé par le développement des sciences. À l'approfondissement succède l'extension. Dans ce contexte « nouveau », le philosophe n'occupe plus à lui seul le terrain, il évolue dans un environnement majoritaire face auquel il est sommé de se situer. Là encore, le constat est équivoque. Le philosophe ne peut que saluer la promotion générale de l'humanité qui résulte de la diffusion des religions. Mais aussi, il prend acte, non sans nostalgie, de la mort de l'âge de la pure philosophie, qu'il s'évertue alors à se réapproprier, même de manière fantasmée, pour continuer d'exister. C'est de ce travail de *deuil* que surgit, ici, un âge médiéval.

Une rectification : p. 100, la correction proposée pour le passage d'Averroès (Grand Commentaire de *Métaph.*, α, C 14, dans l'expression « *asbāb 'ālima bi-umūr lā nihāya la-hā*, etc. » (10), « 'ālima » remplacé par « 'āliya », suivant la leçon des mss. B et k de Bouyges), et la traduction : « des causes supérieures pour une infinité de choses, etc. » sont impossibles grammaticalement, car il faudrait alors la proposition *l/-* et non *bi-*. Et rien n'interdit de comprendre, suivant la leçon retenue par Bouyges : « des causes comprenant ('ālima bi-) une infinité de choses, et qu'il en procède (*taṣduru 'an-hā*) des choses dont l'existence est infinie. »

On lira avec intérêt l'article de Charles Généquand, « La mémoire de l'âme : Porphyre et la *Théologie d'Aristote* » (p. 103-113), pour l'éclairage qu'il apporte sur un texte quasiment non étudié, la *maqāla* sur l'âme attribuée à Porphyre. Hormis l'étude de W. Kutsch, l'éditeur du texte, et de quelques remarques de Davidson (11), qui ne semble pas vraiment en avoir aperçu l'importance, on ne connaît pas de travaux sur ce texte. Celui-ci est décisif pour comprendre les conséquences sur la pensée arabe des tensions doctrinales, dans l'Antiquité, autour de la « mémoire de l'âme », discussion qui trouve finalement son origine dans un énoncé d'Aristote, *De an.*, III, 430a24-25, affirmant que « nous ne nous souvenons pas » après la mort parce que

seul l'intellect agent est immortel et séparé et les facultés corporelles de l'âme, corruptibles. Fait remarquable, dans la *maqāla* porphyrienne, dont le début glose le *De anima*, on explique ainsi l'idée du non souvenir : « nous ne nous souvenons pas du monde intelligible alors même que se trouve en nous l'intellect qui en provient, etc. » (p. 103). À rebours de toute la tradition péripatéticienne, le néo-platonicien interprète ici le non souvenir comme celui de l'âme de l'homme vivant vis-à-vis du monde intelligible d'où elle tire son origine, non celui de l'homme après la mort. La cause du non souvenir est la chute de l'âme, qui occasionne une coupure *radicale* avec le monde d'en haut. L'activité discursive, à laquelle est réduite l'intellect humain dans sa condition terrestre, ne présente aucune commune mesure avec l'activité de l'intellect pur toujours en acte. Cette conception de l'existence humaine comme oubli dû à la « souillure » par la matière, dont Généquand (cf. p. 107 ; 109) relève les pendants dans plusieurs textes grecs de Porphyre ainsi que dans l'*Épître* du Šayh al-Yūnāni éditée par F. Rosenthal (12), reflète la réaction du néo-platonisme post-plotinien, nourri d'influences gnoses et hermétistes, contre certains enseignements des *Ennéades* (IV, 3, 25-32 ; IV, 4, 1-17), représentés aux philosophes musulmans dans la *Théologie d'Aristote*, qui insistent au contraire sur la possibilité de la *réminiscence*, dans une « remontée » introspective dans cette vie même, alors qu'il s'agit plutôt pour les autres « d'une ascension cosmique qui prend après la mort physique et la séparation de l'âme et du corps » (p. 110). À l'inverse, l'idée d'un souvenir *après* la mort, souvenir de la vie terrestre, est parfaitement étrangère au plotinisme, pour qui toute mémoire est un effet de l'activité discursive (διάνοια) : l'âme n'a plus *besoin* de se souvenir dans le monde intelligible ; alors qu'elle est concevable dans le « porphyrisme » gnosétisant (cf. p. 109), même si l'âme préfère alors s'en détourner. Généquand montre même (p. 108), à partir d'une analyse approfondie des termes, que certains passages de la *maqāla* de Porphyre sont une réfutation en règle du deuxième chapitre de la *Théologie d'Aristote*, donc d'*Ennéades*, IV. Voilà un fait qui, pour peu que l'attribution du texte à Porphyre soit justifiée, mériterait d'être versé au dossier des relations tumultueuses entre Plotin et son disciple (13).

Que ce Porphyre arabe ait été plus ou moins réécrit lors de son passage à la langue d'accueil importe moins, au fond, que l'influence qu'il aura pu exercer sur la

(9) Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1970, p. 131-157.

(10) Éd. Bouyges, 3^e édition, vol. 1, p. 44, I. 10-11.

(11) Cf. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*, New York-Oxford, 1992, p. 9, 28, 43 et *passim*.

(12) À propos de ce texte, Généquand (p. 109, n. 26) note que la traduction de Rosenthal (« Ash-Shaykh al-Yūnāni and the arabic Plotinus source », in *Orientalia, N.S.*, 24, 1955, p. 42-66, est « souvent sujette à caution »).

(13) Cf. notamment, sur ce point, R. Goulet, « Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre », *Hermes*, 110 (1982), p. 443-457.

philosophie musulmane. Généquand n'aborde pas la question, mais on ne peut qu'être frappé par la similitude avec nombre de thèses eschatologiques d'Avicenne. Dans le contexte musulman, une théorie permettant de sauver la conception substantialiste de l'âme personnelle avait toute les chances de prendre le pas sur l'intellectualisme impersonnel de la *Théologie d'Aristote* (14). Il y aurait lieu d'étudier la filiation pouvant exister entre ce Porphyre arabe et les thèses d'Avicenne soutenant que l'âme garde souvenir de son expérience terrestre ; que l'union avec l'intellect n'est parfaite qu'après la mort, etc. Jean Michot (15) avait d'ailleurs déjà remarqué l'origine porphyrienne de l'idée d'une purification dans les corps célestes de l'âme proposée par Avicenne dans la *Métaphysique du Šifā'* et d'autres textes, notamment *al-Mabda' wa-l-ma'ād* (16). Il est vrai que dans toute son œuvre, Avicenne ne cite qu'une seule fois nommément ce texte de Porphyre, dans le *Livre de l'âme du Šifā'* (17), et pour le critiquer. Mais la critique en question porte sur une tout autre question, l'unité de l'intellect et de l'intelligible (*al-'aql wa-al-ma'qūl*), thèse qu'Avicenne a d'ailleurs lui-même soutenue dans sa jeunesse (18). Rien n'empêche de penser que la *maqāla* de Porphyre ait pu exercer une influence profonde sur la doctrine d'Avicenne.

Signalons enfin une hypothèse séduisante de Généquand (p. 112) sur l'origine de ce texte : il s'agirait d'un fragment de l'œuvre perdue de Porphyre sur l'harmonie des philosophies de Platon et d'Aristote, qui devait contenir de nombreuses citations et analyses de textes, ce qui est exactement le cas de cette *maqāla*.

Maroun Aouad livre ici une partie des résultats de son travail sur la réception arabe de la *Rhétorique* d'Aristote dans un article intitulé « Définition par Averroès du concept de "point de vue immédiat" dans le *Commentaire Moyen de la Rhétorique* » (p. 115-130). Travail important, non seulement parce qu'il parvient à cerner un concept définissant la prémissse rhétorique chez le logicien arabe, le « point de vue immédiat » (*bādī' al-ra'y*, ou *bādī al-ra'y*), mais aussi parce que la méthodologie employée est un modèle du genre, qui permet de décrire avec des outils précis l'activité créatrice du commentateur. Aouad propose à cette fin une liste d'« objectifs exégétiques » qui guident la démarche de l'auteur de la « paraphrase » (cf. p. 123), illustrant enfin concrètement l'opération par laquelle la nouveauté philosophique surgit de la continuité de la tradition par l'acte même d'*expliciter* le texte-source.

L'étude porte sur la paraphrase d'Aristote, *Rhétorique*, II, 1400a5-14, où est proposé, parmi les *lieux* pouvant servir d'exemples rhétoriques, le cas de la chose « incroyable mais vraie », dont justement le fait qu'elle soit « incroyable » assoit la persuasivité, pourvu que le rhéteur montre qu'elle est vraie (les lois ont besoin d'une loi pour les corriger, comme le poisson a besoin de sel pour être consommé, bien qu'il soit issu du milieu marin). Un premier fait attire l'attention : la dislocation des unités syntaxiques dans le

passage du grec à l'arabe, et leur redistribution en un énoncé peut-être moins clair, mais de ce fait même plus « ouvert » que l'original. Le texte d'Aristote (1400a5 *sq.*) : « Un autre lieu est tiré des choses que l'on pense être arrivées, *mais* qui sont incroyables, parce que l'on n'aurait pas pensé cela si elles n'étaient arrivées ou n'étaient sur le point d'arriver » (p. 120) s'entend en arabe : « Une autre sorte : il faut que les propos proviennent des choses qui sont objet d'opinion et de point de vue. *Quant aux choses* dont on n'est pas convaincu, elles ne sont pas du tout vérifiables à moins qu'elles n'aient lieu peu de temps après. » (p. 121). Alors qu'il y a en grec une proposition, qui porte sur les choses vraies (= « que l'on pense être arrivées », [ἐκ] τῶν δοκούτων μὲν γίγνεσθαι [a.]) *mais* qui sont incroyables (ἀπίστων δέ [b.]) ; la version arabe amène à distinguer <1> ce qui est « objet d'opinion et de point de vue » (= a.) ; et d'autre part <2> « les choses dont on n'est pas convaincu » (= b.). Notons que la cause de cette redistribution n'est sans doute autre qu'une interprétation fautive de la valeur du balancement entre *μὲν* et *δέ* dans le grec. Mais c'est dans cette brèche que pourra s'engouffrer l'interprète, mû en outre par un souci absent de l'horizon d'Aristote, un « objectif exégétique » propre qui va déterminer l'interprétation de façon décisive : la *Rhétorique* faisant pour lui partie de l'*Organon*, il se doit de définir la « prémissse » du *syllogisme* dialectique aussi strictement que celle du syllogisme apodictique, dialectique, etc. La notion d'opinion admise selon le « point de vue immédiat » apparaît dans le *Commentaire Moyen* d'Averroès pour faire pendant au 2. qui émerge de la traduction arabe, ce dont « on n'est pas convaincu [d'emblée] », mais à quoi l'on peut assentir *peu de temps après* [sa mention] (*min qurb*). Le bouleversement textuel débouche ainsi sur ce qui est pour Averroès la *définition* de la prémissse rhétorique : ce qui est est soit immédiatement, soit quasi immédiatement reçu comme vrai par l'auditeur.

On regrettera que l'article d'Otto Rudolph (« Ibn Sinā et le *kalām* », p. 131-136) ne soit que le texte, non annoté, de sa communication orale. D'autant que le sujet abordé, la relation entre la philosophie avicennienne et le *kalām*, ne se prête guère à un traitement trop général. L'impact de la philosophie avicennienne sur le *kalām* aš'arite « rénové » (al-Ğuwayni) et ensuite, plus profondément, sur

(14) Ce qui ne revient pas, évidemment, à dénier le bien fondé de travaux comme ceux de Pinès ou de Thillet, qui soutiennent l'influence porphyrienne sur certains passages de la *Théologie d'Aristote*.

(15) Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne, le retour à Dieu et l'imagination*, Louvain, 1986, p. 75-76.

(16) Cf. Ibn Sinā, *al-Mabda' wa-al-ma'ād*, éd. 'A. Nurāni, Téhéran, 1363 h. s./1984, p. 114-115.

(17) Cf. Davidson, *op. cit.*, p. 9, n. 14.

(18) Cf. là-dessus, H. Corbin (introd., trad. et notes), Mollā Sadrā Shirāzi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Téhéran-Paris, 1982, p. 185, n. 71.

l'aš'arisme « tardif » (*Fahr al-din al-Rāzī*) est un thème bien connu, et traité au moins depuis L. Gardet (19). Rien de très neuf, donc, de ce côté-là. En revanche, Rudolph s'attache aussi à relever, en amont cette fois, des influences possibles de la doctrine du *kalām* sur le philosophe iranien. La thèse est que que la preuve avicennienne de l'existence de Dieu « ne s'explique pas dans le cadre aristotélicien », mais épouse formellement le modèle de la démonstration des *mutakallimūn* fondée sur l'existence de la substance et des accidents, tous deux adventices et par conséquent tributaires d'un aventeur. C'est de même, estime Rudolph, qu'Avicenne pose d'abord l'évidence immédiate de l'être et de sa division en *possible* et *nécessaire*, pour conclure qu'aucune série causale de possibles ne saurait être soi-même sa cause, et qu'elle doit remonter à une cause nécessaire. Le seul déplacement aurait consisté à convertir la primauté temporelle de l'Éternel sur l'aventrice en la primauté ontologique du nécessaire sur le possible. Le parallèle nous semble moins évident que ne veut le penser Rudolph. L'influence aš'arite explique-t-elle, au fond, le sens de la démarche avicennienne ? Il nous semble plutôt que celle-ci est conduite par un souci, irréductible à des influences externes, d'approfondir les données de la *Métaphysique* d'Aristote de sorte à assurer définitivement la fondation de la science de l'être en tant qu'être. Il n'est pas exact que, comme l'affirme Rudolph, Avicenne ne reprend pas « l'argument d'Aristote qui déduit de l'existence des mouvements l'existence d'un premier moteur » (p. 133). Au contraire, Avicenne l'expose dans plusieurs textes, dont *al-Mabda' wa-al-ma'ād* (20). Mais il le fait *en second lieu*, après avoir exposé sa propre démonstration, qu'il considère comme supérieure et qu'il qualifie de « plus fiable et plus semblable à la démonstration » (*awṭaq wa-aśbah bi-al-burhān*) que celle d'Aristote et des péripatéticiens, qualifiée de *ṭarīq al-istiqlāl*. Qu'est-ce à dire ? L'opposition roule ici autour de la distinction entre « *burhān* » et « *dalil* », autrement dit « *burhān li-anna* », ce qui fait connaître l'existence d'un chose par sa cause, et « *burhān anna* », ce qui fait connaître la chose par ses effets. Que la preuve avicennienne ne soit pas à proprement parler un *burhān li-anna*, cela se conçoit puisque l'Être nécessaire est précisément ce qui n'a pas de cause. Et qu'elle soit plus probante que le simple *dalil* se conçoit aussi, puisque contrairement à l'argument du premier moteur, elle établit l'existence du principe premier non par l'une de ses activités (mouvoir), mais par ce qui touche à son *être*. Cependant, Avicenne aperçoit aussi le parallèle entre sa démonstration et l'argument aristotélicien sur l'impossibilité de l'infinitude des séries causales (Aristote, *Métaphys. α*, II, 994a1 sq.), qu'il expose d'ailleurs tel quel dans la *Métaphysique du Šifā'* (21), et sur laquelle est modelée la démonstration de l'existence de l'Être nécessaire par le fait qu'une infinité de possibles ne saurait se causer elle-même. La démonstration avicennienne ne démontre rien d'autre pour la cause

de l'*être* que ce qu'entendait démontrer Aristote pour les quatre causes : il ne saurait y avoir de régression à l'infini dans l'ordre des causes, sans quoi la causalité même serait impossible. Et la cause de l'*être* est ce qui est le plus éminemment *Être*, dans la mesure où le principe est toujours sur un mode plus éminent que ce qui en dérive, comme le feu est plus éminemment « chaud » que ce qu'il chauffe, toujours suivant *Métaph.*, α, I. De ce point de vue, la démonstration d'Avicenne peut être regardée comme purement « péripatéticienne », sinon aristotélicienne, la cause agente - *cause de l'être* recouvrant, à la suite de la tradition syncrétiste tardo-antique accréditée dans la tradition arabe médiévale par al-Kindi, *les principes-causes premières*, matérielle, formelle, etc. (22)

On a donc autant plus de mal à suivre O. Rudolph dans son amalgame entre *possible* et *nécessaire* chez Avicenne, et *adventice* et *éternel* dans le *kalām* (p. 133), traduisant chacun « une même conviction, à savoir l'idée que la dichotomie fondamentale est celle qui sépare le contingent de celui qui subsiste [...], le créé et le Créateur », dichotomie en faveur de laquelle Avicenne aurait négligé « d'autres dimensions traditionnelles dans la philosophie, comme celle qui existe entre l'intellectuel et le sensible... » (*ibid.*) (23). Outre que cette « dichotomie » constitue le bien commun des traditions religieuses et philosophiques au moins depuis Porphyre, on notera aussi, sans pouvoir le détailler ici, que la notion avicennienne de « nécessaire » quant à l'*être* (*wāġib al-wuġūd*) trouve incontestablement un ancrage dans la version arabe d'Eustathe de la *Métaphysique* d'Aristote, α, 993b26-28 (24), et également, pour la dimension logico-ontologique de la distinction entre « nécessaire » et « possible », dans la lecture par Avicenne du *De interpretatione* et des *Seconds Analytiques* (25). Est-il nécessaire de postuler une influence du *kalām* pour expliquer qu'Avicenne ait voulu démontrer Dieu par la distinction entre l'*être* nécessaire et l'*être* possible, alors que cette démarche se conçoit dans le cadre d'un souci philosophique proprement avicennien : la redéfinition unifiante de la

(19) Cf. par ex. L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 3^e édition (1981) (1948), p. 153-169.

(20) Cf. *op. cit.*, p. 34-43.

(21) VIII, 1, éd. Qanawāti-Zayid, Le Caire, 1380 h./1960, repr. Qom, 1404 h. I., p. 337-341.

(22) Cf., là-dessus, C. d'Ancona, « Al-Kindi on the Subject-Matter of the First Philosophy », in *Miscellanea mediaevalia*, 26 (1998), p. 841-855 ; en part. p. 849-851.

(23) Sur ce dernier point, on objectera que l'intellectualité fait partie, pour Avicenne, des caractères essentiels de l'*être* nécessaire en tant qu'il est nécessaire. Cela ne paraît nullement avoir été « négligé ».

(24) Donnée sous la version principale d'Ishāq b. Hunayn utilisée comme *textus* pour le commentaire de α par Averroès, dans Ibn Ruṣd, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabi'iyyat*, éd. M. Bouyges, *op. cit.*, vol. 1, p. 13.

(25) Cf. Ibn Sinā, *al-Šifā'*, *al-Manṭiq* 3-*al-İbāra*, éd. M. M. al-Hudayrī, Le Caire, s. d., repr. Qom, 1404 h. I. ; et également *al-Šifā'*, *al-Manṭiq* 4-*al-Qiyās*, éd. S. Zāyid, Le Caire, 1383 h./1964, repr. Qom, 1404 h. I., p. 162-164.

métaphysique comme étant *premièrement* la « science de l'être en tant qu'être », dont dérivent les autres « objets » de la métaphysique : fonder les axiomes des sciences, etc., et, évidemment, prouver Dieu ? Que cette preuve repose sur la division *première* de l'être en possible et nécessaire est aussi et surtout une conséquence de la *décision* avicennienne d'entrer dans la métaphysique par l'ontologie.

Comme O. Rudolph le suggère lui-même (p. 134), la remarque d'Averroès (dans le *Tahāfut*) disant qu'Avicenne avait « emprunté cette démonstration aux *mutakallimūn* » n'y est sans doute pas pour rien dans l'idée reçue d'un Avicenne « contaminé » par le *kalām*. Mais il faut rappeler que l'affirmation d'Averroès s'inscrit dans un contexte *polémique*, comme il ressort clairement d'un autre passage du *Kaṣf 'an manāhiq al-adilla* (26), où Averroès explicite le sens de sa critique : la distinction entre l'Être nécessaire et le contingent y apparaît comme une compromission verbale inutile d'Avicenne avec l'adversaire, là où Averroès eût voulu que l'existence de l'univers fût dite pleinement nécessaire, ce qu'elle est à l'évidence pour Avicenne selon Averroès même, puisque ce « possible » par soi avicennien serait ce dont l'existence serait supprimée si l'on supprimait l'Être nécessaire, dont la suppression est elle-même, par définition, impossible. Cela ne suffit pas vraiment à dénoncer une filiation, même si Averroès, sur le mode polémique, le formule en effet de cette manière.

L'article de Pierre Lory (« Avicenne et le soufisme », p. 137-144) reprend un dossier ouvert par Massignon en 1952 (27). Il s'agit de la *Risāla nayrūziyya*, dédiée par Avicenne à un prince bouyide à l'occasion du Nouvel An iranien, et consacrée aux fameuses « lettres ouvrantes » (*fawātiḥ*) du Coran. Alors que Massignon rapportait ce texte à des antécédents ismaélites, P. Lory réfute cette filiation de manière décisive (p. 140-141). S'il y a un point commun, l'identification des premières lettres de l'alphabet arabe à des « niveaux de l'être », la différence de visée, ici et là, est par trop flagrante : eschatologique et politique du côté ismaélien, purement métaphysique chez Avicenne. Les neuf premières lettres de l'alphabet sont affectées chacune d'une signification ontologique et d'une valeur numérique renvoyant au rang de prééminence de l'entité ontologique qu'elles désignent (cf. p. 139). Les combinaisons de « lettres isolées » en tête des sourates sont ainsi converties, à l'aide d'une arithmétique élémentaire recourant à l'addition et à la multiplication, en des propositions à caractère métaphysique qui formulent « exotériquement » la signification cachée des combinaisons. P. Lory (p. 142-143) suggère une parenté beaucoup plus probante – et directe – que celle de Massignon entre ces spéculations et la tradition de la science des lettres développée dans le soufisme sunnite, avec notamment Sahl Tustari, Tirmidī et Ibn Masarra. Ici et là, c'est un même principe explicatif qui semble rendre compte du phénomène des « lettres isolées » : « elles désignent des

niveaux de l'Être qui se rapprochent trop de l'Un pour être traduites par le lexique ordinaire » (p. 142).

Reste à s'interroger, comme le fait P. Lory en conclusion (p. 143-144), sur la situation de cette Épître si peu avicennienne dans l'œuvre d'Avicenne. Avicenne a-t-il pu assumer personnellement les thèses soutenues dans ce texte et nulle part ailleurs dans son œuvre ? Il nous semble que l'idée de « science des lettres » est épistémiquement étrangère à Avicenne. Peut-elle se passer d'une conception spécifiquement mystique de l'identité de la Création et de la Révélation, de l'analogie entre le Livre et l'univers, où les « lettres », procédures d'un *logos* « personnel » à *la fois* démiurgique et révélant (par ex. le « *kun* » engendrant la « musique des sphères », prototype des sons chez les *Ihwān al-ṣafā* ; le « souffle divin » chez Ibn 'Arabi) acquièrent la valeur primordiale qui leur confère une fonction de signes, de traces, de l'intention vraie enfouie par le Créateur dans le Livre ? On le sait, une telle relation entre émanation et Révélation n'appartient pas à la cosmologie d'Avicenne. On peut sans doute imaginer, en principe, de fonder philosophiquement une « science des lettres » d'une autre manière, mais on n'a pas le témoignage qu'Avicenne l'ait jamais fait. Dès lors, on peut être aussi en droit de considérer un tel texte comme un ouvrage de circonstance, destiné ni plus ni moins, à faire plaisir à un dédicataire princier peu sensible aux charmes de la métaphysique d'Aristote mais curieux de sciences mystiques, en un temps où le bon plaisir des princes ne compte pas pour rien. Cela n'exclut pas que, comme le dit P. Lory, une telle rêverie ait pu être « stimulante » pour l'esprit d'Avicenne, mais pourquoi ne pas admettre que cette stimulation n'ait été ni plus ni moins que ludique ?

Muhsin Mahdi (« Remarks on al-Rāzī's Principles », p. 145-153) offre un magistral exposé d'ensemble de la doctrine de ce « libre penseur » néo-platonicien (et non point « naturaliste » comme l'en accusa une postérité d'obéissance péripatéticienne « consensuelle ») que fut Abū Bakr al-Rāzī. Les explications de M. Mahdi s'appuient principalement sur la *Médecine spirituelle* (*al-Tibb al-rūḥāni*) (28), l'ouvrage le plus conséquent d'entre les œuvres préservées du philosophe, et n'aboutissent pas à des conclusions vraiment neuves par rapport aux écrits antérieurs – c'est-à-dire, à notre connaissance, ceux de P. Kraus lui-même et plus récemment de M. Fakhry (29) –, notamment pour la vacuité de l'espace (p. 146) et les « cinq principes éternels » (p. 147), lointains dérivés de ceux de Platon dans le *Sophiste*. Ce n'est d'ailleurs pas le but. Le mérite de l'article est de mettre

(26) Cf. Ibn Rushd, *al-Kashf 'an manāhiq al-adilla*, éd. M. Ḥanafī, Beyrouth, 1998, p. 114, § 56.

(27) Réf. dans l'article, p. 140, n. 7.

(28) Édité par P. Kraus in Abū Bakr Muḥammad al-Rāzī, *al-Rasā'il al-falsafīyya*, Le Caire, 1939.

(29) Cf. M. Fakhry, « A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology », in *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), p. 15-22.

le néo-platonisme atypique d'al-Rāzī en parallèle avec ses formes concurrentes et à peu près contemporaines, le néo-platonisme ismaélien (p. 152-153) et le néo-platonisme « kindien », étroitement connecté à la *Théologie d'Aristote*. M. Mahdi arrive ainsi à pointer ce qui est sans doute la problématique fondamentale d'al-Rāzī, le statut du mal dans le monde. C'est aux apories de l'optimisme intellectualiste d'al-Kindī (l'âme réintègre son origine intellectuelle par la contemplation) et de la doctrine de l'omnipotence divine des théologiens musulmans (Dieu est auteur du bien et du mal) qu'entend répondre cette doctrine qui identifie l'âme universelle comme l'hypostase où se joue irrémédiablement le départage entre le « Bien pur » Intellect et le mal mondain. Ce n'est pas dans la matière (gnosticisme) que réside le mal, mais dans l'âme irrémédiablement ignorante dans son principe et sa nature. Le monde propre de l'âme reste celui de l'ignorance. Le Bien intellectuel n'a pas l'intention d'engendrer le mal qui résulte de la compénétration de l'âme avec la matière, il est l'agent involontaire de ce que l'âme émanée de lui opère de par sa propre nature, tel un homme lâchant une vesse : le monde comme « pet de Dieu » ! La seule perspective eschatologique envisageable réside vraisemblablement dans le retour à la séparation primordiale des principes éternels au terme d'un vaste cycle cosmique, non dans l'« union » avec l'Intellect. La confrontation qu'opère M. Mahdi entre al-Rāzī et la tradition ismaélienne (p. 153), qui le précède de beaucoup et se servira de lui ultérieurement, n'est pas moins éclairante. L'ismaélisme conserve des vestiges d'un néo-platonisme ancien en ce qu'il situe l'Un au-delà de l'Intellect, mais il en élimine la notion de « flux » émanateur à l'origine de l'Intellect pour situer celle-ci dans le « Commandement » (*amr*) primordial instaurateur de l'être. Cette conception tranche nettement avec la notion d'Intellect identique à l'Un et source de l'émanation du monde à l'œuvre chez al-Rāzī. Le néo-platonisme d'al-Rāzī apparaît de cette façon comme une voix singulière, distincte du néo-platonisme « consensuel » qui devait faire école à la suite d'al-Kindī en clamant toujours plus fort l'« accord » de Platon avec Aristote ; et distincte de l'ismaélisme par son refus de tout ancrage confessionnel. Cette singularité explique sans doute en partie qu'al-Rāzī ait été si vite relégué dans l'Enfer de la *zandaqa*.

Abdelali Elamrani-Jamal (« Ibn al-Sid al-Baṭalyūsi et l'enseignement d'al-Fārābi », p. 155-164) revient sur un personnage qu'il a déjà éminemment contribué à faire connaître (30), le grammairien juriste philosophe andalou al-Baṭalyūsi (m. 1127). La présente étude utilise l'œuvre de ce personnage pour mesurer l'influence sur la culture andalouse de la pensée d'al-Fārābi en ces temps antérieurs à l'épanouissement de la grande philosophie systématique des générations suivantes. Cette influence s'exerce dans le domaine de la grammaire, du commentaire poétique (commentaire du *Saqt al-zand* d'al-Ma'arri), mais c'est sans doute pour traiter la question du rapport entre Loi religieuse

et philosophie qu'al-Baṭalyūsi recourt le plus à al-Fārābi. À ce propos, A. Elamrani donne en appendice (p. 162-164), pour l'analyser, une nouvelle traduction d'un texte tiré du *Kitāb al-Masā'il*, où al-Baṭalyūsi soutient face à son contradicteur plusieurs thèses manifestement puisées dans la lecture d'al-Fārābi (cf. p. 160) : l'identité de but de la philosophie et de la Religion, rapportée par al-Fārābi à « Platon et Aristote » ; leur identité d'objet, atteignable par des méthodes de représentation différentes, la démonstration et la certitude d'une part, l'imitation par les images de l'autre. On a là une source importante pour les thèses que soutiendra plus tard Averroès dans le *Faṣl al-maqāl*. L'apport propre d'Averroès consistera à fonder *juridiquement* des idées communément répandues dans la culture intellectuelle andalouse. La construction du texte d'al-Baṭalyūsi, dialogue à propos de l'impiété présumée d'un « philosophe » entre l'auteur et un contradicteur qui, sans doute, est amené à réviser son opinion, nous suggère un rapprochement possible avec l'« adaptation » juive du *Faṣl al-maqāl*, l'*« Épître du dialogue »* de Shemtov ibn Falāqera (31). Là aussi, l'homme de religion qui fulmine initialement contre l'impiété des philosophes se range finalement à l'opinion de son contradicteur « éclairé » après avoir entendu ses arguments. Pourrait-on voir dans le texte d'al-Baṭalyūsi un précédent de l'*Épître du dialogue* ?

M. Geoffroy
CNRS

(30) Dans A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, 1983.

(31) Traduction latine de la Renaissance éditée par G. Dahan, « *Epistola dialogi*. Une traduction latine de l'*Igeret ha-vikuah* de Shemtov ibn Falāqera. Étude et traduction », in *Sefarad*, 39 (1979), p. 1-112.