



Ouvrage d'astronomie, Paris, 1844 © IMA/Ph. Maillard
 Les travaux d'astronomie des scientifiques arabes ont suscité un grand nombre de commentaires de la part des érudits européens dès le XII^e siècle et ils se retrouvent dans ce *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes* par le français Louis-Amélie Sédillot en 1844.

TRADUIRE ET TRANSMETTRE : LA TRADUCTION COMME MOYEN DE DIFFUSION DU SAVOIR

LE SAVOIR S'EST DÉVELOPPÉ DURANT LE MOYEN-ÂGE ARABE GRÂCE À LA TRADUCTION D'OUVRAGES GRECS. C'EST AINSI QU'AUX SCIENCES DE LA TRADITION PROPHÉTIQUE ET DE L'EXÉGÈSE RELIGIEUSE SE SONT AJOUTÉES LES SCIENCES PROFANES À LA TÊTE DESQUELLES SE TROUVE LA PHILOSOPHIE, ENTENDUE COMME UNE CONNAISSANCE RÉFLÉCHIE DES CHOSES. LA MÉDECINE ET LA LOGIQUE ONT ÉTÉ LES DEUX CHAMPS QUI ONT LE PLUS BÉNÉFICIÉ DE L'ARRIVÉE DES TEXTES GRECS EN MILIEU ARABO-MUSULMAN. LA TRADUCTION FUT NON SEULEMENT UNE INTRODUCTION À MIEUX COMPRENDRE LES AUTRES CIVILISATIONS ET À ACCROÎTRE LE CHAMP DES SIGNIFICATIONS, MAIS AUSSI LE MOYEN LE PLUS EFFICACE POUR ENRICHIR LA LANGUE ARABE. AUJOURD'HUI ENCORE, SEULE LA TRADUCTION PERMETTRA AUX PAYS ARABO-MUSULMANS DE PARTAGER LE SAVOIR PRODUIT AILLEURS.

LA MAISON DE LA SAGESSE DE BAGDAD : UN CENTRE DE TRADUCTION

La langue arabe est durant le Moyen-Âge le médium de la transmission du savoir scientifique. La langue arabe s'est enrichie petit à petit par les traductions effectuées à partir du syriaque, plus rarement à partir du grec directement.

Comme le soulignent Danielle Jacquart et Françoise Micheau dans *La médecine arabe et l'Occident médiéval* : « Langue de la poésie bédouine, langue de la Tradition et du droit, langue de l'administration, l'arabe manquait d'une terminologie scientifique précise. L'élaboration de versions arabes, fidèles et rigoureuses, a contribué à fixer un vocabulaire jusque-là défectueux »¹.

Le mouvement de traduction de la philosophie grecque au milieu du IX^e siècle est lancé par le calife Al Ma'mun (833). Le doxographe Al Nadîm dans son *Kitab al fihrist*, datant de la fin X^e siècle nous parle d'un rêve qu'aurait fait ce calife :

« Le calife Ma'mun vit en songe un homme au teint clair coloré de rouge, au front large; ses sourcils se rejoignaient; il avait la tête chauve et les yeux bleu foncé, ses manières étaient affables; il était assis dans la chaire. J'étais, dit Al Ma'mun, tout contre lui et j'en fus rempli de crainte. Je lui demandai: « Qui es-tu ? » Il me répondit: « Je suis Aristote ». Cela me réjouit et je lui dis: « Ô sage, je vais te questionner ». Il me dit: « Questionne ». Je lui dis: « Qu'est-ce que le bien ? »

Il me répondit: «Ce qui est bien selon la raison». Je lui dis: «et après?» Il répondit: «Ce qui est bien selon la révélation». Je lui dis: «et après?» il me répondit: «Ce qui est bien aux yeux de tous». Je lui dis: «et après», Il me répondit: «après il n'y a pas d'après»².

Ce rêve inaugura la grande période de traduction des œuvres grecques vers l'arabe, par un passage souvent par le syriaque. Une maison de la sagesse (*Bait al hikma*) est créée à cet effet: «Al Ma'mûn n'a sans doute pas fondé cette vaste bibliothèque, mais a donné une forte impulsion aux activités qui s'y rattachaient.(...) Lieu de consultation, de copie, de rencontre, le *Bait al hikma* assure la diffusion du savoir antique. Aristote, Platon, Hippocrate, Gallien, Ptolémée, Dioscoride, Euclide, tous les grands noms de la philosophie et de la science grecque sont désormais introduits en terre d'Islam»³.

C'est là le signe d'une volonté politique de donner à la philosophie grecque une véritable place dans la culture arabo-musulmane. Cette volonté ne s'est pas toujours exprimée de façon constante, elle a néanmoins permis la découverte et la transformation d'une culture par une autre.

Al Tawhidi, grand homme de lettres du X^e siècle, nous restitue le climat de ces traductions menées à Bagdad. Il a étudié la grammaire et la loi chaf'ite à Bagdad ainsi que la philosophie. Son livre *Plaisir et convivialité* est considéré comme les Mille et Une Nuits philosophiques. Une de ces nuits est célèbre par la mise en scène d'une discussion vive entre le grammairien Al Sirafi (893-979), sceptique à l'égard de l'universalité de la logique aristotélicienne, et le logicien Abu Bishr Matta (870-940), partisan de cette universalité. Les *Catégories* d'Aristote sont-elles de simples codifications de la langue grecque ou bien sont-elles désignatives de notions universelles? L'enjeu est celui de la pertinence de la traduction: faut-il ou non favoriser la traduction des œuvres grecques? Si les *Catégories* d'Aristote sont les schèmes mêmes de la pensée, alors il convient de les restituer dans la langue arabe. C'est le point de vue du logicien Abu Bishr Matta.

Al Fârâbî, tout à fait aligné sur les positions d'Abu Bishr Matta, construit toute l'argumentation de son *Livre de la religion* à partir d'une méthodologie inspirée des dix catégories aristotéliciennes: il s'agit de savoir ce qui est approprié à un temps et à une contrée déterminés, selon quel type d'action (vertueuse), par quelle substance individuelle (le gouvernant vertueux), dans ce qui se répartit qualitativement et quantitativement (la réglementation des actions) et dans la relation (de groupe), grâce aux possessions (avoir) qui évitent aux habitants d'être des patients (passion) instrumentalisés de l'action politique.

C'est en 932 qu'eut lieu le débat, en présence du vizir Ibn al Furât, entre Abû bishr Matta Ibn Yunus, déjà bien vieux, et Al Sîrâfî (893-979), tout jeune encore, retranscrit par Al Tawhidi dans la huitième nuit de son livre, *Plaisir et convivialité*. Ce livre par son titre même évoque les passages de *l'Éthique à Nicomaque* (1174b23) où il est dit que les activités humaines sont accompagnées de plaisir. L'enjeu est la remise en cause de l'autorité d'Aristote, devenu un philosophe trop académique, et la volonté partagée par Al Sirafi et Al Tawhidi d'un retour à «un platonisme populaire» compatible avec la religion: l'homme poursuit une sagesse en se libérant des chaînes du sensible. Al Sirâfî est le grand maître d'Al Tawhidi et celui-ci rapporte le débat. Al Sîrâfî a enseigné pendant cinquante ans la jurisprudence à la mosquée al-Rusâfa à Bagdad. Il est mu'tazilite, disciple de Gubba'i⁴, pour la théologie: être mu'tazilite c'est assumer la doctrine selon laquelle le Coran est créé, c'est aussi reconnaître que l'homme est pleinement responsable de ses actes et que Dieu fait toujours le mieux, animé par la justice et la bonté qui bornent en quelque sorte rationnellement sa toute puissance. Du point de vue du droit, Al Sîrâfî est hanafite, autrement dit sceptique quant à la chaîne de transmission des *hadiths* du prophète. Pour ce faire, il n'a pas besoin de toute la technicité logique d'Aristote, perçue comme une perte de temps, pire même, comme un chemin dévoyé qui éloigne l'homme de la sagesse éternelle et répétitive incarnée par les premiers rois de l'humanité et par les prophètes.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection «Philosophies» aux Presses universitaires de France et une collection «Débats philosophiques» aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux: *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au X^e siècle* (Seuil, 2007).

TRADUCTION ET ALTÉRATION DES SIGNIFICATIONS

Revenons à cette huitième nuit philosophique. La thèse défendue par Matta est que la logique est un instrument qui aide à distinguer le parler correct du parler incorrect, mais Al Fârâbî lui rétorque que le parler en général n'existe pas. Seuls existent le parler arabe, grec, turc, etc. Aussi la logique ne peut être que la codification d'une grammaire particulière et non une grammaire fantomatique d'un parler improbable. Il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre les intelligibles si ce n'est une langue particulière. La logique ne transcende donc pas la langue. Mais pour Matta, s'il en est ainsi, c'est l'entreprise même de la traduction qui se trouverait menacée, or il y a bien quelque chose qui est passé de la culture grecque à la culture syriaque puis à la culture arabe et qui n'est réductible à aucune des trois formes linguistiques. Il y a donc comme un trésor de significations qui passe d'une culture à l'autre, et qui est relativement indépendant de telle ou telle langue. D'un côté la logique est présentée comme un art du raisonnement, de l'autre comme un art de parole où il est impossible de séparer l'énonciation de la signification : la logique n'est rien d'autre qu'une façon de parler un langage spécifique logiquement. Le passage du substantif (logique) à l'adverbe (logiquement) est le lieu même de la controverse.

La question de l'altération ou non de la signification une fois que l'on passe à une traduction est un thème majeur de la philosophie arabe. Averroès reprochera explicitement à Avicenne de convoquer la

question de l'altération de la signification à propos des prédicats isolés ou réunis, et prendra appui pour cela sur Al Fârâbî⁵ : Le Sage, savoir Aristote, n'a pas cru bon de soulever la question de l'altération de la signification à propos de prédicats réunis comme dans « Zayd est médecin clairvoyant » : Zayd peut n'être pas clairvoyant tout en étant « médecin clairvoyant ». Or Avicenne avait noté que « s'il y a des prédicats tenus pour vrais isolément et tenus pour vrais s'ils sont réunis, il faut que leur mode de désignation au moment où ils sont réunis et leur signification soient leur mode de désignation au moment de l'isolement. En revanche, si la signification s'altère au moment de la réunion ou de la séparation, s'il advient alors une fausseté, le prédicat qui a été tenu pour faux dans la séparation n'est pas le prédicat qui est tenu pour vrai dans la réunion et, de la même manière, celui qui est vrai dans la séparation diffère du faux dans la réunion »⁶. Averroès renoue avec Al Fârâbî pour contrer cet argument venu de l'usage et de la coutume, selon lequel les significations s'altèrent. La même problématique se retrouve dans cette huitième nuit philosophique ; Matta, élève d'Al Fârâbî, insiste sur la préservation des significations par-delà les traductions, dès lors qu'il s'agit de significations ayant réussi l'épreuve aristotélicienne d'être l'une des dix catégories (avec une mention spéciale pour la première catégorie dont seule la forme seconde est universelle). Il y a comme une dignité plus grande à prendre en compte en premier les significations et non les énonciations pour un logicien comme Matta.



UN EXEMPLE DE TRADUCTION : LA COPULE ET LE VERBE ÊTRE

Qu'advient-il cependant quand la traduction dans la langue arabe d'un élément logique, comme la copule qui relie un sujet à un prédicat, ne trouve pas son correspondant immédiat ? Dans ce cas, la connaissance de la langue permet de retrouver les rapports logiques même s'ils ne sont pas donnés selon une correspondance stricte. La forme logique est donc à distinguer de la forme grammaticale. L'absence de la forme grammaticale ne menace pas la forme logique. Au contraire, elle ouvre la voie à une inventivité logique, au sens où elle permet de rendre explicites des rapports logiques qui sont tacites dans la langue. Voici deux passages qui élucident le statut de la copule en arabe :

« Il ne suffit pas d'avoir le sujet et le prédicat séparés, mais il faut les réunir affirmativement ou négativement. Si l'on veut donc que les signes du langage s'accordent avec la pensée, cette proposition doit contenir trois éléments qui correspondent le premier au sujet, le second au rapport et le troisième à l'attribut. Avoir dans l'esprit l'idée de l'homme et celle de l'animal ne forme pas un jugement, puisque la relation manque. De même dans cette proposition, cette relation doit être exprimée par un terme propre..., qui s'appelle copule (*rābīta*). En arabe, tantôt on omet la copule en la sous-entendant, tantôt on l'indique sous la forme d'un nom ou d'un verbe : on dit par exemple, *Zayd howa hayy* (Zayd lui vivant) ; le mot *howa* désigne ici non un sens propre, mais seulement la relation, et devient une particule ».

Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de copule dans la langue arabe qu'il n'y a pas de liaison logique dans la proposition en arabe. Le recours au pronom sert de relation logique sur la base d'une correction syntaxique et d'une pratique rhétorique. C'est à la fois ce qui se dit en arabe et une manière de rendre explicite un rapport logique. Averroès le redit à sa façon :

« il n'existe pas dans la langue arabe ce mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *howa* - par exemple, lorsque nous disons *Zaydun howa hayawân* - ou bien *mawjûd* - par exemple, lorsque nous disons *Zaydûn mawjûdun hayawân* » (CMI, Vrin, 2000, §19, p.93).

Comme on le voit, l'adéquation rhétorique ne menace pas l'adéquation logique, au contraire. Les travaux du logicien contemporain, Quine, mettent l'accent sur la valeur focale du pronom : le pronom focalise le sujet, permet de le stabiliser, de l'inscrire dans l'ordre de la substance, de ce qui est. Le pronom comme la copule jouent le rôle de la prédication, ils réalisent le passage de la conjonction à la prédication.

Alors que les philosophes arabes ont tous une somme logique, on ne connaît pas l'équivalent chez les philosophes latins de l'école de Paris, même si dans « la philosophie de saint Thomas se trouve souvent une philosophie de la logique de la plus haute valeur »⁷. Il faut noter que dès le XII^e siècle, le traité des *Catégories*, celui du *Peri Hermeneias* et l'*Isagoge* de Porphyre furent connus, puis au milieu du XII^e siècle « la nouvelle logique » qui comprend les *Analytiques* I et II, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, fait partie du corpus philosophique enseigné. Notons aussi que durant le XII^e siècle on découvre quasi simultanément Aristote par les traductions directes du grec (Guillaume de Moerbeke, 1215-1286 a traduit en 1268 *Le Peri Hermeneias* dont saint Thomas donnera une explication) et l'aristotélisme arabe par les traductions effectuées à partir de l'arabe (Michel Scot notamment).



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- Quelles sont les trois formes du bien dans le songe d'al Ma'mun ?
- Quel problème fondamental pose la philosophie grecque aux penseurs musulmans ?
- Quelle contradiction se pose dans le rapport de l'islam à la raison humaine ?
- Qu'est-ce qui oppose Averroès et Avicenne ?
- Comment traduire, lorsqu'un élément logique ne trouve pas d'équivalent traduisible ?
- Pour quelle raison traduit-on en arabe la copule « être » par un pronom ?
- Quelles sont les fonctions de la traduction au Moyen-Âge ?
- Quel est l'intérêt de la traduction mot à mot ?
- Quelle est la différence entre Guillaume d'Auvergne et Avicenne sur le statut de l'âme ?
- Que signifie le concept de ma'na ?
- En quoi Averroès représente-t-il un enjeu au Moyen-Âge chrétien ?
- Qu'est-ce que la thèse de « double vérité » ?
- Quelle est la différence entre Averroès et son commentateur Siger de Brabant ?
- Pourquoi St. Thomas condamne-t-il Siger de Brabant ?
- Qu'est-ce qui oppose le rationalisme de St. Thomas et celui d'Averroès ?
- En quoi l'arabisation forcée peut être considérée comme un échec ?

Dialoguer avec le texte

- Qu'est-ce qui est le plus important, l'énoncé ou sa signification ?
- La grammaire n'est-elle que de la logique ?
- Une traduction est-elle nécessairement une trahison ?
- L'idée d'Avicenne que « l'âme est la perfection du corps » a-t-elle du sens aujourd'hui ?
- Quel est l'intérêt de la métaphysique ?
- Pensez-vous que la vérité soit unique ou multiple ?
- Pensez-vous que l'Univers soit une entité cohérente ?
- Quels sont les enjeux d'une traduction ?
- Peut-on légitimement imposer une langue ?

Modalité pédagogique suggérée : interpréter

Une ou plusieurs questions sont choisies. Chaque participant répond sur une feuille volante. Les feuilles sont ramassées et redistribuées de manière aléatoire. Chaque personne doit analyser le travail qui lui est présenté, le commenter et lui accorder une note. Les travaux sont redistribués une seconde fois. Une seconde évaluation est réalisée. Les travaux sont redistribués une troisième fois. Une troisième évaluation est réalisée. L'auteur du travail reçoit les évaluations, puis les commente, en déterminant s'il accepte ou non les remarques qui lui sont faites. Chacun lit à haute voix ses conclusions. Analyse en groupe entier du travail et de l'exercice.

Exercices pédagogiques

Le dessin

- Demander aux participants de lire également la fiche « La communication et le voyage des idées ».
- Après une discussion sur le texte autour de l'importance du voyage dans le monde arabo-musulman, distribuer des feuilles de papier A3 et des feutres.
- Chaque participant dessine un plan de sa ville ou de son quartier avec une proposition d'un trajet, avec l'idée que quelques personnes seront amenées à la visiter pour la première fois. Il faut y inclure des sites historiques, culturels, religieux, administratifs, commerciaux...
- Chaque participant affiche son plan sur un mur et observe les différents dessins.
- Initier une discussion sur les différentes manières de proposer un trajet et de symboliser les sites importants.
- Évoquer les questions suivantes : « Parmi les dessins, lequel pour vous est le plus compréhensible ou attirant, et pourquoi ? » et « Qu'est-ce qui a été exclu de chaque dessin et pourquoi ? ».
- Discussion en groupe sur les différentes manières de traduire et comprendre les symboles.
- Évoquer la question : quels sont les symboles particuliers à un lieu et lesquels sont universels ?
- Faire le lien avec la manière dont chaque participant a compris les dessins des autres.
- Diviser les participants en sous-groupes de 5-6 personnes, en distribuant une nouvelle feuille A3 par groupe.
- Chaque groupe produit collectivement un plan de ville (ou de pays) et se met d'accord sur les choix des sites importants et sur la manière de représenter symboliquement cette importance.
- Chaque groupe expose son plan, et explique leurs discussions sur le sens des symboles, ainsi que les complexités de compréhension mutuelle dans les relations interculturelles.
- Discussion finale sur l'importance du voyage (pèlerinage) et sur la complexité de la traduction (choix du particulier et de l'universel) pour la civilisation arabo-musulmane.

L'UNIVERSITÉ DE PARIS AU XIII^e SIÈCLE

Les enseignements dispensés à Paris, place connue pour l'étude de la logique et de la théologie, dépendent des traductions effectuées à Tolède et en Sicile. Premier centre européen de la diffusion du savoir au XII^e siècle, l'université de Paris, dont les statuts du légat du pape, Robert de Courçon, sont donnés en 1215, garde sa suprématie sur Oxford jusqu'aux alentours de 1320. La méthode d'enseignement, proche de ce qu'elle fut dans les medersas andalouses, ne distingue pas de façon tranchée entre la compréhension des pensées d'un philosophe du passé et l'élaboration d'une pensée en propre. D'où le règne de la forme-commentaire des œuvres des anciens. D'aucuns comme Léo Strauss⁹ voient dans cette méthode le moyen de contourner la censure et certains passages de l'œuvre de Siger de Brabant (ca. 1240-ca. 1284), visé par la condamnation de 1277 (voir infra), peuvent n'apparaître que comme un travail exégétique à ceux qui prennent sa défense. L'université de Paris n'était d'ailleurs pas un lieu de « spéculation pure » mais de « prudence doctrinale et de discipline »⁹.

Transmettre c'est d'abord traduire. Herman l'Allemand (à Tolède) et Jean de Luna ont traduit les commentaires moyens d'Averroès au milieu du XIII^e siècle. Michel Scot qui traduisit Aristote à Tolède et Averroès à Palerme fut le plus grand traducteur d'Averroès, il a traduit notamment les grands commentaires sur la *Métaphysique* et le *De Anima*. Charles Burnett¹⁰ accredité l'idée selon laquelle Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250), aurait eu accès aux œuvres de logique et de noétique du fils d'Averroès, Abû Mohammed Abdallah, grâce à l'université qu'il fonda à Naples en 1224. Renan pense qu'il s'agit d'une légende et ne donne pas foi au récit de Gilles de Rome, récit selon lequel les fils d'Averroès auraient séjourné à la cour des Hohenstaufen.

Les traductions faites de l'arabe sont du mot à mot, selon une méthode que les traducteurs arabes avaient déjà pratiquée à partir du grec et du syriaque. Ne discréditons pas une telle méthode, elle a donné ses fruits et selon Léo Strauss elle a été bien plus respectueuse du texte par cette façon : « des gens qui étudiaient Aristote au Moyen-Âge et qui ne connaissaient pas un mot du grec, sont de loin de meilleurs interprètes d'Aristote que les érudits modernes qui disposent d'une connaissance tout simplement écrasante des humanités grecques. Cette supériorité est due sans aucun doute au fait que les commentateurs du Moyen-Âge disposaient de la plupart des traductions littérales du texte d'Aristote, qu'ils « collaient » au texte et à la terminologie du texte »¹¹.

Averroès ne connaissait pas le grec, saint Thomas non plus. Ce sont de grands commentateurs d'Aristote. 1215-1240 : c'est la période durant laquelle la connaissance des philosophes arabes s'approfondit en milieu parisien. Averroès est cité par Albert le Grand et par Roger Bacon aux environs des années 1240-1250. Guillaume d'Auvergne (+ 1249) rejette la vision émanative d'Avicenne ainsi que ses dix intelligences, considérées comme des intermédiaires créés entre Dieu et l'homme. « La métaphysique luxuriante des processions du monde à partir de Dieu »¹² est ce « platonisme diffus » du début du XII^e siècle auquel la nouvelle école aristotélicienne entend mettre fin. Quoique critique de la métaphysique d'Avicenne, de son émanation en particulier, Guillaume d'Auvergne reprend du philosophe arabe une partie de sa psychologie en considérant l'âme bien plus comme ce qui règle le corps que comme sa forme ou son entéléchie. Avicenne en avait fait la perfection du corps bien plus que sa forme. Notons que l'intérêt de G. d'Auvergne pour la logique lui a fait prendre une distance avec le couple métaphysique matière/forme d'Aristote et de ses commentateurs arabes : de même que l'âme n'est pas forme du corps considéré comme matière, de même l'intellect ne reçoit pas les formes, mais utilise des signes, substituts des choses.

Mais la philosophie latine du XIII^e siècle reste très tributaire des concepts fondamentaux d'Aristote comme ceux de matière et de forme, même si ici ou là, elle sait les infléchir dans un sens nouveau. Ainsi, en va-t-il du concept arabe d'*intentio* (*ma'na*), venu d'Avicenne, que saint Thomas reprend pour rendre compte de l'activité d'intellection. L'intention désigne ici le genre aussi bien que l'espèce, en un mot un universel qui aide à penser à une chose. Ce concept est à large spectre : il désigne aussi bien ce qui est visé dans le champ sémantique de l'action que la forme pensée de l'objet, l'arabe dit « *ma'na* » qui veut dire à la fois sens, notion, idée, concept. Par ce biais, ce qui semblait irrécyclable de la forme et du signe (cf. Guillaume d'Auvergne, supra) se résorbe ici : on a l'intention d'une chose, i.e. la notion d'une chose qui est en même temps issue de la forme de celle-ci. Selon Averroès, l'intellect matériel reçoit l'intention de la forme imaginative, non cette forme elle-même, il garde ainsi sa distance à l'égard de la corporalité et de la particularité de la forme imaginée. Appellerait-on signe ou forme cette intention, qu'importe ? L'enjeu est bien cette déprise à l'égard de l'image reçue. De même que le signe aide à signifier ce qui n'est pas, de même on peut avoir l'intention d'un non-être dans l'esprit.

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

- > *Noter la façon dont la volonté politique et le désir de savoir ouvrent la voie à la conservation et au développement des acquis culturels universels (du grec vers l'arabe par le syriaque...).*
- > *Relever comment le débat autour de la philosophie grecque (Aristote) touche à l'universel et au particulier.*
- > *Établir le lien entre ce débat et la traduction : conservation ou altération de la signification.*
- > *Comment la traduction permet-elle d'explicitier des rapports tacites dans la langue d'arrivée ?*
- > *Suivre le voyage des idées : de Tolède et de la Sicile vers Paris et Oxford.*
- > *Quelle stratégie adoptent les philosophes pour éviter la censure des milieux religieux ?*
- > *Juger de la présence de la philosophie arabe au XIII^e siècle en Occident.*
- > *Élucider la question de la « double vérité » : vérité de la foi et vérité philosophique.*
- > *Observer une différence notoire de problématique (côté musulman : conciliation entre loi et intellect /côté chrétien : conciliation entre foi et raison).*
- > *Comparer la vision de saint Thomas avec celle d'Averroès.*
- > *Commenter dans le contexte : « plus on traduit, plus on donne d'épaisseur à la langue ».*
- > *Commenter dans le contexte : « chaque lecteur lit en fonction de son degré de savoir ».*
- > *Commenter dans le contexte : « une langue est ce qui n'appartient pas ».*
- > *Observer les carences des différents niveaux de langue : politique, religieuse, de l'information.*
- > *Repérer le danger du « monolinguisme » et la nécessité d'accélérer le mouvement de traduction.*

Autres époques, Autres lieux

Gérard de Crémone (1114-1187) et Tolède

Gérard de Crémone vient d'Italie. L'Italie fait partie de la chrétienté latine où la langue latine est utilisée par l'Église et le monde intellectuel, c'est en gros l'Europe occidentale actuelle qui correspond au Moyen-Âge à l'empire de Charlemagne plus les îles britanniques et la Scandinavie.... C'est un monde agité, divisé et frustré mais très dynamique depuis le début du XI^e siècle. Les hommes sont chrétiens catholiques sous la hiérarchie religieuse du pape, des évêques, des prêtres. Tous les lettrés écrivent et lisent en langue latine. Pour ces intellectuels, les connaissances sont insuffisantes dans ce monde latin. Il y a une envie de savoir, c'est pourquoi Gérard de Crémone et d'autres vont dans la Péninsule ibérique.

La péninsule Ibérique a été conquise par les Arabo-musulmans au VIII^e siècle. Ils y ont apporté l'islam, une partie de la population s'est convertie, l'autre restant chrétienne. Il y a aussi des Juifs. Les conquérants favorisent le développement de tous les savoirs : en mathématique, en médecine, en philosophie, en géographie, en littérature... Ils apportent aussi la langue arabe dans laquelle sont écrites transmises toutes ces sciences, il y a une grande abondance d'ouvrages en langue arabe que les princes musulmans font venir d'Orient pour garnir les bibliothèques des médersas.

Dans l'Espagne de cette époque qui regorge de manuscrits scientifiques d'origine grecque ou latine traduits en arabe, Tolède est un centre culturel du monde musulman de premier ordre. Ces manuscrits sont analysés et commentés par des savants musulmans comme le philosophe cordouan du XII^e siècle Ibn Rushd — Averroès pour les Occidentaux —, qui est considéré comme le plus grand commentateur d'Aristote et qui a, en outre, laissé des traités de médecine, de grammaire, de droit et d'astronomie. À Tolède, au XII^e siècle, il y a même un bureau de traduction des manuscrits de l'arabe en latin afin de s'assurer de leur diffusion en Europe.

En 1085, la ville de Tolède est prise par les Castillans, mais garde son importance culturelle. Pour s'instruire, Gérard de Crémone vint à Tolède en 1167. Il lui fut nécessaire d'apprendre l'arabe pour accéder à la culture antique et musulmane entreposée dans les bibliothèques. Il traduisit avec son équipe composée de chrétiens de musulmans et de juifs plus de 80 ouvrages scientifiques arabes en latin dont l'*Almageste* de Ptolémée, les *Coniques* d'Apollonius, plusieurs traités d'Aristote, le *Canon* d'Avicenne, l'*Al-Tasrif* d'Aboulcassis et divers écrits d'Al-Kindi, de Thabit ibn Qurra et d'Al-Razi. Sa technique est très littérale: il calque les termes scientifiques ou les conserve tels quels.

«Il faut qu'un bon traducteur, outre une excellente connaissance de la langue qu'il traduit et de celle en laquelle il s'exprime, possède le savoir de la discipline concernée.» écrit-il.

En se mettant à l'école du monde arabo-musulman, Gérard de Crémone, avec d'autres a permis à l'Occident de combler son retard intellectuel et fonder son développement culturel ultérieur.

Document

Pour éviter que les ténèbres du silence ne viennent cacher maître Gérard de Crémone, [...] ses compagnons ont soigneusement dressé la liste de toutes les œuvres qu'il a traduites, dans le domaine de la dialectique comme de la géométrie, de l'astrologie comme de la philosophie, de la médecine comme des autres sciences [...].

L'amour de l'Almageste, qu'il ne trouvait pas chez les Latins, le poussa à Tolède. Il y vit une grande abondance d'ouvrages en langue arabe sur toutes les disciplines [...], il apprit l'arabe pour pouvoir les traduire; s'appuyant à la fois sur sa science et sur sa connaissance de la langue [...] jusqu'à la fin de sa vie, il n'a cessé de traduire de l'arabe, le plus clairement et intelligiblement qu'il a pu tous les livres qu'il jugeait les plus fins, dans la plupart des disciplines, pour les remettre à la latinité comme à une héritière chérie.

*Éloge funèbre de Gérard de Crémone (1187),
cité dans Jean Favier, Archives de l'Occident, Tome 1, Paris, Fayard 1992.*

La découverte de l'avance culturelle, intellectuelle, technique voire morale de la civilisation arabo-musulmane suggère aux princes européens de créer, dans leur royaume des structures permettant de combler leur retard.

Le grand développement pris par les bibliothèques de l'autre côté de la Méditerranée eut, par un cheminement attendu, d'heureuses conséquences dans l'Occident chrétien. Geoffroi de Beaulieu raconte que :

Quand le bon roi Louis¹ était outre-mer, il entendit qu'un grand roi des Sarrasins faisait rechercher, transcrire à ses frais ranger dans sa bibliothèque tous les livres qui pouvaient servir aux philosophes de sa nation. Voyant que les fils de Ténèbres paraissaient plus sages que les enfants de Lumière, bon roi se promit de faire transcrire, à son retour en France, tous les livres relatifs à l'Écriture sainte qui se pourraient rencontrer dans les diverses abbayes de son royaume la collection qu'il parviendrait à réunir devait servir non seulement à lui-même, mais encore aux savants et aux religieux de son Hôtel. Pour réaliser ce projet, il fit disposer à Paris, dans le trésor de sa chapelle, une pièce où firent placés les ouvrages de saint Augustin, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Grégoire et des autres docteurs. Il y venait étudier quand il en avait le loisir, et il y admettait volontiers ceux qui demandaient l'autorisation d'y travailler. Il faisait copier des livres plutôt que d'acheter ceux qui étaient tout faits : par là, disait-il, le nombre des bons livres se trouvait multiplié.

*Cité dans l'histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade,
Paris, Gallimard, 1961.*

En 1253 est créée la Sorbonne à Paris (mais la création des universités avait commencé plus d'un siècle auparavant en France, en Italie et en Espagne). Comme pour l'hôpital et l'observatoire, il y a de fortes probabilités que l'université en Europe ait été créée sur le modèle musulman qui datait à cette époque de plusieurs siècles (l'université Al-Qarawiyyin à Fez fut établie en 859, le collège-mosquée d'Al-Azhar au Caire en 972 et la Maison de la sagesse dans la même ville au XI^e siècle).

¹ Il s'agit de Saint-Louis (Louis IX), parti en croisade de 1248 à 1254, il fut capturé à Mansourah et resta prisonnier durant quatre ans.

LA PHILOSOPHIE ARABE COMME « CHAMP DE PRÉSENCE »

La philosophie arabe, de façon implicite constitue ce que Alain de Libera appelle à la suite de Michel Foucault « un champ de présence », « par là, il faut entendre tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire ; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés et exclus »¹³. Dès lors, la question de la distinction entre averroïstes et anti-averroïstes redouble de difficulté, si les emprunts au péripatétisme arabe se trouvent des deux côtés. Un critère grossier serait celui-ci : il y a ceux qui comme Albert le Grand et saint Thomas (1225-1274) cherchent à concilier la pensée chrétienne et Aristote, ce sont les anti-averroïstes. D'autres comme Siger de Brabant sont préoccupés par une interprétation purement philosophique d'Aristote,

à l'aide des commentateurs arabes, ce sont les averroïstes ou « aristotéliens séculiers ». Mais cette dichotomie masque les problèmes plus qu'elle ne les expose. Voyons du côté de ceux qu'on dit anti-averroïstes : Albert le Grand cite et commente Al Fârâbî et Averroès et jusqu'à un certain point partage leurs vues (cf supra sur la félicité) et saint Thomas fait un travail patient d'exégèse d'Aristote qui ne l'éloigne pas toujours d'Averroès. Henri de Gand enseigne la théologie à Paris de 1276 à 1292. Il fut l'un des conseillers d'Étienne Tempier pour la condamnation des 219 thèses de 1277. Pourtant il s'inspire d'Avicenne en reconnaissant que l'être est l'objet premier de la pensée, mais s'il reconnaît l'être pour antérieur à Dieu et au créé, il ne va pas jusqu'à le concevoir comme une notion commune, univoque. L'être s'applique soit à Dieu, soit au créé, mais il ne saurait les signifier communément.

LA THÈSE DE LA « DOUBLE VÉRITÉ »

De l'autre côté, ceux que l'on appelle « averroïstes » comme Siger de Brabant abordent dans cette frange incertaine du commentaire et de la parole en propre, les thèmes comme ceux de l'éternité du monde, de l'unité de l'intellect. Mais Siger de Brabant, prudent, ne vise pas à relativiser les vérités de la révélation au regard de la philosophie. Au contraire, la vérité est et reste celle des données positives de la révélation. L'exercice philosophique n'est selon lui que fidélité à une parole, en l'occurrence celle d'Aristote et de son commentateur arabe, Averroès, et non une quelconque recherche de la vérité : « Philosophier c'est chercher simplement ce qu'ont pensé les philosophes et surtout Aristote, même si par hasard la pensée du philosophe n'était pas conforme à la vérité et si la révélation nous avait transmis sur l'âme des conclusions que la raison ne saurait démontrer »¹⁴. On voit bien qu'il ne s'agit pas là de « double vérité ». Cette question d'ailleurs de la double vérité est prise dans des contresens multiples qu'il n'est pas vain de relever. P. Hadot soulignait à juste titre que dès lors qu'il y a « tradition, traduction et exégèse », « des incompréhensions, des glissements, des pertes de sens, des ré-interprétations, peuvent parfois aller jusqu'au contresens »¹⁵. La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité », à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant, alors même que, comme nous venons de le voir, la prudence épistémologique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi. Plus grave encore, et c'est là que réside le contresens, cette thèse supposée remonter à Averroès, ne se trouve absolument pas dans son œuvre. D'une part, Averroès a soutenu la thèse cohérentiste selon laquelle une vérité ne saurait en contredire une autre et s'accorde toujours avec elle. Il est vrai qu'il le dit dans un ouvrage, *Le traité décisif*, non traduit en latin. D'autre part, Averroès n'est pas préoccupé par le face à face raison/foi, mais

par la conciliation entre la loi et l'intellect. Seule une loi peut être conciliable, jamais une vérité. Un système de lois peut contenir des tensions, et demande parfois des abrogations. Or, Averroès soutient l'idée que non seulement la loi musulmane (*Shari'a*) s'accorde avec les vérités issues de l'intellect, mais elle y concourt en enjoignant à l'homme de les poursuivre, non seulement en lui permettant de le faire, mais en l'obligeant au sens juridique du terme de les poursuivre. Entre la recherche d'une justification juridique de la philosophie (Averroès) et la conciliation prudente tentée entre l'exégèse d'Aristote et les vérités de la foi chrétienne (Siger de Brabant), il n'y a pas de commune mesure, mais il y a matière à construire un contresens, celui de la « double vérité ».

C'est bien saint Thomas qui thématise le débat entre raison et foi au niveau logique de la contradiction, ce que Siger de Brabant s'était bien gardé de faire. Pour saint Thomas, il est impossible que les choses qui sont divinement en nous par la foi puissent être contraires à celles qui sont en nous par nature. Il fait fi de la prudence de Siger de Brabant : « il se trouve des gens qui travaillent en philosophie et disent des choses qui ne sont pas vraies selon la foi ; et quand on leur dit que cela contredit la foi, ils répondent que c'est le philosophe qui dit cela, mais qu'eux-mêmes ne l'affirment pas et ne font au contraire que répéter les paroles du philosophe »¹⁶. Saint Thomas est un réaliste, il ne se contente pas du scepticisme nominaliste de ceux qui ne se prononcent pas sur les vérités qui passent l'intellect. Avec l'arme de la logique, à savoir l'impossibilité que deux propositions contradictoires puissent être soutenues en même temps et sous le même rapport, il montre que si les propositions de la philosophie sont nécessairement vraies, et qu'elles contredisent celles de la foi (notamment les propositions portant sur l'éternité du monde, niant

que celui-ci puisse être créé de rien), alors il faut bien que celles de la foi soient fausses, ce qui ne saurait être. La condamnation de 1277 trouve ici son matériau logique pour sévir.

Mais tout en voulant combattre l'averroïsme, par une ironie de l'histoire (de la philosophie) c'est Averroès que saint Thomas restaure : jamais la vérité ne se contredit, elle est toujours en accord avec elle-même. Il ne convient pas de dire, sous peine d'absurdité, que nous pouvons admettre philosophiquement ce que notre foi refuse. Certes, comme l'a bien montré

Alain de Libera le rationalisme de Thomas et celui d'Averroès se distinguent, on ne saurait les confondre sur la base de cette proximité sur le statut de la vérité cohérentiste. Hormis ce statut, leur rationalisme présente des traits divergents, pour Thomas il s'agit de montrer que la raison « ne peut par elle-même atteindre l'objet qui constitue sa fin ultime : la vision de Dieu » alors que pour Averroès c'est « la révélation qui ne peut sans philosophie atteindre l'objectif qui constitue sa fin ultime : la constitution d'une communauté humaine universelle fondée sur la révélation coranique »¹⁷.

LES ENJEUX PHILOSOPHIQUES DE LA TRADUCTION VERS LA LANGUE ARABE, AUJOURD'HUI

Premier constat : il existe un déficit de traduction tous domaines confondus du savoir, en langue arabe. Or une langue s'enrichit par la traduction ; plus on traduit, plus on donne d'épaisseur à la langue. Le réel est « polyglotte et inépuisable », selon l'expression suggestive de Michael Edwards, professeur au Collège de France, spécialiste de Racine et de Shakespeare, qu'il lit et commente en langue originale : Racine parle à un anglais lecteur de Shakespeare, et Shakespeare prend une couleur racinienne par ce connaisseur de la littérature française, versé dans les ressorts créatifs à l'œuvre dans une langue. Ses ouvrages n'intéressent que dans la mesure où inlassablement le français est un point de vue sur l'anglais et vice-versa.

C'est en saisissant le filet que donnent d'autres langues que l'on peut construire le maillage d'une langue d'arrivée : il ne s'agit pas de dérouler le fil d'une même pelote, mais de saisir les liens apparentés entre plusieurs fibres enchevêtrées : Racine et Shakespeare, Lewis Carroll et un texte d'Al Tawhidi, polygraphe du X^e siècle, dont un des ouvrages, *Plaisir et convivialité* a été considéré comme les *Milles et Une Nuits philosophiques*, conte à comparer à celui des *Aventures d'Alice au pays des merveilles*, pour saisir quelque chose de l'émerveillement que produit en interne la polysémie des mots, pour comprendre le rêve éveillé qu'est la langue, la distraction onirique que donne la traduction.

Quand on traduit, il ne s'agit pas de reprendre des significations, de les restituer, mais d'ouvrir à des compréhensions inédites. C'est parce qu'on traduit qu'on comprend et non l'inverse : il n'existe pas de significations figées que l'on aurait à transmettre dans une autre langue. Les intraduisibles, c'est ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire, et d'étoffer comme l'indique Barbara Cassin, maître d'œuvre du *Vocabulaire européen des philosophies* paru en 2004. Un vocabulaire et non un dictionnaire, car par définition un vocabulaire est quelque chose d'incomplet.

La traduction suppose une forme d'empathie : on se place dans une situation perceptive commune, c'est parce que l'on trouve une forme de perception

commune que l'on se met à traduire. C'est une forme d'empathie troublante, il est vrai, car elle suppose une part de malentendus et une part de glissements de sens, et cela fait partie du travail de traduction. Les traducteurs ne cherchent pas une correspondance terme à terme, à laquelle ils ne parviendront pas, mais à resserrer au maximum le faisceau qui va d'une version à un thème ou l'inverse, en partant d'un terme lointain ou seulement apparenté pour parvenir à un terme de plus en plus précis – et non pas un terme adéquat : c'est dans la part irréductible d'approximation que se fait la traduction.

Une traduction est toujours une adaptation, d'autant que le sens se constitue dans l'adresse – comme l'avait bien compris Averroès qui, dans le *Discours décisif*, distinguait déjà, dans un texte ou un discours, entre les niveaux rhétorique, dialectique et démonstratif. Il y a ceux, par exemple, qui vont voir dans le texte sacré un tissu d'images (rhétorique), ceux qui vont voir dans des mots des indices renvoyant à des sens opposés au sens littéral (dialectique), ceux qui vont y déceler des significations scientifiques (démonstratif). Chaque lecteur lit en fonction de son degré de savoir.

Une langue ne peut être contrôlée, maîtrisée selon les formes traditionnelles qui exercent le pouvoir. Montaigne parlait gascon, lisait en latin, écrivait en français. Il pensait que l'on ne comprendrait pas son français dans 50 ans, car la langue n'était pas constituée ; le sens des mots, les genres n'étaient pas encore fixés. La langue fluctuait et allait changer encore. Mais il n'y a là rien à craindre : le sens se fait par le contexte et il est à venir ; la fluctuation ne doit pas nous arrêter, c'est plutôt une chance. La fluidité de la traduction opère avec la fluctuation, voire la polysémie des termes. Les langues officielles du monde arabe (la langue politique et la langue religieuse) sont comme des habits de cérémonie sans pouvoir, car il leur manque bien souvent notamment la langue politique – l'imprégnation de vie propre au dialecte. La langue standard de l'information télévisée n'est pas articulée à la réalité linguistique des acteurs sociaux, mais elle dispose néanmoins de toutes les formes technologiques de la diffusion.

Dans les dialectes, la création est constante. Oui, l'état de la langue suppose l'histoire – mais l'historicité de la langue ne doit pas nous effrayer.

Les pays arabes ont pour la plupart tenté une arabisation forcée au lendemain de l'indépendance, confondant le rejet de la colonisation avec le rejet de la langue du colonisateur. Or, comme le dit Jacques Derrida, une langue est ce qui n'appartient pas : ni le français n'appartient à la nation française, ni l'arabe aux nations arabes.

Une formation à l'université seulement en arabe ne donne accès à aucun débouché, alors qu'une formation en français, couplée à l'arabe, même dialectal, permet de choisir son avenir : là est l'échec, non pas tant de l'arabisation que du monolinguisme. Les jeunes Maghrébins lisent de la littérature en arabe et très peu de littérature française. Les librairies francophones ferment les unes après les autres, notamment à cause du coût des livres en français, la plupart importés et inaccessibles au public arabophone dans sa grande majorité.

Dans le monde arabe, les sciences humaines et la philosophie en particulier s'enseignent en arabe littéral : il existe un langage formé de l'enseignement qui va être d'une aide précieuse pour traduire le *Vocabulaire*. L'arabe est une langue d'enseignement, mais aussi un immense échec : l'arabisation, dans les années 1980, s'est faite sans point de vue à partir d'une autre langue. La langue arabe n'a pas été mise en perspective. C'est l'un des échecs de la décolonisation au niveau académique et universitaire : la langue arabe s'est formée de manière autoréférentielle, sur une base pauvre, car il existe très peu d'œuvres traduites et éditées. Quand la France édite 50 000 ouvrages par an, le Maroc en publie 1 000, et tout le monde arabe publie moins de livres par an que la Suisse. Dans les années 2 000, on a commencé à se rendre compte, du moins au Maroc, de l'échec d'une arabisation qui fut non seulement politique, mais fortement idéologique, et l'on assiste aujourd'hui à un moment d'accélération historique dans l'arrivée des textes en arabe. De ces moments, le monde arabe en a connu quelques-uns. Celui du IX^e siècle, que tout le monde connaît où l'on s'est mis à traduire du grec vers le syriaque, puis du syriaque vers l'arabe ; celui du XIX^e siècle, quand Mohammed Abdou, en Égypte, envoyait les étudiants

à l'étranger avec des bourses et les retenait pendant six mois à leur retour pour les obliger à traduire les ouvrages qu'ils rapportaient.

On assiste aujourd'hui à un nouveau mouvement de traduction. Une grande organisation pour la traduction des ouvrages de sciences humaines basée à Beyrouth (l'Organisation arabe pour la traduction) a traduit les quatre dernières années beaucoup de textes importants (*La Phénoménologie de l'esprit*, les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, *Soi-même comme un autre* de Ricœur, des textes de Bachelard, de David Hume, de Canguilhem, etc.) ; des œuvres fondamentales ont pu accéder à la langue arabe de manière rapide car des moyens considérables ont été investis. On peut penser que la traduction du *Vocabulaire* sera un moment important de ce mouvement. Il sera publié sous la forme de six fascicules et distribué par le Centre culturel arabe, qui diffuse dans tout le monde arabe.

La traduction se fait dans le contexte d'une langue qui bouge tout le temps. Le contexte est une notion purement subversive car on ne peut jamais en tracer les délimitations. Quand on voit une forêt du haut d'un avion, elle paraît nette dans ses contours, mais quand on est au ras du sol, on est forcément approximatif. Les traducteurs travaillent au ras du sol et non du point de vue de l'observateur aérien. On ne peut pas traduire *La théorie des deux cités* de saint Augustin, littéralement en arabe, on doit passer par une périphrase, car *La théorie des deux cités* ne parle pas aux lecteurs arabes. De même, le mot « bourgeoisie » pose problème. Comment le traduire ? Par « classe financière » ? Par « les capitalistes » ? Par « classe des notables » (traduction qui s'est stabilisée) ? Les Arabes utilisent souvent *al-bourgeoisija*, comme les Japonais utilisent *bourgeoika* : c'est une traduction possible. Quant au mot *pravda*, il existe en arabe aussi un mot qui dit à la fois « justice » et « vérité » : *al-haqq*. Traduire c'est donc créer : le système de la langue arabe, avec la racine trilitaire, permet de traduire de nombreux mots en les créant en arabe par la paronymie (en ajoutant des suffixes, sur le modèle du fonctionnement de la langue arabe, on crée de nouveaux mots). Il n'y a pas de signification préétablie : la traduction nous fait entendre que comprendre est premier par rapport à signifier.

¹ Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, Paris, p. 41.

² Al Nadīm, *Kitāb al fihrist* - je cite ici la traduction de ce passage telle qu'on la trouve dans Jean Jolivet, *Esquisse d'un Aristote arabe*, in M.A. Sinaceur (ed.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, 1991 p. 177.

³ Danielle Jacquart, Françoise Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, pp. 34-35.

⁴ Voir à propos de Gubba'i, l'ouvrage d'Ahmed Alami, *L'ontologie modale*, Paris, Vrin, 2001.

⁵ Averroès, *Essai sur les prédicats isolés*, in *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, tr. franç. par A. Benmakhlouf, Paris, Vrin, 2000, pp. 157-163.

⁶ Ibid.

⁷ Peter Geach, *Reference and Generality, an examination of some medieval and modern theories*, troisième édition, Cornell University Press, 1980, p. 10.

⁸ Léo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. franç., Presses Pocket, Agora, 1989.

⁹ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986, p. 387.

¹⁰ Charles Burnett, « The « sons of Averroes with the Emperor Frederic » and the Transmission of the philosophical works by Ibn Rushd », in *Averroes and the aristotelian tradition*, édité par Gerhard Endress et J.A. Aersten, Brill, 1999, pp. 259-300.

¹¹ Léo Strauss, *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1993, p. 297.

¹² Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986, p. 382.

¹³ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1986, p. 77, cité par Alain de Libera, *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003, p. 68.

¹⁴ Cité par Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986, p. 562.

¹⁵ Pierre Hadot, 18 février 1983.

¹⁶ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 564.

¹⁷ Alain de Libera, *Raison et foi*, Seuil, 2003, p. 255.