

Notes préliminaires sur la pratique de la philosophie dans les sources arabes

« [Farabi] – que Dieu l’ait en sa miséricorde ! – était un philosophe accompli et un guide excellent qui était passé maître dans les sciences philosophiques et s’était distingué dans les sciences mathématiques. D’une âme pure, d’une intelligence extrêmement vive, il se tenait à l’écart du monde, limitant ses contacts avec celui-ci à ce qui touchait à sa subsistance. Il observait le mode de vie des anciens philosophes... Il ne se souciait ni du vêtement qu’il portait, ni du lieu où il habitait, ni d’acquiescer en sus du nécessaire. On rapporte qu’il se nourrissait seulement de l’eau du cœur [de la constellation] des Béliers accompagnée du Vin céleste [sc. ne mangeait pas de chair, ni ne buvait de vin]. On rapporte qu’il exerça tout d’abord le métier de cadi et que, lorsqu’il aborda les sciences, il répudia ce métier (*nabaḡa ḡālīka*) pour se vouer entièrement à l’apprentissage des sciences et ne misa plus dès lors sur quelque occupation profane que ce fût (*wa-lam yaskun ilā naḡwin min umūri l-duniyā al-batta*)... On raconte que la raison pour laquelle il se lança dans l’étude de la philosophie sous la direction d’un maître (*sababu qirā’ati-hi al-ḡikma*) fut qu’un homme confia [un jour] à sa garde l’ensemble des écrits d’Aristote et qu’ainsi l’occasion se présenta à lui de se pencher dessus (*fa-itṭafaḡa an naḡara fi-hā*) ; or, ces écrits suscitèrent en lui une adhésion si entière qu’il fut poussé à en faire l’étude auprès d’un maître (*wa-taḡarraka ilā qirā’ati-hā*) et qu’il n’eût alors de cesse qu’il n’en eût acquis une compréhension parfaite et fût devenu un philosophe au plein sens du terme », Ibn Abī Ulayyib, *Ṭabaḡāt al-aṡṡibā*, éd. Nazzar Rida, Beyrouth, Manshurāt dār makṭabat al-ḡayā, s.d., pp. 604-605 (reprend l’éd. Müller)

Remarques :

Le thème du *bios philosophikos* dans les sources arabes n’a jusqu’à maintenant guère retenu l’attention des spécialistes de la philosophie arabe. Du moins les articles portant sur ce sujet ne recourent-ils que lointainement ce qu’on entend par « mode de vie philosophique » dans les sources grecques que P. Hadot analyse et commente dans ses livres et articles¹. Dans les rares articles relatifs à ce thème du côté des arabisants²,

¹ Autant que je sache, le débat entre Alain de Libera et Luca Bianchi n’a pas trouvé plus d’écho parmi les arabisants que les travaux de Pierre Hadot. Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris. Seuil, 1991 ; *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993 ; « Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse » in *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. Bianchi, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1994, p. 33-42 ; *Albert le Grand : Métaphysique et noétique*, Paris, Vrin, 2005 ; Luca Bianchi, « Le felicità intelletuale come professione nella Parigi del Duecento », in *Rivista di Filosofia* 78 (1987), p. 181-199 ; *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990, p. 149-195 ; « Gli aristotelismi della scolastica », in L. Bianchi, E. Randi eds., *Verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 22-31 ; « Felicità terrena e beatitudine ultraterrena : Boezio di Dacia e l’articolo 157 censurato da Tempier », in *Chemins de la pensée médiévale. Mélanges Zénon Kaluza*, Bakker ed., Turnhout, Brepols, 2002, p. 335-350 ; « Felicità intelletuale, « ascetismo » e « arabismo » : nota sul « De Summo bono » di Boezio di Dacia », in *Le Felicità nel Medioevo*, Maria Bettetini & Francesco D. Paparella eds., Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2005, p. 13-34. Je considère les travaux de Pierre et Ilsetraut Hadot et d’Alain de Libera comme le cadre dans lequel doit s’inscrire la réflexion sur le mode de vie philosophique dans les sources arabes.

² Je pense en particulier aux articles de Gerhard Endreß qui est l’un des rares scholars avec Rémi Brague à s’être interrogé sur la place et la définition de la philosophie en contexte musulman : « The defence of reason : the plea for philosophy in the religious community », *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990), p. 1-49 ; « Der Erste Lehrer : der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam », in *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*, Festschrift für A. Falaturi, U. Tworuschka ed., Böhlau, Köln – Wien, 1991, p. 151-181 ; « La ‘Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’émancipation de la philosophie en Islam médiéval », B. Mojsisch & O. Pluta eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Festschrift K. Flasch), Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 237-257 ; « Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele : arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam », *Oriens* 34, 1994, p. 174-221 ; « Athen—Alexandria—Bagdad-Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam. » in *Von Athen nach Bagdad zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, ed. by Peter Bruns, Bonn: Borengässer, 2003, p. 42-62 ; « La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell’Islam medievale », in *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, a cura di Cristina D’Ancona, G. Einaudi, Torino, 2005, vol. 1, p. xxiii-lii. V. aussi H. Daiber, « Die Autonomie der Philosophie im Islam », in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (VIIIth congress: SIEPM), Acta Philosophica Fennica 48, Helsinki 1990, p.228-249. Peu de choses dans l’article de Massimo Campanini, « Felicità e politica in Al-Fārābī e Avempace », in *Le Felicità nel Medioevo*, Maria Bettetini & Francesco D. Paparella eds., Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2005, p. 297-312. Pour les travaux de Rémi Brague, voir les notes suivantes.

je remarque que l'accent est mis sur la « méthode » propre à la réflexion philosophique, méthode par laquelle la philosophie hellénisante (*falsafa*) entendait justement se définir et se démarquer de ce qui n'était pas elle, en particulier le discours théologique (*kalām*), qu'il fût musulman, chrétien ou juif.

Est-ce un hasard si ce thème n'a pas encore été traité comme il le mérite ? Vraisemblablement pas. D'une part, on ne trouve en arabe aucun équivalent des biographies néoplatoniciennes, si ce n'est quelques autobiographies³, assez brèves, ou les philosophes s'attardaient surtout sur le cursus théorique qu'ils avaient suivi, c'est-à-dire, précisément, sur l'acquisition qu'ils avaient faite de la *méthode* philosophique. Ces sources ne nous apprennent rien, ou presque rien, sur les *vertus* de nos philosophes ou sur ce que signifiait pour eux vivre en philosophes. On peut même dire qu'elles nous renseignent plutôt sur leur suffisance, voire leur extrême infatuation dans le cas d'Avicenne. De même, elles ne nous apprennent presque rien, de prime abord, sur leur système des vertus. C'est que, pour des raisons que j'essaierai de cerner, l'exigence éthique de la philosophie grecque s'est rapidement fondue ou a été résorbée ou éclipsée par le souci de rigueur syntactique du discours philosophique, les philosophes hellénisants (*falāsifa*, sg. *faḡlasūf*), ou une grande majorité d'entre eux, ayant surtout eu à cœur de justifier la légitimité de leur discipline en insistant sur sa scientificité et sur celle de ses résultats. Mais ce n'est qu'un aspect de la question. Cette absorption de l'éthique par le discours est en même temps un effet du contexte historique général de la *falsafa*. Si, en effet, les Hellènes de l'Antiquité tardive ont développé un savoir unitaire et systématique, incluant un donné révélé et le système éthique afférent, en grande partie dans le but de faire pièce au christianisme – religion fautive bien faite pour des incultes, selon eux – le contexte musulman de la *falsafa* apporte un élément nouveau. Il modifie la définition même de la philosophie en faisant de l'idée de religion monothéiste révélée un *fait originel*, et comme un événement tout ensemble historique et conceptuel, c'est-à-dire un point de départ obligé, qu'il soit pour finir accepté, ou non. Rappelons en effet que la *falsafa* apparaît dans une civilisation où tout savoir se légitime d'abord par référence à la Révélation et au Coran. De fait, c'est ce point de départ obligé qui est à l'arrière-plan de la prétention des *falāsifa* à l'autonomie et qui explique leur souci apologétique : autonomie non pas, nécessairement, vis-à-vis du Coran, mais à coup sûr autonomie vis-à-vis de ceux, grammairiens, juristes et théologiens, qui prétendaient monnayer la Révélation en un savoir souverain et exclusif de toute autre forme de réflexion. Aussi la prétention des *falāsifa* à l'autonomie ne pouvait-elle donner lieu, comme chez les Hellènes, à l'élaboration d'une définition de la philosophie présentant celle-ci comme une voie de salut complète, un *mode de vie à part entière*, se suffisant à lui-même sans référence aucune à l'idée de révélation. Partant donc de cette référence obligée, ce que pouvaient faire les *falāsifa* et ce qu'ils ont fait le plus souvent, me semble-t-il, c'est présenter la philosophie comme un mode de vie uniquement théorique, laissant ouverte – ou de côté – la question de l'adhésion au monothéisme révélé, à savoir, en vérité, la question du problème de l'orthopraxie philosophique. En bref, à la différence des Hellènes, ils ne pouvaient faire *ouvertement* de la philosophie une voie de salut pleinement indépendante, qu'elle fût dotée de son propre *revelatum* ou qu'elle fût admis qu'elle pouvait très bien s'en passer.

Cette esquisse du problème à très gros traits doit à présent être considérablement nuancée et précisée. Nous allons voir un peu plus dans le détail comment les choses se

³ Un certain nombre de références disponibles sur les autobiographies des auteurs arabes (IXth to XIXth centuries) sont consultables sur :

<http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=ft2c6004x0&brand=eschol>

sont passées, en commençant par une caractérisation de la philosophie arabe. Comme toute typologie, celle que je vais proposer est un simple essai que chacun pourra compléter et corriger à son gré et selon ses connaissances. Mais avant même d'en venir à cette description de la *falsafa* sous le rapport de la finalité qui lui fut assignée, il me faut d'abord indiquer les quelques sources arabes qui traitent *directement* du thème du mode de vie philosophique. Ces sources sont peu nombreuses et quelque peu anecdotiques si on les ramène au tout de la *falsafa*. C'est pourquoi je me contente de les mentionner avant d'envisager le cours général qu'a pris la *falsafa*. Mais il est clair que ce sont elles et d'autres traitant du même sujet, qu'il conviendrait d'analyser pour faire du mode de vie des *falāsifa* un portrait tant soit peu ressemblant.

I. Textes où il est question de la philosophie comme mode et but de vie et traités parénétiqes d'introduction à la philosophie (liste à compléter)

Je mentionne dans l'ordre chronologique les textes édités et/ou traduits :

- Iṣḥāq b. 'Alī al-Ruḥāwī (IX^e siècle) : *Adab al-Ṭabīb, The conduct of the Physician*, [Facsimile of the unique Edirne ms. Selimiye 1658], Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, F. Sezgin ed., Serie C, vol. 18, Frankfurt am Main, 1985; English transl. in Martin Levey, *Medical Ethics of Medieval Islam with special reference to al-Ruḥāwī's "Practical Ethics of the Physician"*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, New Ser., Vol. 57, No. 3. (1967), pp. 1-100. Ruḥāwī fait du médecin un thérapeute de l'âme et du corps à la fois, en quoi le médecin l'emporte sur le philosophe, thérapeute de l'âme seulement.

- Kindī (ob. 873) : — (1) *Risāla fī l-ḥīla li-daf' al-aḥzān* (« Épître sur l'art de chasser la tristesse »), Walzer & Ritter eds., dans *Atti dell' Accademia dei Lincei*, Memorie, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Seria 6a, vol. 8 (fasc. 1), 1938, Roma, p. 5-63. Contient une traduction italienne. L'auteur pourrait avoir été influencé par le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète — (2) *Al-qawl fī l-nafs al-muḥtaṣar min Kitāb Aristū wa-Flatūn wa-sā'ir al-falāsifa, Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* (« Propos sur l'âme, abrégé d'après les livres d'Aristote, Platon et les autres philosophes »), Abū Rīda ed., Cairo, 1369/1950, p. 272-280. Cf. Ch. Genequand, « Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī l-nafs* », *Zeitschrift für Geschichte der arabischen-islamischen Wissenschaften* 4 (1987/88), p. 1-18; Jean Jolivet, « La topographie du salut d'après le *Discours sur l'âme* d'al-Kindī », *Le voyage initiatique en terre d'islam*, Institut Français de recherché en Iran, Peeters, Louvain-Paris, 1996, p. 149-158.

- Abū Bakr al-Rāzī, « Rhazes » (865-923) : — (1) *Al-ṭibb al-rūḥānī*, dans *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razis), Opera Philosophica fragmentaque quae supersunt*, P. Kraus ed., Cairo, 1931, p. 15-96 ; voir Dimitri Gutas, "Notes and texts from Cairo Mss., I: Addenda to Paul Kraus' edition of Abu Bakr al-Razi's *Al-ṭibb al-rūḥānī*", in *Arabica*, 1977, n° 24, p. 91-94. Trad. anglaise, *The Spiritual Physics of Rhazes*, Translated from the Arabic by Arthur J. Arberry John Murray, London, 1950 ; trad. française, *Razi, La médecine spirituelle*, Présentation et traduction par Rémi Brague, GF-Flammarion, Paris, 2003. — (2) *K. al-sīra al-falsafiyya, Opera Philosophica, cit.*, p. 97-111 ; trad. française in Paul Kraus, *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, Hildesheim, Olms, 1994: "Raziana I. La conduite du Philosophe. Traité d'éthique d'Abū Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī".

- Farabi (870-950) : — (1) *Risālat al-tanbīh 'alā sabīl al-sā'ada*, Ṣaḥbān Ḥalīfāt ed., Amman, *Publications of the University of Jordan*, Department of Philosophy, 1987; trad. espagnole, *El camino de la felicidad*, Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, "Pliegos de Oriente", Editorial Trotta, Madrid, 2002 ; recension : Ph. Vallat, *Al-Qanṭara* 25 (2004), pp. 576-579 ; — (2) *Ḡawāmi' al-siyar al-murḍiya fī iqtinā' al-faḍā'il al-unsiyya* ("Notes sur les modes de vie qu'il est bon d'adopter afin d'acquérir les vertus propres à la vie en société"), dans «Prophetie und Ethik bei Farabi», *L'homme et son univers au Moyen Âge*, vol. 2, Actes du 7e congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 sept. 1982), Christian Wenin éd., Louvain-la-Neuve, p. 729-753 (texte : p. 745-746). Sur l'interprétation de l'adjectif *unsiyya*, v. mon *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris, 2004, p. 52, n. 6.

- Yaḥyā b. 'Adī : *Traité sur la continence*, éd. Vincent Mistrich ed., *Studia Orientalia Christiana*, Cairo, 1981.

- al-Ḥasan b. Suwār (Ibn al-Ḥammār : † après 1017) : *Maqāla fī ṣifa al-raḡūl al-faylasūf* (« Dissertation sur le caractère propre à l'homme philosophe »); v. Bernhard Lewin, « L'idéal antique du philosophe dans la tradition arabe », *Lychnos* 1954-5. 1955 : 267-284. Traduction d'après ms Raghīb Pasha 1463. Je ne connais pas d'édition. Cf. Julius Lippert, « Zur Bedeutung des Titels "Sīrat al-Faylasūf" (Fihrist 265, 6) », *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der (K.) Friedrich-Wilhelms-*

Universität zu Berlin, 1904, 7:2. Abt., 22-24. Sur Ibn Suwār, qui fut appelé “le second Hippocrate”, v. J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam, The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd ed., Brill, Leiden, 1992, p. 123 sq.

- Abū ‘Alī b. al-Samḥ († 1027): *Ġawāb al-Hasan Ibn Sahl Ibn Ġālib Ibn al-Samḥ ‘an al-su‘āl ‘an al-ġāya allatī yanḥu al-insān nahwa-hā bi-l-tafalsuf* (« Réponse d’Ibn Samḥ à la question du but vers lequel tend l’homme qui philosophe », *Mélanges offerts à Henry Corbin*, S. H. Nasr ed., « Wisdom of Persia IX », Tehran, 1977, 134-140.

- Abū l-Faraġ b. al-Ṭayyib († 1043), en tant que traducteur: *Proclus’ Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, ed. and trans. by Nell Linley, Buffalo, New York, 1984; sur l’attribution douteuse à Proclus, v. L.G. Westerink, « Proclus, commentateur des *Vers d’or* », dans *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, G. Boss & G. Seel eds., Edition du Grand Midi, Zürich, 1987, p. 61-78.

I. Le but à atteindre

Il faut rappeler en premier lieu que la philosophie arabe est tout entière un eudaimonisme : son but est le bonheur, la félicité ou la béatitude, *sa‘āda*. Cette félicité est identique au contact cognitif suprarationnel soit avec Dieu, soit avec l’Intellect agent, soit avec l’intellect des sphères. Ce contact est un aboutissement, non un point de départ. On y parvient au terme d’un apprentissage qui passe par l’assimilation rationnelle des sciences qui apparaît toujours plus ou moins comme un préalable nécessaire et comme une préparation à son propre dépassement. Cette connaissance suprarationnelle est souvent une fin en soi, mais parfois aussi la condition d’un retour vers le monde qu’il s’agira d’ordonner politiquement.

Ainsi, une très grande majorité de philosophes arabophones tombent d’accord, il me semble, sur la validité de l’axiome de la conversion du connaître en être. Autrement dit, la plupart d’entre eux adhère à l’interprétation néoplatonicienne du *De anima* d’Aristote⁴, à savoir que l’intellect en acte est identique à son objet et que la dignité de l’objet connu rejaillit sur le sujet connaissant, en exhaussant celui-ci au même degré d’être ou à proximité. Tous, ou presque, admettent que la connaissance opère en l’homme une transformation substantielle ou, du moins, un changement plus ou moins transitoire du mode d’être. Pour autant, chacun ou presque interprète cet axiome dans un contexte épistémologique et/ou religieux différent. Pour Kindi, Miskawayh, ‘Āmirī, Avicenne et la tradition platonico-avicennienne, l’âme est immortelle et la connaissance confère au philosophe la félicité après la mort, et la place bien au-dessus des autres âmes ou l’exhausse plus rapidement jusqu’à la demeure suprême. Pour Farabi et Averroès, l’âme n’est pas immortelle. Pour le premier, l’âme est devant un choix simple : soit l’immortalité qu’il lui faut conquérir, soit l’anéantissement. Si elle reste étrangère à la philosophie et à la religion fondée par un philosophe authentique, seule voie de salut pour les non philosophes, l’âme se corrompt en même temps que le corps. Si elle prend part à la philosophie dans une cité/communauté religieuse (*madīna/milla*) ordonnée à l’image de l’univers et des hiérarchies immatérielles, l’âme devient substantielle (*taġawhara*), ce qu’elle n’était pas pour commencer. Selon Averroès, il n’y a pas d’immortalité individuelle (l’âme ne devient jamais une réalité auto-subsistante), mais seulement spécifique et l’islam est, en tant qu’ordonnancement politique de la communauté humaine, à savoir en tant que loi (humaine), la meilleure garantie de la survie de l’humanité conçue en tant qu’espèce. En celui seulement qui la cultive, la philosophie réalise la fin de l’existence humaine, en lui procurant quelques instants de béatitude.

⁴ V. e.g., Pierre Hadot, « La conception plotinienne de l’identité de l’intellect et de son objet. Plotin et le *De anima* d’Aristote », in *Corps et âme, Sur le De anima d’Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 367-376.

Quant au cursus d'études qui permet à l'homme de parvenir à la félicité ou à la connaissance béatifiante et pour ce qui est, surtout, de l'articulation problématique entre apprentissage rationnelle et félicité suprarationnelle, je ne puis mieux faire que de renvoyer aux études déjà parues sur ce sujet ou, plus généralement, sur le sujet de la noétique des philosophes arabes. Je ne tenterai certes pas d'en faire un résumé⁵.

Essayons maintenant d'envisager la question au point de vue historique.

II. Modalités de transmission et d'appropriation de la philosophie au monde de langue arabe.

Si la philosophie en arabe ne commence pas exactement avec la vague de traductions que l'historiographie associe au nom de Ḥunayn b. Iṣḥāq (809- c. 873), mais un peu avant lui, il est convenu, par commodité, de dater son apparition de cette époque que caractérise la volonté d'assimiler la science grecque sous tous ses aspects⁶. Les traducteurs, Ḥunayn en tête, auraient travaillé à l'instigation d'une partie de l'administration califale autant qu'à l'instigation de patrons privés, chrétiens comme musulmans, tout aussi soucieux que le pouvoir abbasside lui-même d'accéder au savoir des Grecs et de le transvaser vers l'arabe, devenue alors la langue de culture de tout l'Empire. On date aussi les débuts de la philosophie arabe, et avec quelque raison, de la constitution d'un cercle de philosophes traducteurs regroupés autour de Kindi (c. 805-873), qui était lui-même à la fois philosophe (néoplatonicien) et polymathe et qui, bien qu'ignorant le grec, savait réviser au besoin le travail de ses collaborateurs pour le rendre plus compréhensible aux arabophones⁷.

⁵ Quelques repères bibliographiques : J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, Brill, 1971 ; *id.*, «Étapes dans l'histoire de l'intellect agent», dans A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad eds., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris-Leuven, Peeters-Imap., 1997, p. 569-582 ; *id.*, «La topographie du salut d'après le discours sur l'âme d'al-Kindī », in *Le voyage initiatique en terre d'islam*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 149-158 ; Kenneth E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate : Al-'Amirī's Kitāb al-amad 'alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1988 ; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992 ; sur Farabi, l'intellect, la félicité et le cursus d'études, voir *Farabi et l'École d'Alexandrie*, *cit.* ; sur le cursus d'études et la théorie du ḥads (intuition intellectuelle) chez Avicenne, v. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden, 1988 ; Peter Adamson, «Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*», in *Interpreting Avicenna : science and philosophy in medieval Islam*, J. McGinnis and D. C. Reisman eds., Brill, Leiden, 2004, p. 87-111 ; A. Elamrani-Jamal, «Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl », in *Le voyage initiatique*, *cit.*, p. 159-172 ; Joaquín Lomba, *Carta del Adiós [Risālat al-wadā'] y otros tratados filosóficos*, intro. and transl., Saragossa, Trotta, 2006 ; sur Averroès, v. les articles récents de Richard Taylor : <http://philosophy.cua.edu/faculty/tad/Bibliography%2004-06.cfm> ; Averroès, *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire du De anima, livre III (429a 10-435b 25)*, trad., introd. et (très riches) notes d'Alain de Libera, 2nd ed., Paris, GF-Flammarion, 1998 ; *id.*, *La béatitude de l'âme*, Éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d'un traité « d'Averroès » par Marc Geoffroy et Carlos Steel, Paris, Vrin, 2001. A ces quelques indications, on ajoutera notamment les références des notes suivantes.

⁶ Pour savoir ce qui s'est traduit, v. Gerhard Endress, « Die wissenschaftliche Litteratur », in *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. 2 : *Litteraturwissenschaft* (H. Gätje ed.), p. 400-506 ; vol. 3 : *Supplement* (W. Fischer ed.), p. 3-152.

⁷ Sur le cercle de Kindi, v. Gerhard Endress, «The Circle of al-Kindi, Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy», dans *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism : Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, Research School CNWS, Leiden, 1997, p. 43-76.

Cette translation de la philosophie, du monde grec aux Arabes, en passant assez souvent par l'intermédiaire du syriaque⁸, s'est donc présentée avant tout comme une entreprise de traductions répondant à une demande sociale et à un besoin de science et de techniques⁹. Or, deux phénomènes assez déterminants pour le devenir de la philosophie en arabe allaient tout ensemble accompagner et s'ensuivre de ce fait historique : premièrement, le choix des traductions, qui finirait, après Kindi, par privilégier Aristote sur Platon, c'est-à-dire, pour faire bref et compte tenu des représentations du temps, le patron de la méthode scientifique sur le patron de la spiritualité et de la politique¹⁰. Ce choix s'opéra ou s'affirma en particulier, semble-t-il, dans ce qu'on appelle, de manière trop précise sans doute, l'« école » des aristotéliens de Bagdad, par quoi l'on désigne un groupe dont la seule caractéristique commune à ses membres était d'être chrétiens ou d'avoir eu des maîtres chrétiens¹¹. Ce sont eux qui, entre autres œuvres, reprirent, amendèrent, complétèrent et annotèrent – en s'inspirant des commentateurs alexandrins – la traduction de l'*Organon* entreprise par Ḥunayn et son fils, Ishāq (ob. 910)¹². Ils traduisirent également bien d'autres traités d'Aristote.

La seconde conséquence des modalités historiques d'appropriation du savoir grec par les Arabes fut qu'en tant qu'entreprise de traduction, la philosophie se présenta d'abord comme une aventure *intellectuelle* d'appropriation et d'étude d'un héritage scientifique *textuel*, c'est-à-dire accessible uniquement dans des textes. Il s'agissait d'abord, très littéralement, de se mettre à l'école des traités grecs qu'on venait de traduire. Dans le cas de la philosophie, cela veut dire qu'être philosophe, au Xe siècle en particulier, signifiait un long apprentissage d'Aristote et non pas d'emblée l'adoption d'un mode de vie particulier, même si celui-ci pouvait théoriquement s'ensuivre de la pratique de l'interprétation des textes ou aller de pair avec elle. C'est ce que rappelle la dernière phrase du texte cité en exergue : devenir « un philosophe au plein sens du terme » (*faylasūf bi-l-ḥaqīqa*) requérait une lecture approfondie des textes fondateurs qu'expliquait et commentait un maître lors d'une leçon. Tel est exactement le sens de l'expression *qirā'a 'alā*.

Il s'agissait ainsi, à l'époque du mouvement de traduction, de renouer avec une tradition qu'on estimait interrompue, ce qui, pratiquement, faisait de l'entreprise à la fois un travail proprement philologique et littéraire, que mèneront à bien les Arabes chrétiens *une fois pour toutes*, et une œuvre motivée idéologiquement – les « Arabes »

⁸ V. H. Hugonnard-Roche, « Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe », *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve/Cassino, Université catholique/Università degli Studi, 1990, p. 131-147.

⁹ Là-dessus, v. surtout Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*, Routledge, New York, 1999.

¹⁰ Voir, par ex., la comparaison, passablement confuse, entre Platon et Aristote dans Farabi, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, Texte arabe et traduction, Fawzi Mitri Najjar et Dominique Mallet, Institut Français de Damas, Damas, 1999, p. 71. Le jugement de Maimonide sur Platon, rapporté et contextualisé par R. Brague (*La Loi de Dieu*, Gallimard, Paris, 2005, p. 140-141) semble faire écho à Farabi, *K. al-alfāz al-musta'mala fī l-mantiq*, Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by M. Mahdi, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1968, § 63, p. 110, 5-111, 2. Farabi se fait peut-être lui-même l'écho de Thémistius ; cf. mon *Farabi et l'École d'Alexandrie*, cit., p. 196 sq.

¹¹ Il est encore plus trompeur de parler de *Al-Fārābī and his school*, comme le fait Ian R. Netton dans un livre qui porte ce titre. Farabi a peut-être fait école jusqu'à un certain point, mais n'a pas fondé ou eu d'école.

¹² Voir Henri Hugonnard-Roche, « Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346 », in C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, pp. 19-28.

engagés dans ce nouveau départ de la philosophie voulant, selon leurs propres termes, soit restaurer le cursus (alexandrin) des études aristotéliennes et l'adapter à son nouveau contexte linguistique et culturel (Farabi), soit se hisser à hauteur des Grecs et les dépasser (Kindi, Avicenne).

L'un comme l'autre aspect, idéologique et littéraire, du mouvement allaient de fait avoir des prolongements pendant les premiers siècles de la civilisation islamique. La volonté d'être à la hauteur des Anciens allait donner lieu, d'une part, à l'étude et au développement des sciences et des techniques d'origine grecque; d'autre part, à l'apparition ou la reprise d'une technique de commentaire et d'interprétation des textes traduits¹³ et à la *falsafa* proprement dite, à savoir une discipline vécue d'abord, avant Avicenne, comme une pratique intellectuelle et vivante des textes fondateurs d'Aristote et Platon. Des textes qui, il faut le souligner, ne seraient très vite plus accessibles qu'en arabe, les manuscrits grecs n'ayant plus été recopiés après leur traduction : le chemin de retour à la source grecque était coupé¹⁴.

Au point de vue plus proprement littéraire à présent, le goût, communément répandu parmi les Arabes depuis l'époque anté-islamique, pour l'anecdote et la sentence morale proche du vers poétique¹⁵ allait faire naître ou renaître un genre en soi, celui des recueils de dits et de récits édifiants relatifs à la conduite des Anciens, un genre qui, joint à l'héritage perse et parallèlement à la littérature religieuse relative à Muḥammad et aux prophètes coraniques, devait contribuer dans une certaine mesure à la formation des standards de la nouvelle civilisation¹⁶. C'est ce même goût de l'adage et de l'apophtegme qui alimentera aussi l'*adab* philosophique qu'on peut définir comme une prose littéraire ornée, pratiquée dans des cercles d'esprits raffinés où la philosophie n'apparaît pas tant comme un exercice spéculatif aiguillonné par le besoin de comprendre que comme un motif esthétique et un bagage culturel fait de thèmes et de thèses formulées par d'autres¹⁷. Enfin, on aurait tort d'oublier que la philosophie, sous le nom de *ḥikma ilāhiyya* (ou *ḥikma* ou *ʿirfān*), entendue au sens de voie

¹³ Là-dessus, v. Rémi Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Les Editions de la Transparence, 2006 : « Inclusion et digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle », p. 187-204.

¹⁴ Sur ce phénomène et toutes ses implications historiques et culturelles, voir Rémi Brague, *ibid.*, p. 199 : « La méthode islamique d'appropriation ne peut se déployer qu'au prix de la dénégation de l'origine : la culture islamique se veut un commencement absolu, et refoule la conscience de devoir quelque chose à la situation antérieure, qu'elle caractérise comme l'époque de l'ignorance (*jāhiliyya*) » ; et *Europe, la voie romaine*, 3rd ed., Flammarion, Paris, 1999.

¹⁵ Là-dessus, v. D. Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 1, (Jan. - Mar., 1981), pp. 49-86; *id.*, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, American Oriental Society, New Haven, 1975.

¹⁶ D. Gutas (*art. cit.*, p. 59) propose cette définition : « *Adab*. The genre of Arabic literature which combined poetry and proverbs, maxims and anecdotes, and sayings of all sorts by all kinds of different people to form edificatory and entertaining anthologies is *adab* literature. These anthologies constitute the single most comprehensive source for sayings by Arabs and non-Arabs alike ». L'un des héros de ce genre semi-populaire, Socrate, y apparaît (au moment de boire la cigüe ?), sous les traits du champion sunnite du respect de l'esprit de la *sharia*. Le *Phédon* est interprété de façon à vanter les mérites de l'*ḥikma* (l'unanimité communautaire) et le respect de la Loi commune (*sharia*). Voir Ilai Alon, *Socrates Arabus, Life and Teachings*, The Hebrew University of Jerusalem, Maor Wallach Press, 1995: §22, p. 39 (arabe, p. 40) : « Complais à Dieu – loué et exalté soit-il! – toute ta vie et efforce-toi (*iḡtahid*) de t'accorder avec la Communauté choisie (*al-ḡamā'a*), car en cela consiste l'impeccabilité (*ʿiṣma*) de t'accorder avec la Communauté choisie (*al-ḡamā'a*), car en cela consiste l'impeccabilité (*ʿiṣma*) de t'accorder avec la Communauté choisie (*al-ḡamā'a*). A comparer avec le *ḥadīṭ* sur lequel repose la notion d'*ḥikma* en islam : Ibn Māḡah (209-273 AH: 824-866), *Sunan, Bāb al-fitan, al-sawād al-a'zam* (= 8).

¹⁷ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (*ca.* 1023) est le meilleur représentant de ce genre d'*adab*. V. K. Rowson, "The Philosopher as Littérateur: Al-Tawḥīdī and his predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6, 1990, p. 50-93; voir aussi Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abū Sulaymān al-Sijistānī and his circle*, Leiden, Brill, 1986.

sapientielle et expérientielle d'acquisition de la vérité (« *théosophie* »), qui accentuait – s'il était possible – la pente idéaliste et occultiste d'une certaine doxa platonico-gnostique, est sans doute le quatrième mode, plus religieux, d'appropriation du legs hellénique que connut le monde classique de l'Islam. Ainsi, des sciences à la *falsafa* et au genre gnomique, en passant par les belles lettres teintées de philosophie et les religions ou constructions gnosticisantes, cette science allait-elle se métamorphoser et s'acclimater dans le monde de langue et de culture arabes.

De cette frise trop générale, qui ne représente le monde arabe que du IX^e au XII^e siècle, je n'envisagerai ici, pour des raisons de compétences, que la partie la plus philosophique à mon sens, c'est-à-dire la *falsafa*, même s'il conviendrait d'en explorer et d'en évaluer également les autres parties auxquelles je me contenterai de faire allusion.

Enfin, je me propose seulement dans ce qui suit de fournir quelques indications et lignes générales de recherche à qui voudra approfondir le sujet à l'avenir.

III. Les philosophes et la religion, ou comment se faire une place

Comme le laisse entendre le texte cité en exergue, tiré de la notice biographique qu'Ibn Abī Uṣaybi'a (1194-1270) consacre à Farabi, l'assimilation de la philosophie par les Arabes et les arabophones ne manqua pas de poser immédiatement la question du rapport de cette discipline rationnelle avec la religion dominante de la nouvelle civilisation. Je pense même que ce rapport, perçu comme problématique dès l'origine¹⁸, a également imprimé sa marque sur la formation et le développement de la *falsafa*, ce qui permet d'expliquer notamment le statut socialement et culturellement marginal qu'elle conserve jusqu'à Averroès (1126-1198). Peu ou prou toujours considérée comme un savoir « intrus » ou « allogène » (*dāḥil*), la philosophie n'obtint jamais le statut d'une discipline reconnue institutionnellement, pour la raison que son enseignement ne fut – malgré notre citation de départ – jamais institutionnalisé, mais resta confiné dans des cercles restreints, souvent loin des capitales et des centres de pouvoir. C'est dire que la philosophie, dans l'immense majorité des cas et des lieux, et malgré l'influence incontestable qu'elle exerça sur une large gamme d'esprits et sur la théologie islamique après Avicenne (980-1037) à l'est du monde musulman, resta cependant toujours une aventure assez solitaire et le fait de personnalités brillantes, mais relativement esseulées et qui gagnaient leur vie en pratiquant d'autres métiers, la médecine dans l'immense majorité des cas. On peut d'ailleurs faire l'hypothèse que ce fait social et professionnel n'a fait que renforcer le lien, datant de l'époque des traductions, entre philosophie et science physique qui explique que dans la *falsafa* le

¹⁸ Voir *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn b. Iṣḥāq et Qusṭā b. Lūqā*, ed. K. Samir, trad. P. Nwyia, *Patrologia orientalis* t. 40, fasc. 4, n. 185, Turnhout, 1981 ; cf. Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Flammarion, Paris, 1996, pp. 77 sq. Voir Kindi, *Al-falsafa al-ūlā* dans *Oeuvres philosophiques & scientifiques d'Al-Kindī, Vol. 2, Métaphysique et cosmologie*, R. Rashed & J. Jolivet, Brill, Leiden, 1998, p. 8-14 ; trad. anglaise in *Al-Kindī's Metaphysics, A Translation of Ya'qūb b. Iṣḥāq al-Kindī's Treatise « On First Philosophy »*, with Introduction and Commentary by Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany, 1974, p. 55-59 Je ne sais si, dans ce texte, Kindi s'en prend aux théologiens de l'école hanbalite ou de l'école mu'tazilite. Les seconds étaient plus directement en concurrence avec lui à la cour califale. V. aussi Abū l-Ḥasan al-'Āmirī, *Al-i'lām bi-manāqib al-islām*, 'A. Ġurāb, Cairo, 1967 où 'Āmirī attaque les théologiens qui critiquent la philosophie et affirme la compatibilité de celle-ci avec la *sunna* ; cf. C. D'Ancona Costa, *La Casa della Sapienza*, Guerini, Milano, 1996, p. 13-14 ; J.-C. Vadet, « Une défense philosophique de la *sunna* : les *Manāqib al-islām* d'al-'Āmirī, *Revue des études islamiques*, 42 (1974), p. 245 ; 43 (1975), p. 77-96.

centre de gravité soit dans l'étude de la nature et dans la visée scientifique de la description aristotélicienne du monde, plutôt que dans le platonisme politique ou l'éthique socratique, considérés sans doute comme peu utiles au médecin¹⁹.

C'est ce même lien, joint à des conditions religieuses et politiques défavorables, qui semble expliquer que la philosophie arabe se soit dès Avicenne détournée de l'éthique politique, en ne conservant de cette discipline que l'idéal de vie théorique décrit dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, un idéal de vie qu'on peut qualifier d'égoïsme de l'intellectuel²⁰. Après Farabi, qui est le premier et le dernier philosophe arabophone à avoir fait sien l'intuition de Platon quant au caractère intrinsèquement politique de toute la philosophie²¹ – et le seul également, avec Averroès, à avoir commenté l'*Ethique à Nicomaque*²² –, la seule autre tentative marquante visant à penser la société en termes philosophiques fut celle, bien différente, d'Averroès qui imagina aristotéliser les pratiques conceptuelles de la théologie islamique en les débarrassant de leur acharisme que l'Andalou tenait pour la plaie de l'islam et le comble de la confusion mentale. On serait tenté de dire que l'idée ne pouvait que s'imposer à l'esprit d'un homme qui, par ses fonctions de Grand cadî de Cordoue et d'« idéologue » du pouvoir almohade²³, avait pour mission de régler, selon une norme juridique à peu près fixe, les rapports entre membres de la communauté musulmane. En effet, d'après lui, cette double charge impliquait au premier chef qu'on assigne à chacun, dans une hiérarchie sociale à créer, la place que lui méritaient ses facultés de compréhension de la religion et de la vérité en générale. Il fallait pour se faire que la théologie n'entre pas ou plus en concurrence sociale et épistémologique avec la philosophie. Celle-ci devait donc, pour occuper seule le sommet du savoir, d'une part devenir enfin la seule instance légitime d'interprétation de la doctrine et du droit religieux et, d'autre part, ramener la théologie à la raison en la cantonnant dans son rôle. Ce rôle aurait été, selon lui, de n'éclairer la plèbe que prudemment et en considération surtout de sa médiocrité intellectuelle, en évitant de divulguer certains philosophèmes mal compris des théologiens eux-mêmes, de peur que les songe-creux et les esprits brumeux qui abondent parmi la plèbe ne s'en emparent et n'en fassent des mots d'ordre sectaires, ruineux pour l'unité de la communauté²⁴. Chacun à sa place et le philosophe au sommet, tel fut le rêve d'ordre que fit Averroès, qui pour autant n'en était pas moins musulman que Kindî qui avait déjà tenté au IX-X^e siècle d'imposer contre les théologiens imbus d'arabité et de « coranité » l'idée que, même grecque et étrangère à la révélation (*šarī'a*), seule la « science des sciences », par sa compétence heuristique, était à même d'éclairer le sens de cette révélation²⁵.

¹⁹ Le platonisme d'Abū Bakr al-Rāzī est l'exception à cette règle. Voir Razi, *La médecine spirituelle*, cit. On pourrait également se demander si la philosophie n'a pas bénéficié jusqu'à un certain point de la protection associée au statut des médecins dans la société médiévale.

²⁰ En s'inspirant d'A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, cit., p. 224-227.

²¹ Farabi, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, cit., § 9, p. 69 : « ...c'est Platon qui a dressé la liste (*dawwana*) des régimes politiques et les a amendés (*haddaba*), lui qui a expliqué «en quoi consistent» les modes de vie justes et la vie en commun des hommes dans la cité en montrant les vertus et qui a mis en évidence le dérèglement qui vient à affecter les actions de ceux qui désertent la vie en commun au sein de la cité et se refusent à y prendre part ».

²² Sur ce commentaire, qui a beaucoup influencé et influence toujours l'interprétation de la pensée de Farabi alors même que nous ne le possédons pas, v. Farabi et l'École d'Alexandrie, cit., p. 102-128. Le commentaire d'Averroès ne nous est connu qu'en latin et en hébreu.

²³ V. Marc Geoffroy, « Ibn Rushd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du *K. al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul », *Medioevo* 26 (2001), p. 327-351.

²⁴ Pour tout ceci, voir Averroès, *Discours décisif*, trad. inédite de Marc Geoffroy, Introd. d'Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1996.

²⁵ Voir *Al-falsafa al-ūlā*, loc. cit.

Tous les philosophes musulmans n'ont cependant pas adhéré à leurs vues et beaucoup ont adopté une position que je suis tenté de qualifier de quiétiste et qui consistait à maintenir les religieux à distance en se gardant bien d'engager le débat avec eux. Dans un Empire de la taille du monde musulman aux IX-XII^e siècles, il y avait place, socialement et intellectuellement, sinon pour un débat de ce genre, du moins pour se tenir quiet et loin de la controverse. Cela est d'ailleurs valable jusques et y compris au sein des villes, voire des administrations. Qu'on songe par exemple au quiétisme politique d'Ibn Bâjja (Avempace, ob. 1139), pourtant disciple de Farabi et longtemps ministre de l'Etat almoravide (première moitié du XII^e siècle)²⁶. Qu'on songe encore au cas d'Avicenne qui, bien que grand lecteur lui aussi de Farabi, réduisit l'éthique et la politique aux dimensions du plus insignifiant chapitre de son encyclopédie, *Le livre de la guérison*²⁷, chapitre dans lequel il se contente d'ailleurs de recopier le Farabi le moins dérangent²⁸. Il en va de même d'Ibn Ṭufayl qui présente le cas extrême, dans le sillon d'Avicenne, du penseur, pourtant médecin et homme de cour, pour qui la philosophie est par définition une aventure culminant dans une illumination solitaire de l'intellect n'ayant aucune conséquence pratique pour quiconque, comme si cette illumination était *en soi* vide de tout savoir utile au commun des hommes²⁹. En somme, la pratique de la philosophie, y compris du discours philosophique, très souvent était affaire de prudence, une prudence parfois à ce point intériorisée qu'elle devenait indiscernable de la teneur des thèses défendues et du but poursuivi, ce en quoi on retrouve, il est vrai jusqu'à un certain point seulement, la position d'Averroès lui-même qui faisait de la prudence à l'égard des théologiens et des foules le mobile et la fin de sa pensée politique – la prudence étant aussi, dans ses conséquences pratiques, seule garante de l'autonomie et de la sauvegarde de la philosophie.

²⁶ V. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, University Press, Cambridge 1962. L'attitude d'Ibn Bāǧǧa est comme prévue par Platon, *République* 496 c 5 sq. V. aussi *Lettres* VII, 330c-331a.

²⁷ K. al-šifā', *Al-ilāhiyyāt*, Madkour et al. eds., Cairo, 1960, p. 451-455 : soit quatre pages ! Rappelons que l'encyclopédie entière compte 10 volumes dans l'édition la plus récente (Beyrouth, 1992).

²⁸ V. D. Gutas, *Avicenna, cit.*, 1988, p. 258, n. 39 : « heavily influenced by the elaborations of Farabi » (à propos des quatre pages susmentionnées et de deux petits traités, l'un sur l'éthique, l'autre sur la politique). A quoi Avicenne ajoute, en termes philosophiques, une justification des pratiques politico-religieuses de son époque ; cf. Rémi Brague, *op. cit.*, p. 169-184 : « Le Jihād des philosophes », en part. p. 176. Dans une classification des prémisses (*muqaddimāt*), Avicenne relègue de même dans les opinions admises par consensus général tous les jugements d'ordre moral. Ceux-ci sont alors sans lien avec l'intellection – seule norme de l'immuable et du vrai – et donc rejetés du côté d'une simple convenance civilisationnelle ou religieuse (entendons : l'*iǧmā'* sunnite ou imamite) que le philosophe n'a pas à examiner dans son travail spéculatif ; v. le texte cité par Shlomo Pinès p. 182-183 dans « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abū l-Barakāt al-Baǧdādī », dans *The Collected Works, vol. 1*, Jerusalem : The Magnes Press / Leiden : Brill, 1979, p. 181-258. Farabi admet au contraire l'existence d'intelligibles éthiques et donc un ensemble de normes immuables de l'action morale; voir Th.-A. Druart, « Al-Fārābī, Ethics and the First Intelligibles », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), p. 403-423. De la même façon qu'il rejette les jugements d'ordre moral vers les *endoxa* religieux en vogue, Avicenne semble assimiler et réduire la théorie philosophico-politique au règne du prophète (*nubuwwa*), à la *Sharia*, à la *Sunna* et à la révélation (*waḥiy*), autant de sujets dont Platon aurait traité selon lui dans les *Lois* ; v. *Aqsām al-'ulūm al-'aqliyya*, dans *Islamic Philosophy*, vol. 42, Fuat Sezgin ed., Frankfurt am Main, 1999, p. 117-118. Le passage ne se comprend bien que si l'on consulte l'*Encyclopédie de l'islam*, 2nd ed., s.v. « nāmūs ».

²⁹ Voir Rémi Brague, *La sagesse du monde, Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris, 1999, p. 168-174. On comparera l'attitude d'Ibn Ṭufayl avec Platon, *République*, 500d.

IV. Philosophes dans l'islam et philosophes de l'islam

Il s'en faut pourtant de beaucoup que ces philosophes fussent eux-mêmes indifférents à l'islam. Tout d'abord, il faut rappeler que le rapport du musulman à l'islam n'est pas, à l'époque dont nous parlons, d'entrée de jeu et nécessairement de l'ordre de la foi en un ensemble de croyances, mais relève plutôt, dans une certaine mesure au moins, d'une forme juridique d'appartenance à la communauté passant par la reconnaissance de la validité pratique de la Loi. Or, cette obédience et l'orthopraxie qu'elle détermine peuvent être plus ou moins lâches et laissent en tout cas une certaine liberté de conscience. Dans cet ordre d'idées, on pourrait d'ailleurs se demander quand et comment l'islam est devenu strictement une foi en un ensemble structuré de croyances. Il se pourrait que ce soit, en partie, précisément en réponse aux philosophes.

D'autre part, il y a ici matière à distinction : il faudrait, en s'inspirant de Jean Jolivet, distinguer les philosophes *dans* l'islam et les philosophes *de* l'islam³⁰. J'ajoute qu'il faudrait de même distinguer les philosophes *dans* l'islam – la civilisation – et les philosophes *de* l'islam – la religion fondée sur le Coran. Cette distinction est d'ailleurs à faire pour tous les philosophes qu'on appelle indistinctement « penseurs d'islam » ou « Islamic philosophers » et pour chacun d'eux pris individuellement. Rien n'interdit en effet qu'un philosophe *de* l'islam ne soit sous un autre rapport, ou sur certains points particuliers, un philosophe *dans* l'islam, c'est-à-dire un penseur pour qui la finalité de la philosophie et la vocation philosophique n'ont que peu à voir avec la religion.

A contrario, si l'on estime que les choses s'unissent par leur sommet, on regroupera parmi les philosophes *de* l'islam tous ceux qui ont placé la prophétie au sommet des possibilités humaines de connaissance, sachant qu'il resterait alors à savoir si cette hiérarchisation joue vraiment un rôle dans l'économie de leur pensée, ou non ; si elle est opératoire dans tel traité, et atone dans d'autres et pourquoi. On rangera d'autre part dans l'autre catégorie, les philosophes *dans* l'islam, tous les penseurs qui n'ont pas hiérarchisé le savoir philosophique par rapport au savoir prophétique – en ignorant sciemment la question – et tous ceux pour qui cette hiérarchisation ne faisait tout simplement pas sens. Cette classification permettrait, il me semble, de savoir quelle forme de philosophie a pratiqué chacun des philosophes, quelle exigence éthique il en découlait et, partant, quel mode de vie chacun a pu observer. Il y a fort à parier que ce ne fut pas toujours le même type de philosophie, ni le même mode de vie. Une vocation philosophique qui ne pouvait se traduire dans une pratique spécifiquement philosophique des vertus³¹ sans entrer en conflit avec l'orthopraxie islamique, offrait en théorie une situation déjà grosse d'une possible distinction existentielle entre perfections intellectuelle et éthique, la première étant choisie et la seconde délaissée. Si l'on met de côté certains éléments de la biographie d'Avicenne et certains ragots, invérifiables, relatifs à la vie et aux mœurs de Kindi et d'Ibn Bâjjah, les documents biographiques n'autorisent que très rarement à évaluer, même hypothétiquement, la vertu personnelle des philosophes arabes. Avicenne et Ibn Bâjjah auraient-ils souscrits à la proposition 172 du syllabus d'Etienne Tempier : « le

³⁰ J. Jolivet, « L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des IV^e et V^e siècles », *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991), p. 31-65.

³¹ Je pense, par exemple, aux vertus sociales de l'homme parfait décrites par Farabi dans les *Fuṣūl Muntaza'a*, Fauzi M. Najjar ed., Beirut, Dar El-Mashreq, 1971 ; pour être véritablement des vertus, il faut que le régime politique dans lequel elles sont pratiquées soit lui-même vertueux ou philosophique. A défaut, le philosophe se voit contraint de se replier, non pas sur lui-même, mais sur une communauté atemporelle d'esprits libérés de la matière, les sages qui sont tous ensemble comme une âme unique.

plaisir pris dans les activités sexuelles n'empêche pas l'activité ou l'usage de la pensée » ? C'est possible. Il n'empêche qu'un grand nombre de philosophes ayant pratiqué la médecine, et pas seulement au chevet des puissants, il est certain, comme le montre le traité d'al-Ruḥāwī cité plus haut, que leur profession était dans leur esprit l'occasion d'une pratique quotidienne des vertus. Mais si l'on note que c'est très vraisemblablement en tant que médecin, à savoir pour des raisons probables d'hygiène corporelle, qu'Avicenne ne dédaignait ni le vin ni les femmes, son attitude est là encore singulière. La contradiction avec le mode de vie théorique qu'un tel régime impliquait selon les réquisits de la *falsafa* telle que Maimonide les concevait encore n'échappa d'ailleurs pas au médecin que celui-ci était lui aussi.

Pour revenir brièvement au critère classificatoire très simple que je proposais et aux avantages qu'il offre à mon sens, je remarque que le cas des Arabes chrétiens qui ont pratiqué la philosophie permet, en tout cas jusqu'à un certain point, de vérifier la pertinence de ce critère. Pour eux, la question de la hiérarchie des savoirs philosophique et prophétique ne se pose pas. Plus exactement, elle ne se pose pas ainsi³². Or, nous savons déjà qu'ils ne peuvent avoir été que des philosophes dans l'Islam – ce qui vérifie *a posteriori* le critère adopté. De même, ce critère permettrait de clairement distinguer la philosophie proprement islamique de celle qui ne l'est pas chez les auteurs réputés musulmans eux-mêmes. Il permet encore – au-delà même des ressemblances structurelles entre islam et judaïsme – d'apprécier le degré d'acculturation de la philosophie pratiquée par les juifs en contexte musulman³³. Dernier avantage enfin, ce critère, appliqué à chaque philosophe ou chaque œuvre, permettrait de dire quelle attente la philosophie est censée combler dans chaque cas. Il est remarquable en effet que la philosophie serve parfois, à Ibn 'Adī par exemple, à ne pas répondre à une question de théologie islamique déclarée au terme de l'examen humainement indécidable, entendons : dépourvue de sens³⁴. L'agnosticisme ou la suspension du jugement redevient ainsi une attitude intellectuelle à part entière, à moins qu'il ne s'agisse d'une tactique d'évitement. Il est remarquable aussi que de façon similaire elle serve à Maimonide à faire l'impasse sur une question religieuse (la création du monde) pour pouvoir répondre rationnellement à une autre question religieuse, plus importante pour le théologien (l'existence de Dieu, son unicité et son incorporité)³⁵.

Ainsi, dans chaque cas, le critère de la hiérarchisation des savoirs devrait permettre à la fois d'éclairer le contexte de la pratique philosophique et de déterminer le rôle, constitutif ou instrumental, reconnu à la raison en même temps que l'extension de ce rôle.

De ces quelques brèves remarques, il ressort notamment que la posture de la majorité des philosophes de l'islam se détermine en fonction de l'adhésion à la thèse

³² Le cas de Ḥunayn b. Iṣḥāq est, là encore, exemplaire. Voir *Une correspondance islamo-chrétienne*, cit., p. 688-689. Après avoir annoncé qu'il allait expliquer à son interlocuteur musulman « ce qu'il en est de son prophète », il ne traite pas la question.

³³ Je pense en particulier à Ibn Kammūna et à son *Tanqīh al-abḥaṭ li-l-milal al-talaṭ* : Sa'd b. Maṣṣūr b. Kammūna's *Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, M. Perlmann ed., The University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1967; trad. anglaise, *id.*, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*, The University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1971. Cf. D. Urvoy, *Les penseurs libres*, cit., p. 202-214.

³⁴ Voir son traité *Preuve de l'existence de la nature du possible (Iṭbāt ṭabī'ati l-mumkin)*, écrit en réponse aux questions d'un musulman qurayshite à propos de la prescience divine considérée dans son rapport à la liberté de l'homme, dans *The Philosophical Treatises, A Critical edition with an Introduction and a Study*, by Dr. Sahban Khalifat, Amman, University of Jordan, p. 337-374.

³⁵ *Guide des égarés*, I, 71, trad. Munk p. 177-179, cité et commenté par A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, cit., p. 126-129.

qui soit fait du prophète un philosophe autodidacte et pose donc en principe la possibilité – exceptionnelle, mais réelle – de devenir un philosophe « par surcroît », sans avoir jamais étudié quoi que ce soit³⁶ ; soit fait du philosophe accompli un quasi-prophète, la Loi révélée en moins, le modèle implicite de cette quasi-prophétie restant cependant islamique, c'est-à-dire le modèle de l'autodidacte. Si, en revanche, dans l'examen d'une question donnée, il n'y a adhésion ni à l'un ni à l'autre aspect de cette thèse ou si elle n'est admise que par provision et sans examen ultérieur et alors même qu'on s'attendrait à ce qu'elle entre en ligne de compte, il est probable qu'on a alors affaire à un thème perçu par qui l'examine comme un thème hellénique dans sa forme, c'est-à-dire dans lequel le contexte musulman *n'a pas à intervenir*³⁷. Par « hellénique », j'entends ici une thèse dans laquelle l'idée de révélation est complètement absente ou ignorée et non pas, comme les lecteurs de Renan auraient pu le croire, une thèse ou une attitude intellectuelle typiquement « grecque » (?) que les Arabes se seraient contentés de transmettre servilement sans rien n'y changer ou bien si peu que rien. Il est dorénavant suffisamment clair que chaque philosophe arabe a eu à se déterminer non pas nécessairement pour ou contre, mais diversement, en fonction des thèmes abordés et des réquisits changeants de la nouvelle religion, pour qu'on n'aille plus croire que la décision théorique prise par chacun sur ce point particulier n'a pas eu une immense répercussion sur l'économie entière de la philosophie en langue arabe.

Par « hellénique », j'entends donc, plus précisément, l'idée que les héritiers arabophones de la philosophie se faisaient de ceux qu'ils appelaient les « Anciens » et, parfois aussi, les « Modernes » quand les mieux renseignés d'entre eux voulaient distinguer l'École d'Alexandrie et Simplicius des grands Anciens, principalement : Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre et Thémistius.

A ces « Anciens » qui sont ses aïeux, la philosophie arabe doit certaines de ses caractéristiques les plus importantes, même si elle n'en hérite pas directement, mais plutôt par un choix dont le mérite lui revient entièrement et qui a eu pour conséquence de trancher définitivement le lien entre philosophie et révélation que les Hellènes militants de l'Antiquité tardive avaient établi pour lutter idéologiquement contre la religion qui se présentait comme *la* philosophie, théorique et pratique, du divin Logos : le christianisme³⁸. Pour mettre ces caractéristiques de la philosophie arabe en

³⁶ Une thèse qu'on trouve déjà chez des auteurs tels que 'Amīrī (ob. 991) ou Miskawayh (936-1030), mais qu'on pourrait tout de même qualifier d'avicennienne eu égard à la formulation définitive qu'Avicenne lui a donnée. Elle sera reprise telle quelle par la suite, notamment par Ġāzālī (ob. 1111) et le *kalām* acharite postérieur. V., par ex., M. Afif al-Akiti, « The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ġāzālī », in *Interpreting Avicenna*, cit., 189-212. Averroès, dans sa réfutation du *Tahāfut al-falāsifa* de Ġāzālī, la mentionne sans faire le moindre commentaire ; voir *Tahāfut al-tahāfut*, M. Bouyges, s.j. ed., Beyrouth, Imprimerie catholique, 1930, p. 513, 6-9. Ce silence est éloquent.

³⁷ Par ex., Averroès, remettant à plus tard la question, pourtant brûlante, de savoir s'il est besoin que le fondateur de la cité parfaite soit un prophète ; v. *Averroes' commentary on Plato's « Republic »*, Edited with an Introduction, Translation, and Notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge University Press, 1969, II, i, 7, p. 61. Cf. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, cit., p. 92-93. J'ai relevé ailleurs (*Was Alfarabi an Islamic philosopher?*) que Farabi ne peut être considéré comme l'inventeur du « philosophe-prophète », car le philosophe, pour être le souverain de premier rang (*al-ra'īs al-awwal*) et pour pouvoir légiférer (*šarra'a*), *n'a pas besoin* selon lui de la vision prophétique : l'*indār*. Or, dans le Coran, le *munḍir* (celui qui est doté de l'*indār*) et le *rasūl* (prophète *législateur*) sont nécessairement la même personne, ce qui signifie qu'on ne peut légiférer (apporter une loi révélée) sans l'*indār*. La seule conclusion raisonnable est que, dans la *Cité vertueuse*, le portrait du philosophe-*prophète* (*i.e.*, doté de l'*indār*) que Farabi *semble* proposer, n'est qu'un écran de fumée.

³⁸ V., e.g., Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Folio Essais, Paris, 1995, ch. X : « Le christianisme comme philosophie révélée ».

lumière, c'est le contexte historique de la transmission de l'hellénisme qui doit être ici examiné à nouveau. Je ne ferai bien sûr que quelques remarques.

V. La question des prémisses, religieuses et philosophiques

On a remarqué chez quelques philosophes, médecins, littérateurs et amateurs d'antiquités grecques, une ligne d'argumentation de polémique antichrétienne visant à montrer que, par comparaison, les Arabes musulmans et les Musulmans en général se montraient des héritiers bien plus capables et bien plus fidèles aux divins Grecs que les *Rûms* ne l'avaient été et ne le seraient jamais. Les *Rûms*, ou Romains d'Orient, n'auraient été, nous dit-on, au mieux que des grecs abâtardis et rendus idiots par leur religion et, au pire, de faux grecs et de vrais imposteurs qui se seraient emparés frauduleusement du legs des fils de la Grèce et qui, faute d'en avoir jamais saisi l'utilité, auraient été sur le point de le détruire matériellement au moment où les Arabes vinrent en hériter, légitimement cette fois. D. Gutas, qui a étudié ces arguments dans ses diverses versions, attribue à l'idéologie impériale abbasside le motif et la persistance de cette polémique : il fallait montrer que les Arabes, et les Abbassides en particulier, dans leur effort pour s'approprier l'héritage grec, faisaient preuve de bien plus d'énergie et d'invention que leurs dépositaires passifs, devenus illégitimes pour cette raison. Cette attribution est certainement exacte, une idéologie officielle et commune expliquant seule que ce thème se soit retrouvé sous la plume d'auteurs aussi différents qu'un médecin, un philosophe, un prosateur de talent (ou un juriste stipendié) et un « touriste » curieux de doctrines grecques. Mais pour ce qui est de l'origine et de la teneur de la polémique, il y a fort à parier qu'il faille remonter plus haut, avant l'islam, dans ces textes grecs qui, précisément, allaient faire partie de l'ensemble transmis aux Arabes. Je pense en effet qu'il conviendrait de se pencher sur les traités ou les passages de leurs traités dans lesquels les néoplatoniciens s'en prenaient aux chrétiens qu'ils aspiraient tant à voir disparaître avant que l'hellénisme ne soit tout entier gâté par leur bêtise et leur ignorance, et que l'édifice païen ne s'effondre pour toujours. Porphyre, Proclus, Damascius et Simplicius pourraient avoir quelque chose à voir avec ces thèmes. En tout cas, c'est un fait, me semble-t-il, que les deux discours, « abbaside » et « hellène », se répondent l'un à l'autre, même si les œuvres grecques auxquelles je pense n'ont pas laissé de traces en arabe. Qui plus est, retrouver sous la plume de Ġāḥiẓ (ca. 776-869) le thème de l'imbécillité qu'il y a à croire en un Dieu nourrisson, souillé de sang ou maculé d'excréments³⁹, est un élément supplémentaire qui m'incite à soupçonner ici l'existence d'une thématique hellénique. Or, c'est justement une source antichrétienne de cette farine qui me semble avoir laissé une trace, sinon dans les manuscrits, du moins dans la mémoire des philosophes arabes et qui explique, en partie au moins, l'un des traits fondamentaux de la *falsafa* dans son opposition générale à la dialectique des théologiens.

En dehors des études des spécialistes du néoplatonisme, on lit peu souvent que la pensée des derniers Hellènes n'était pas l'aristotélisme ou le néo-aristotélisme qu'on y voit parfois, rétrospectivement, à la lumière de la connaissance qu'en avait les Arabes

³⁹ Voir le dossier dans D. Gutas, *Greek thought, Arabic culture, op. cit.*, p. 83 sq ; le texte de Ġāḥiẓ est traduit p. 85-86. Voir également *id.*, «The 'Alexandria to Baghdad' Complex Narratives. A Contribution of the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs», *Documenti e Studi sulla Tradizione Medievale X*, 1999, p. 155-193.

ou les Latins, mais bien plutôt une pensée soucieuse, sur le fond, de légitimer un savoir complet ou unitaire – Aristote *et* Platon⁴⁰ ; philosophie *et* théurgie⁴¹ – contre les chrétiens. Cela vaut aussi bien pour l'École d'Alexandrie que pour l'École d'Athènes. Comme le note Ph. Hoffmann : « rien ne permet de penser, par exemple, que les *Oracles chaldaïques* aient été investis d'une moindre autorité chez les Néoplatoniciens d'Alexandrie »⁴². Et quant à dire que le premier rôle ne revenait pas, à Alexandrie comme à Athènes, à Platon, mais à Aristote, c'est aller contre le témoignage même des textes conservés.

J'ai rappelé plus haut l'explication sociale et historique qui a fait donner la préférence à Aristote sur Platon dans la *falsafa*. Du platonisme foncier des Alexandrins et de leur « chaldaïsme », les Arabes *semblent* ne rien avoir su, comme ils *semblent* n'avoir à peu près rien su, malgré les quelques titres mentionnés par Al-Nadim, des commentaires néoplatoniciens sur les dialogues de Platon⁴³. Même si les *Oracles* ont été adaptés en arabe⁴⁴, leur liaison avec le système néoplatonicien leur est de même restée inconnue. La première chose qui frappa, semble-t-il, au moins une partie d'entre eux fut bien plutôt que la philosophie dont ils prenaient possession était une méthode scientifique répondant à des critères de rigueur syntactique et que ces critères avaient été découverts et formulés par Aristote dans les *Seconds analytiques*⁴⁵. Or – et c'est là que je veux en venir – cette méthode, qui résumait pour eux l'esprit de toute la philosophie, et les résultats de l'enquête qu'elle permettait de mener, et qu'ils pensaient trouver notamment dans les traités tels que le *De Caelo* d'Aristote, avaient été récusés par un auteur, Philopon, qu'ils savaient chrétien *et donc* intéressé⁴⁶, et qu'un autre auteur, qu'ils savaient philosophe, c'est-à-dire non chrétien *et donc* désintéressé, avait réfuté *au nom de l'hellénisme*, c'est-à-dire, pour les Arabes et Farabi en particulier, *au nom de la philosophie elle-même, de ses méthodes et de ses*

⁴⁰ Voir la récente mise au point, accompagnée d'une bibliographie abondante, dans Cristina D'Ancona "From Late Antiquity to the Arab Middle Ages: the commentaries and the "Harmony between Plato and Aristotle"", in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, L. Honnefelder *et al.* eds, Aschendorff, Münster, 2005, p. 45-69.

⁴¹ V., par ex., les beaux volumes *Proclus et la théologie platonicienne*, Ph. Segonds et C. Steel eds, Leuven/University Press – Paris/Les Belles Lettres, 2000; *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München : K.G. Saur, 2002. Et Luc Brisson, « La synthèse la plus achevée de l'Hellénisme », sur la *Théologie platonicienne* de Proclus, *Revue des Études Grecques* 112, 1999, 734-739.

⁴² Philippe Hoffmann, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », dans *Entrer en matière, les prologues*, J.-D. Dubois et B. Roussel (dir.), Les éd. du Cerf, Paris, 1998, p. 209-246, p. 213, n. 12 pour la citation.

⁴³ Il faudrait peut-être faire exception d'autres traités néoplatoniciens. V. D. Gutas, *Avicenna, cit.*, p. 182 : "There is no doubt that [Avicenna] held elevated forms of prayer in high esteem very young ; already in the introduction of his first work, the *Compendium of the Soul*, he speaks with respect of the Greek tradition that Asclepius used to cure people merely by praying. The very reference to Asclepius indicates that he was familiar with a wide range of Greek works, and presumably he had access to a number of Neoplatonic works in which the philosopher's prayer was discussed". Quelques prières néoplatoniciennes en arabe nous sont parvenues, mais n'ont jamais été étudiées ou ne sont pas encore éditées. L'une d'elle, *Grande invocation (du'ā 'azim)*, attribuée à Farabi, a été éditée par M. Mahdi dans *Book of Religion and Related Texts*, Beirut, Dar El-Mashreq, 1986, p. 89-92. V. aussi, Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence*, introd., éd. et trad. de Pierre Thillet, Paris, Editions Verdier, p. 129 et n. 339 sur l'oraison attribuée à Ptolémée.

⁴⁴ V. Michel Tardieu, « La recension arabe des *Magica Logica* » dans : Brigitte Tambrun-Krasker, *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire, *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, 7, Athènes (Akadèmia), Paris (Librairie Vrin), Bruxelles (Éditions Ousia), 1995, pp. 157-171.

⁴⁵ V. les articles de Gerhard Endress cités plus haut.

⁴⁶ Ce point est admirablement illustré par Maimonide; v. *Guide des égarés*, I, 71, cité et annoté par Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991, p. 369-370.

enjeux. Autrement dit, ils avaient conscience – l’usage *intéressé* que les théologiens musulmans faisaient du *De contingentia mundi* pouvaient le leur rappeler⁴⁷ –, qu’investigation philosophique et discours religieux (*kalām*) ne procédaient pas de la même manière et, plus grave, *ne partaient pas des mêmes prémisses* et finissaient par irrémédiablement s’opposer dans leurs conclusions. Il devenait alors évident que confondre deux disciplines aussi opposées revenait à ruiner la plus noble des deux. Le *kalām*, discipline bâtarde, devait être écartée. De la conscience d’une différence portant aussi bien sur les principes de l’investigation que sur la méthode – conscience dont témoigne déjà Ḥunayn b. Iṣḥāq qui reprochait à un objecteur son ignorance des *Seconds analytiques* –, on allait ainsi passer à la conscience d’une incompatibilité possiblement irréductible entre religion et philosophie.

Ce que je viens de dire repose notamment sur le traité de Farabi intitulé *Risālat al-radd ‘alā Yahyā al-naḥwī fī l-radd ‘alā Aristūṭālīs*, « Epître de réfutation [du traité] de Jean le Grammairien [*sc.* Philopon] contre Aristote », dans laquelle il reprend une partie des thèmes polémiques du commentaire de Simplicius sur le *De Caelo*⁴⁸, en y ajoutant un soupçon quant à la sincérité intellectuelle de Philopon qui aurait pu, selon lui, avoir eu à l’esprit le sort de Socrate et avoir voulu échapper à la vindicte de ses coreligionnaires⁴⁹. Cette hypothèse, à laquelle Avicenne, Ibn Bāḡḡa et Averroès souscrivaient, en dit long, me semble-t-il, sur le contexte (potentiellement ?) inquisitorial dans lequel les *falāsifa* eux-mêmes avaient le sentiment d’évoluer – ce qui reste vrai même s’il semble, à première vue tout au moins, qu’à peu près aucun *ḥakīm* n’ait été inquiété en tant que *ḥakīm* tant qu’a perduré la *falsafa*⁵⁰.

On trouve également des traces du commentaire de Simplicius sur le *De caelo* – et pour cause ! – dans le traité de Farabi sur l’accord de Platon et Aristote, traité dont le but avoué – et à peu près universellement méconnu jusqu’à nos jours – est d’accréditer l’idée que le consensus (*ḡam’*) des philosophes et hommes de sciences vaut infiniment mieux que l’unanimité (*iḡmā’*) de « de ceux qui suivent servilement l’avis d’un seul en se mettant docilement à la suite d’un Imām qui les mène et leur dicte ce sur quoi ils ont à tomber d’accord »⁵¹.

⁴⁷ V. Herbert A. Davidson, *Proofs of eternity, creation, and the existence of God in medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1987, esp. p. 106-116; J.L. Kraemer, “A Lost Passage from Philoponus’ *Contra Aristotelem* in Arabic Translation”, *JAOS*, 85 (1965), p. 318-327; Shlomo Pines, «An arabic summary of a lost work of John Philoponus», *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), p. 320-359 – reprinted in *Collected Works, vol. 2: Studies in Arabic versions of Greek Texts and in Medieval Science*, Jerusalem, Magnes Press – Leiden, Brill, 1986; Gérard Troupeau, « Un épitomé arabe du “*De contingentia mundi*” de Jean Philopon », dans E. Lucchesi et H.D. Saffrey eds., *Mémorial A.J. Festugière, Cahier d’Orientalisme* 10, Genève, 1984, p. 77-88; Elias Giannakis, “The Quotations from John Philoponus’ *De aeternitate mundi contra Proclum* in al-Bīrūnī’s *India*,” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch islamischen Wissenschaften*, 15 (2002-03), 185-95.

⁴⁸ V. l’article fondamental de Ph. Hoffmann, « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l’invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel », dans I. Hadot éd., *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 Sept. – 1er Oct. 1985), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, p. 183-224. And Ch. Wildberg, *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

⁴⁹ *Refutation of John the Grammarian*: in Muhsin Mahdi, “Alfarabi against Philoponus”, *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), p. 257. Le même soupçon est exprimé par Avicenne et Averroès ; cf. Rémi Brague, *La Loi de Dieu, op. cit.*, p. 140 et n. 59.

⁵⁰ V. les remarques musclées de D. Gutas contre l’école straussienne (Leo Strauss) d’interprétation de la *falsafa*, dans: “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, 5-25. Il est vrai, cependant, que D. Gutas ne tient pas compte du genre de remarques que nous venons de citer, ce qui réduit de beaucoup la portée de ses critiques.

⁵¹ *L’Harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote, op. cit.*, p. 63. La traduction de ce passage par D. Mallet me semble édulcorer l’arabe.

Ainsi, à l'origine même de la philosophie en arabe, on ne peut manquer de noter que de l'héritage tardo-antique en particulier et des échos de la polémique entre Philopon et Simplicius (pour résumer), les Arabes – Farabi et Kindi avant lui, mais aussi tous les autres à leur suite – ont retenu la différence entre la méthode scientifique créée par Aristote et celle – au mieux dialectique, mais le plus souvent rhétorique, voire sophistique – des théologiens en général et de leur « patron » à tous, à savoir Philopon. C'est en effet la théologie en tant que telle, le *Kalām* – vu comme une discipline exclusivement apologétique et sans valeur heuristique – dont ils semblent considérer qu'il a été réfuté dans le contexte devenu exemplaire à leurs yeux de la polémique sur la création des cieux et l'éternité du monde. C'est ce que montre à l'envi tous les passages des traités de Farabi, et en particulier le chapitre du *Dénombrement des sciences* consacré aux religions, où celles-ci sont toutes présentées comme autant d'espèces de *kalām*, c'est-à-dire comme autant de formes défectueuses de raisonnement apologétique s'appuyant sur des prémisses au mieux vraisemblables, mais le plus souvent invraisemblables. Tout se passe donc comme si, du discours sur la religion, « le philosophe » en général ne retenait que la faiblesse argumentative et l'inutilité spéculative. Pour Farabi, ce n'était encore, cependant, qu'un constat de départ, qui amenait une réponse appropriée quant au but véritable de la religion et aux moyens conceptuels à mettre en œuvre pour que celle-ci remplît vraiment son rôle. Pour lui seul, je crois, il s'est agi de penser et de créer, en remplacement des religions historiques, toutes plus ou moins défectueuses, une religion pleinement philosophique, c'est-à-dire capable de conduire *tout homme* à la félicité à partir de prémisses endoxiques qui fussent *enfin une image adéquate* de la vérité philosophique⁵².

Mais comme il fait exception à la règle, je l'abandonne un moment. Les autres philosophes, en partant du constat de la non-scientificité des opinions religieuses, se séparent sur la question de la valeur comparée qu'il convient d'attribuer aux prémisses religieuses ou révélées, d'une part et, d'autre part, aux prémisses philosophiques. Dire qu'ils se séparent sur ce point ne veut pourtant pas dire qu'on trouvera chez chacun d'eux une claire comparaison ou une claire hiérarchisation. La question de la valeur des prémisses peut, en effet, être délibérément laissée de côté ou passée sous silence. Il est vrai cependant que le choix qui semble avoir prévalu est celui qui a consisté à hiérarchiser différents types de prémisses et à *postuler* l'ajustement de chacun de ces types aux facultés du public auquel était supposément destiné le discours fondé sur ces prémisses. Le Coran, par sa rhétorique et ses métaphores poétiques, était *supposé* s'adresser convenablement aux intelligences bornées du commun des hommes auxquels il était premièrement destiné⁵³ ; et, par ses rares raisonnements dialectiques, il était censé, selon Averroès, s'adresser aux intelligences à peine moins bornées des théologiens. Ainsi le Coran, ou le *revelatum* en général, se trouvait-il *justifié* par la philosophie. Moyennant quelques nuances et aménagements plus ou moins conséquents, notamment sur la question de savoir si d'autres que le philosophe sont habilités à interpréter le texte révélé, c'est, je crois, la position d'à peu près tous les philosophes arabophones, de Kindi à Maimonide en passant par Averroès et Avicenne⁵⁴. Tous, sauf bien sûr ceux qui ne reconnaissaient

⁵² V. *Farabi et l'École d'Alexandrie*, op.cit., ch. IX : « L'imitation, théorie politique » ; et mon « Vrai philosophe et faux prophète selon Farabi. Aspects historiques et théoriques de l'art du symbole », dans *Actes du colloque « Miroir et savoir »*, nov. 2005 Leuven/Louvain-la-Neuve, Ancient and Medieval Philosophy, University Press of Leuven, p. 117-143 (janvier 2008).

⁵³ Avicenne considérait par exemple les descriptions coraniques du paradis appropriées à l'intelligence d'un peuple de soldats ; v. *Epistola sulla vita futura*, éd. F. Luccheta, Antenore, Padoue, 1969, p. 94-96.

⁵⁴ Pour Avicenne, voir les textes cités par D. Gutas, *Avicenna, cit.*, p. 156.

nullement l'origine divine du Coran, ni aucun autre texte révélé et qui, sans pourtant le claironner, ne se faisaient pas faute de le faire savoir à l'époque où cela était encore possible : Ibn al-Muqaffa', Ibn al-Warrāq, Razi et la douzaine d'auteurs qu'on est convenu d'appeler les penseurs libres. Mais tous, sauf un, même en ne considérant que les philosophes les plus fameux. N'en déplaisent aux orientalistes, Farabi lui-même fait en effet exception à cette règle et, plutôt que de comparer ou hiérarchiser prémisses révélées et philosophiques, préfère quant à lui aller au bout du raisonnement en répudiant franchement les premières, qu'ils qualifient de « topos » (dialectique ou sophistique : *wad'*) et d'« argument d'autorité » (*qawl* : cf. rhétorique) reflétant l'avis d'un seul homme, et ne retient que les secondes qui seules, selon lui, sont des prémisses rationnelles *parce que* connues immédiatement par nature, comme premières et indémontrables. La logique et la philosophie en général, écrit-il en effet, procèdent à partir et à l'aide de ces prémisses premières qui sont constitutives de « la norme selon laquelle nous sommes natures », et sont donc pour nous une connaissance de nature. Les théologiens, eux, appuient leurs raisonnements sur des *muqaddimāt šurri'at*, des « prémisses révélées » ou « prémisses posées dans la *šarī'a* » ; or, la *šarī'a* dont ces prémisses sont tirées est un discours de convention, humain et, bien plus grave, l'opinion d'un seul homme (*ra'yu insānin*) dont la parole ne fait autorité que pour ceux qui le veulent bien, que ce soit par auto-persuasion ou contagion mimétique, mais pour aucune espèce de motif rationnellement contraignant. Conclusion : la philosophie n'a que faire de cette *šarī'a* et des raisonnements qu'en tirent les théologiens, surtout sur une question aussi cruciale que la liberté de l'homme et la contingence du monde d'ici-bas. La philosophie est seule conforme à la raison naturelle qui nous fait homme⁵⁵ et seule elle permet de poser comme un axiome premier la liberté de l'homme.

Cette position est extrême et seul, à ma connaissance, Farabi l'adoptera ouvertement. Il la résume ainsi, dans un passage où il paraphrase aussi les premières lignes des *Seconds analytiques* : « Il est bien vrai que ne vient à l'esprit ni inspiration ni intuition et que <ne> naît dans l'entendement de l'homme <aucune> connaissance qui viendrait en sus d'une connaissance préexistante, qu'on appelle «<acquise> par enseignement»⁵⁶. Si la vocation philosophique est donc aussi, pour lui, une vocation de logicien intransigeant, il est, à ma connaissance, le seul dans l'histoire de la *falsafa* à l'avoir assumée et vécue jusqu'au bout, peut-être dans une école en marge de la société (il eut des disciples), comme le suggèrent les « on-dit » rapportés par Ibn Abī Uṣaybī'a. Sincèrement ou non, la grande majorité des autres a préféré chercher dans le texte révélé les moyens d'un *modus vivendi* et dans leur outillage conceptuel le moyen de présenter la philosophie comme la vérité démonstrative (apodictique) de la religion⁵⁷ ou comme le chemin le plus direct pour accéder à cette vérité (Ibn Ṭufayl),

⁵⁵ *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūṭālīs fī l-'ibāra*, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (De interpretatione), Wilhelm Kutsch, s.j. and Stanley Marrow s.j. eds., Beyrouth, Imprimerie catholique, 1960, p. 83, 8-23. Ce passage vise les théologiens qui s'appuient sur le Coran pour nier l'existence de la contingence et de la liberté humaine. Ce que je traduis par « la norme selon laquelle nous sommes natures » se lit à la ligne 13 où il faut corriger l'édition et lire *wa-mā fuṭirnā 'alay-hi*, et non *rubbamā fuṭirnā 'alay-hi*.

⁵⁶ *Kitāb al-burhān in Al-manṭiq 'inda al-Fārābī*, Mâjid Fakhry ed., Beirut, Dar El-Mashreq, 1987, p. 82, 1-2. Le texte est mal édité.

⁵⁷ N'est-ce pas ce que fait Averroès à l'entame du *Discours décisif*? Voir, *op. cit.*, p. 102-104 (Geoffroy) : « Si l'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des étants, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan, c'est-à-dire en tant qu'ils sont [analogues à] des artefacts... ; et si la Révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants et les y encourage, alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom [de philosophie] est, en vertu de la Loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée », trad. M.

ce qui revenait tantôt à faire de la philosophie une religion pour intellectuels (Avicenne), tantôt revenait à l'appareiller à la révélation (Kindī, 'Āmirī), comme si la vérité accessible à la raison était le sens ultime déjà contenu dans la matérialité du donné révélé. En bref, à une exception près, aucun ne s'est risqué, je crois, au-delà de la constatation que le Coran et les religions usent d'arguments rhétoriques et de prémisses poétiques. Telle est donc la ligne rouge qu'ils s'obligèrent à ne pas outrepasser et dont ils firent finalement, toujours sciemment, leur ligne de conduite. En aval du Coran, ils préféreraient faire porter la critique sur le *kalām*, unanimement considéré comme une mauvaise dialectique, même si Avicenne lui fit une place dans sa pensée et même si Averroès, qui ne l'appréciait guère, lui fit des concessions qu'on est tenté de qualifier de tactiques.

En conclusion

La philosophie comme cursus d'études auprès d'un maître, une idée qui a fait long feu.

Je remarquai en commençant la teneur pédagogique de l'expression employée par Ibn Abī Uṣaybī'a à propos de Farabi : *qirā'a 'alā*, à savoir « étudier un texte en le commentant sous la direction de quelqu'un ». Cette expression vaut pour toutes les époques où l'on a lu des textes en les commentant lors d'un cours délivré par un maître à son ou ses élèves. Autant dire qu'elle n'a jamais cessé de s'appliquer. On la trouve d'ailleurs en abondance dans les notices biographiques de tous les siècles. Mais en l'espèce, il ne s'agit pas de grammaire ou de quelque autre science, mais de philosophie aristotélicienne. Ce fait appelle quelques remarques. Tout d'abord, comme je l'ai remarqué, cette pratique pédagogique n'a jamais été institutionnalisée. L'« école » de Bagdad était-elle seulement un lieu concret d'enseignement public? Rien n'est moins sûr. Et même si c'est le cas, elle disparaît vraisemblablement peu de temps après à la mort de son chef, le chrétien nestorien Mattā b. Yūnus († 940)⁵⁸. Or,

Geoffroy – (je souligne). Deux remarques : d'une part, cette définition de la philosophie ne correspond à aucune des six définitions canoniques adoptées par tous les *falāsifa* dans le prolongement des Alexandrins ; v., par exemple, Abū l-Farağ b. al-Ṭayyib, *Commentary on Porphyry's Eisagoge* [en fait, une adaptation d'un commentaire grec inconnu], Dar al-Machreq, Beyrouth, 1986, p. 16-18 – ce que Rémi Brague avait déjà fait remarquer, *Au moyen du Moyen Âge, cit.*, p. 91. D'autre part, ce prologue, qui fait de tout le reste de la démonstration de l'accord de la raison et de la révélation *une simple hypothèse jamais vérifiée*, donne de la philosophie une définition qui l'assimile entièrement au *Kalām*. En effet, selon Ġuwaynī, le grand *mutakallim* (ob. 1085), « le premier devoir de l'homme est de chercher à raisonner sûrement pour se convaincre de la contingence du monde, et par suite de l'existence du Créateur » (*K. al-iršād*, Le Caire, 1950, p. 3, résumé par D. Urvoy, *op. cit.*, p. 81). Or, c'est exactement, il me semble, ce que la première partie de l'hypothèse d'Averroès veut dire : on réfléchit sur les étants *en tant qu'artefacts* (= contingence du monde) et donc *en tant que* preuves de l'existence d'un Artisan, c'est-à-dire *dans le but de se convaincre* de son existence. Ainsi, à bien suivre Averroès, qui n'ignorait rien des procédés du *Kalām*, l'accord postulé entre philosophie et Révélation implique que celle-là soit tout d'abord réduite au *Kalām*. Telle serait la condition de l'accord (*muwāfaqa*). Sur l'influence d'Avicenne sur Ġuwaynī, v. R. Wisnovsky, « The nature and Scope », *cit.*, p. 153-154.

⁵⁸ Il est convenu de dire qu'Ibn 'Adī († 974) prend la direction de cette « école » après la mort de Mattā b. Yūnus († 940) ; cf. G. Endress, *The works of Yahyā ibn 'Adī, An analytical inventory*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1977, p. 6 et J.L. Kraemer, *Humanism, cit.*, p. 77. Or, Farabi n'appréciait guère Mattā qu'il quitte à peu près au milieu de son cursus d'études (= *Premiers analytiques* I, 7 ; v. *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie, cit.*, « Introduction ») pour rejoindre, peut-être à Ḥarrān (Carrhae), un autre maître, Ibn Ḥaylān avec qui il complète son cursus. Mais il rentre ensuite à Bagdad. Si, comme on le sait par Mas'ūdī et le *Tatimmat šiwān al-ḥikma* (v. J. Kraemer, *Humanism, cit.*, p. 104), Ibn 'Adī a été

en dehors de cette école, je crois pouvoir dire – mes collègues ne manqueront pas de me corriger si je me trompe – qu’il n’y eut jamais d’autre « institution » où le cursus alexandrin fut enseigné. Si l’on ajoute à cela une condition supplémentaire, à savoir *le cursus alexandrin tel que Farabi le concevait*, l’affirmation précédente devient une évidence difficilement contestable. Or, justement, comment le concevait-il ? En y incluant l’ensemble des traités d’Aristote, de la logique à la métaphysique, renouant ainsi, au-delà de ses maîtres directs⁵⁹, avec l’esprit même du cursus des études de la tradition alexandrine qui faisait de l’étude d’Aristote une remontée, inséparablement intellectuelle et spirituelle, de l’âme vers son Principe⁶⁰. Et en y incluant également un élément d’interprétation qu’il trouvait surtout dans les proèmes des commentaires grecs sur les *Catégories*, plus que dans Platon lui-même, qu’il connaissait mal : je veux parler de l’assimilation de l’*Organon* à un programme d’études complet, allant de la propédeutique (l’*Isagoge* et les *Catégories*), jusqu’à la politique (*Rhétorique*, *Poétique*), un programme qui devait mener l’étudiant de la Caverne jusqu’à la cime des intelligibles (*Seconds analytiques*), avant de le préparer à y retourner, armé des moyens de communiquer son savoir au peuple (*Rhétorique*, *Poétique*).

De cette pratique pédagogique et de la théorie élaborée qui la soutenait, Farabi fut le plus grand sans doute, mais aussi l’un des rares représentants dans le monde arabophone, avant qu’Averroès ne la réinvente sous une autre forme, plus scolastique, si j’ose dire, et moins hellénique. Dans un geste décisif pour l’avenir de la philosophie en arabe, un geste dans lequel perce tout l’orgueil de l’autodidacte génial qui n’avait que mépris pour les « petits profs » de Bagdad, Avicenne rompit avec cette école et du même coup, encore qu’à son corps défendant, avec Farabi aussi, dont pourtant il se réclamait⁶¹. Il rompit avec cette tradition, non pas cependant en changeant le contenu du cursus lui-même, qu’il reprend à peu près dans sa version alexandrine et farabienne⁶², mais en le digérant tout entier et en en repensant la systématisme sous une forme nouvelle qui, notamment, l’ouvrait à l’influence du *kalām*, à savoir, en l’occurrence, la dialectique théologique des musulmans – ce qu’Averroès lui reprocha vivement⁶³. Le contrecoup de cette ouverture vers le *kalām* fut que les théologiens, à leur tour, ne manquèrent pas de s’approprier, certes une part de la philosophie et d’Aristote, mais dans sa forme avicennienne, à savoir une synthèse coupée dorénavant

un disciple de Farabi, la question qui se pose, dans la mesure où Ibn ‘Adī a aussi été le disciple de Mattā b. Yūnus, est de savoir où Ibn ‘Adī a suivi les cours de Farabi, avant 942, date du départ de Farabi vers Alep (v. M. Mahdi, « Alfarabi’s Imperfect State », *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), p.691-726). Dans cette fameuse « école » de Bagdad alors que Mattā y était encore ? Ailleurs, avec Ibn Ḥaylān ? Si l’on fait l’hypothèse que cette hypothétique « école » était en fait *des* lieux privés d’enseignement et non une *scholè*, tout s’explique mieux. Il est donc plus que probable qu’il n’y eut jamais d’institution d’enseignement de la philosophie à Bagdad – ou ailleurs.

⁵⁹ Du moins Farabi prétend-il restaurer ce cursus par delà ses maîtres directs. Sur sa dépendance envers la version arabe de la *Métaphysique* par Abū Bišr Mattā b. Yūnus, voir A. Martin « Aristote de Stagire. La *Métaphysique*. Tradition syriaque et arabe », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, Paris, CNRS Edition, 1989, p. 528-534. La *Métaphysique* était bien sûr lue et commentée à la fin du cursus d’études aristotéliciennes.

⁶⁰ Là-dessus, v. Simplicius, *In Cat.*, p. 6, 7-15, Kalbfleisch ed., C.A.G. VIII, 1907.

⁶¹ Les propos peu amènes d’Avicenne envers les philosophes de Bagdad (« ces nigards de chrétiens de Bagdad » (*al-bulhu al-našārā min ahl madīna al-salām*), *Kitāb al-mubāḥaṭāt*, dans *Aristū ‘inda l-‘arab*, ‘Abd ar-Raḥmān Badawī ed., *Wakālatu l-maṭbū‘āt*, 2nd ed., Koweit, 1978, p. 120) pourraient être liés à la mésentente entre Farabi et Mattā b. Yūnus qui transparait dans des sources qui, elles-mêmes, ne sont pas sans évoquer la polémique antichrétienne dont je parlais plus haut. Sur les propos d’Avicenne, v. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, cit., p. 82 et n. 3.

⁶² Voir R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in context*, Duckworth, London, 2003.

⁶³ *Grand commentaire à la Métaphysique*, III, C3, e, Bouyges ed., Dar al-Machreq, Beirut, 1990, p. 313.

de ses sources textuelles, même traduites en arabe⁶⁴. En redoublant l'*estranement* de la *falsafa* vis-à-vis de ses sources grecques, Avicenne mettait un terme au processus d'appropriation de la philosophie à la culture arabe et islamique, ce qui revenait en un sens à la dépouiller de son « hellénité » et à la naturaliser en la rendant vraiment assimilable par les *mutakallimūn* soucieux de ne rien devoir aux Grecs directement⁶⁵. La philosophie devint ainsi, globalement, indiscernable de l'avicennisme et, de là, en vint à ne plus se distinguer clairement de la théologie avicennisante et de la gnose iranienne des siècles suivants. Plus tard, jusqu'au XVII^e siècle iranien, l'avicennisme resta la référence indépassable pour tous les esprits curieux de philosophie, qu'ils fussent d'ailleurs hostiles ou favorables à Avicenne. Même ses opposants les plus farouches, appelant à un retour aux sources de la philosophie, tel le médecin et philosophe 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (1162-1231) dont il conviendrait de mieux étudier les œuvres encore inédites, n'envisageaient guère de remonter au-delà de Farabi⁶⁶ et étaient en partie imprégnés d'avicennisme. On pourrait encore citer le cas de Qāḍī Sa'īd Qummī (ob. 1691)⁶⁷ qui, pensant rompre avec Avicenne au nom d'un retour aux sources aristotéliennes, pensait en fait à la *Théologie* du pseudo-Aristote, une paraphrase des *Ennéades* IV-VI réalisée au IX^e siècle, et commentée, mal selon lui, par Avicenne. Ainsi, ce qu'on a pu appeler la « pandémie avicennienne »⁶⁸ eut notamment pour conséquence qu'Aristote et Platon, digérés par Avicenne, devinrent par la suite des références vagues, voire inconsistantes. Il en allait d'ailleurs de même

⁶⁴ R. Wisnovsky, *art. cit.*, p. 153: "Although my research on this colossal topic [how Avicenna's metaphysics was absorbed by Sunnī *mutakallimūn*] is only at a relatively early stage, I have already been struck by three things: how (A) *rapidly*, (B) *extensively*, and (C) *deeply* Sunnī *mutakallimūn* appropriated Avicenna's innovations in metaphysics to help solve their own problems, and then naturalized those innovations in their own treatises, many of which became standard textbooks in the curricula of *madrasa* (colleges), where – among other subjects – *kalām* and *uṣūl ad-dīn* (doctrinal philosophy and theology) were taught and studied". L'auteur adopte apparemment le point de vue des *mutakallimūn* sunnites sur la définition du *kalām* ("doctrinal philosophy") –, mais je ne pense pas que ce point de vue reflète celui d'Avicenne ou celui des *falāsifa*. De plus, les dites "Avicenna's innovations in metaphysics" reprises à leur compte par les *mutakallimūn*, puis adaptées par leurs soins pour les étudiants en théologie, consistent essentiellement – si j'ai bien compris – dans la "difference between essence (*māhiyya*) and existence (*wuġūd*), and between "the necessary of existence through another /possible of existence in itself (*wāġib al-wuġūd bi-ghayrihi/mumkin al-wuġūd bi-dhātihi*)" (p. 151). Peut-être ne suis-je pas bon juge, mais il semble que ce syllabus théologique ne représente que peu de chose si on le compare au tout de la pensée philosophique. En outre, la thématique du *wāġib/mumkin al-wuġūd* n'est une innovation due à Avicenne que si on la considère dans la forme systématique et, si j'ose dire, figée qu'Avicenne lui a donnée, une forme qui correspond bien aux besoins des *madrasas*, ce qui explique à mon sens que des générations de *mutakallimūn* l'aient reprise telle quelle, comme un coup d'œil aux catalogues de manuscrits suffit à le montrer. La distinction vient en fait de Farabi ; voir Ph. Vallat, « Du possible au nécessaire. La connaissance de l'universel selon Farabi », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, XIX, 2008, p. 1-33.

⁶⁵ Et à Avicenne lui-même, dans certains cas. Voir R. Wisnovsky, *art. cit.*, p. 153: "In fact, al-Juwaynī goes so far as to assert that it is a matter of Sunnī consensus [*iġmā'*?] that God is the necessary of existence in itself [*i.e. wāġib al-wuġūd bi-dāti-hi*, voir note précédente], and even implies that the source of the idea was al-Juwaynī's Ash'arite forebear, al-Baġillānī (d. 1013)" (je souligne; les passages entre crochets droits sont de moi).

⁶⁶ Voir Samuel M. Stern, "The collection of treatises by 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī", in *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, F.W. Zimmermann ed., Variorum Reprints, London, 1983, p. [53-70]; la brève autobiographie conservée par Ibn Abī Uṣaybī'a est accessible en anglais à l'adresse suivante: <http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=ft2c6004x0&chunk.id=d0e5598&toc.depth=1&toc.id=d0e5598&brand=eschol>

⁶⁷ Sur cet auteur, voir Sajjad Rizvi, "(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qāḍī Sa'īd Qummī (d. AH 1107/AD 1696) and His Reception of the *Theologia Aristotelis*," in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. by Peter Adamson (Warburg Institute Colloquia, 11). London & Turin: The Warburg Institute & Nino Aragno Editore, 2007, p. 176-207.

⁶⁸ Yahya Michot, "La pandémie avicennienne au VI^e / XI^e siècle", *Arabica*, 40 (1993), p. 288-344.

des quelques auteurs que l'iranisme, à l'invite d'Avicenne, avait joints à la pensée du maître à titre de sources autorisées. Ainsi de Farabi qui fut certes recopié par des générations de scribes iraniens, mais qui ne fut apparemment guère lu pour lui-même, sans quoi on s'expliquerait par exemple difficilement le malentendu au sujet notamment du *K. al-ğam'* que je citais plus haut. Le retour aux sources, dont le besoin s'était fait sentir à quelques esprits vraisemblablement soucieux de ne pas rabâcher l'avicennisme, semblait être devenu impossible, du moins si l'on juge d'après l'état actuel de nos connaissances des œuvres.

Il est vrai cependant – et je l'admets volontiers – que ce tableau ne correspond qu'à ce qui nous est le mieux connu à ce jour et devrait être nuancé, peut-être en profondeur, par l'étude, qui reste en grande partie à entreprendre – d'une époque (XIII-XVII siècles), qui, en dehors de la tradition post-avicennienne proprement dite, n'a pas retenu l'attention qu'elle mérite peut-être. Il est vrai également que l'est du monde musulman où s'épanouit l'avicennisme aurait pu avoir un moins bon maître. Cela étant dit, il faudrait, je crois, la découverte d'œuvres d'une exceptionnelle importance pour que le tableau général que je dresse à la suite de bien d'autres chercheurs soit à rejeter entièrement. Il faudrait la découverte d'auteurs non moins importants que leurs grands prédécesseurs. Du moins peut-on imaginer que si révisions il y a un jour de ce constat, elles se feront en partant d'observations de ce genre. J'avoue ne pas être tout à fait sûr que l'*Isagogè* d'al-Abharī, tiré de celui d'Avicenne, soit susceptible d'élargir le cadre historique de la *falsafa* de première importance, même si ce traité a été lui-même commenté pendant des siècles et a peut-être donné lieu à quelques pensées vraiment neuves⁶⁹. Quant à l'autre proposition de Robert Wisnovsky⁷⁰, qui serait de prendre en compte la théologie avicennisante dans l'étude de la philosophie arabe, c'est à coup sûr une suggestion intéressante, parfaitement légitime, mais c'est aussi et peut-être d'abord, me semble-t-il, une question de définition. Faut-il définir la philosophie en faisant abstraction de ce qu'elle devient dans le monde latin médiéval et ultérieurement, et ce pour éviter l'articulation - entendons : la subordination - de l'étude de la *falsafa* à celle de la philosophie latine et la subordination de la définition de la première à celle de la seconde ? C'est une question que tous les spécialistes, en effet, devraient se poser. Cela dit, s'il est au moins une conclusion qui se dégage des remarques trop générales qui précèdent, c'est qu'à consulter les *falāsifa* eux-mêmes, il apparaît qu'ils *ne voulaient pas* être tenus pour des *mutakallimūn* (théologiens apologètes) et ne se reconnaissaient avec eux aucune espèce de parenté⁷¹. Bien plus, on pourrait dire sans exagérer le moins du monde que les *falāsifa* ont presque unanimement reconnu dans le *Kalām* « l'autre » de la philosophie. Or, si tel est le cas, il me semble qu'il serait de bonne méthode de prendre en compte la représentation qu'ils avaient d'eux-mêmes et

⁶⁹ Les lecteurs de Pierre Hadot n'ont pas à l'égard de la tradition d'interprétation des textes la prévenance de ceux, flétris par Wisnovsky, qui n'y voient que des redites dépourvues de toute originalité. Voir P. Hadot, « Philosophie, exégèse et contresens » *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, Universität Wien, Vienne, t. 1, p. 333-339 – repris dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 3-10.

⁷⁰ "Avicenna and the Avicennian tradition", in P. Adamson and R. Taylor, eds, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge U.P. (2005), 92-136.

⁷¹ Cf. Richard M. Frank, "Hearing and Saying What Was Said", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, No. 4. (Oct. - Dec., 1996), pp. 611-618, en part., p. 612 (col. B): "The assumption (not always explicit) that the *mutakallimin* were not only intellectually, but also religiously, a rather plebeian lot, was simply not questioned. Moving in a quite tidy circle, the adherents of this view had the testimony - a trifle tendentious withal - of the Muslim peripatetics, al-Farabi, Avicenna, and Averroes, who were at pains to depict themselves as belonging to an intellectually superior cast".

de leur discipline dans la définition qu'on offre de cette discipline, quitte à ensuite critiquer une telle représentation en montrant qu'ils ne se distinguaient pas si clairement qu'ils l'auraient voulu des *mutakallimūn*.

On pourrait d'ailleurs étendre cette conclusion aux thèses d'Henry Corbin : les *falāsifa*, Farabi en tête, n'auraient à quelques exceptions près guère apprécié de se voir assimilés à des théosophes et à tous ceux qui pensaient pouvoir s'élever au ciel en faisant l'économie de la *méthode*, c'est-à-dire, en un mot, de la rationalité, exemplifiée selon eux dans les *Seconds analytiques* d'Aristote. Il me semble donc que la priorité des recherches dans le domaine de la philosophie arabe devrait être l'édition et la traduction des auteurs qui nous sont déjà connus en partie. Je pense à toutes leurs œuvres qui dorment encore dans les bibliothèques orientales et, par exemple, à deux grands commentaires de Farabi, l'un sur les *Seconds analytiques*, l'autre sur le *De anima* d'Aristote. En somme, avant de redéfinir la *falsafa*, il semble que bien des choses restent à découvrir qui pourraient apporter une lumière nouvelle sur les philosophes arabes que nous connaissons.