

LA TRANSLATION DES RESTES : OÙ LOGE LA DÉPOUILLE D'ARISTOTE ?  
OBSERVATIONS SUR LA CONTROVERSE AUTOUR DE L'OUVRAGE DE  
SYLVAIN GOUGUENHEIM, *ARISTOTE AU MONT SAINT-MICHEL*<sup>1</sup>

THE TRANSFER OF THE REMAINS: WHO'S UNTITLED TO MANAGE  
ARISTOTLE'S REMAINS? REMARKS ON THE CONTROVERSY AROUND  
SYLVAIN GOUGUENHEIM'S *ARISTOTE AU MONT SAINT-MICHEL*

A TRANSLAÇÃO DOS RESTOS: POR ONDE PASSAM OS RESÍDUOS DE  
ARISTÓTELES? OBSERVAÇÕES SOBRE A CONTROVERSIA RELATIVA A  
OBRA DE SYLVAIN GOUGUENHEIM, *ARISTOTE AU MONT SAINT-MICHEL*



Laurent Lamy<sup>2</sup>

Tradutor; Professor na *Université de Montréal* (UdeM) e Doutorando em *Traduction* (UdeM)  
Département de linguistique et de traduction - Université de Montréal - Montréal – Canadá  
laurent.lamy@umontreal.ca

111

**Résumé :** Cet article présente la brève introduction et le premier chapitre d'un travail en chantier qui porte sur la chaîne de transmission du corpus aristotélicien à la faveur d'un réseau très ramifié de traductions du grec vers le pehlvi, le syriaque, l'arabe et le latin. Cette intervention vise à démonter et à rectifier quantité de distorsions délibérément induites par l'ouvrage d'un historien qui, sous couvert d'une entreprise à prétention scientifique, n'est qu'un brûlot pamphlétaire destiné à discréditer et à réduire à une « peau de chagrin » l'apport indéniable, avéré par une masse critique concluante de résultats obtenus par les chercheurs les plus chevronnés, de la culture savante arabo-musulmane qui a connu son apogée et s'est maintenue avec vigueur et constance comme source créatrice du VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère. La « pièce à conviction » de ce procès avorté, qui est mise en évidence de façon quasi anecdotique dans la structure de l'ouvrage, est un agrégat assez mince de traductions du corpus aristotélicien effectuées directement du grec et exécutées avec divers degrés de félicité par les soins d'un clerc et canoniste d'expression latine, Jacques de Venise, qui aurait séjourné, rien de sûr, à l'Abbaye du Mont Saint-Michel au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Sur cette base passablement friable l'A. infère que seule la culture judéo-chrétienne latine européenne peut être désignée comme l'héritière légitime du legs imposant de la culture grecque et hellénistique. Compte tenu de l'ampleur de ce chantier et de la qualité des équipes de chercheurs à pied d'œuvre autour du legs arabo-musulman médiéval, cette insinuation est tout à fait aberrante. Dans la partie du travail ici présentée je fais simplement état du parti frauduleux que l'on peut tirer d'un appareil de références tronqué, hautement sélectif et conçu *ad hoc* pour masquer, voire oblitérer les sources les plus éloquentes et les plus pertinentes. Ce genre de manoeuvre porte atteinte à l'*ethos* qui ne peut manquer de gouverner toute recherche scientifique digne de ce nom. Il nous incombait donc de pulvériser cette chimère.

**Abstract:** *This paper presents the short introduction and the first chapter of a work in progress which intends to shine some light on the unbroken chain of transmission of the aristotelian corpus through a ramified network of translations from Greek into Pahlavi, Syriac, Arabic and Latin. My work confronts the mess of distorsions and discrepancies deliberately induced by a so-called history work which, under the umbrella of scientific endeavor, is for the most part a petty fireworks intended to minimize, even nullify the unprecedented share of intellectual*

*riches acknowledged through the critical mass of relevant data scrutinized by a sterling community of scholars, the mahomedian arabic educated culture which reached its apex and pursued thoroughly his trend between the eighth and the fourteenth century. The main exhibit of this aborted trial, which runs in an almost anecdotal fashion in the overall structure of this book, is a meagre harvest of translations of the aristotelian corpus, endowed with various degrees of accuracy, by a latin cleric and canonist, James of Venice, presumed to have sojourned at the Abbaye du Mont Saint-Michel in the middle of the twelfth century. On this shaky ground, the A. argues that the only legitimate heir of the outstanding greek and hellenistic culture is the judeo-christian latin european culture. Just considering at face value the huge volume of expertise, translation work and interpretive skills required to deal with this treasured part of our historical legacy, this innuendo falls flat into the limbo of nonsense. In the short portion of my work included here, I simply bring out the fraudulent manoeuvre exhibited in the composition of a truncated, very selective bibliography clearly designed ad hoc to conceal, even obliterate the most speaking and relevant sources. This kind of unrequired manoeuvre runs against the ethos which should guide any sound scientific research. So we proceed to pulverize this chimera.*

**Resumo :** *Este artigo apresenta uma breve introdução e o primeiro capítulo de um livro em andamento que pretende dar alguma luz acerca da cadeia ininterrupta da transmissão do corpus aristotélico por meio de uma ramificada rede de traduções do grego para o pahlavi, siríaco, árabe e latim. Meu trabalho confronta a confusão gerada pelas distorções e discrepâncias deliberadamente induzidas por uma assim chamada obra da história que, sob a égide do esforço científico, é para a maior parte dos discursos retóricos destinadas a minimizar, até mesmo anular a ação sem precedentes das riquezas intelectuais reconhecidas por meio da massa crítica de dados relevantes analisados por uma comunidade de estudiosos real, a educada cultura árabe maometana que atingiu seu ápice e perseguiu bem a sua tendência entre o oitavo e o décimo quarto século. A exposição principal deste ensaio abortado, que funciona de forma quase anedótica na estrutura geral do livro, é uma colheita escassa de traduções do corpus aristotélico, dotado de vários graus de precisão, pelo clérigo e canonista James de Veneza, que presume-se ter peregrinado na Abbaye du Mont Saint-Michel no meio do século XII. Nesta base bastante instável, A. argumenta que a cultura europeia latina judaico-cristã é a única que pode ser considerada herdeira legítima do importante legado da cultura grega e helenística. Considerando apenas a amplitude do local e da qualidade da equipe de pesquisadores entorno do legado árabe-mulçumano medieval, esta insinuação é de fato absurda. Neste trabalho aqui apresentado, apresentei simplesmente a manobra fraudulenta apresentada na composição de uma bibliografia truncada e muito seletiva claramente projetada de modo ad hoc para esconder, mesmo esquecer a maioria das fontes eloquentes e pertinentes. Este tipo de manobra afeta o ethos que não pode deixar de orientar toda pesquisa científica sólida. Por esse motivo, nos incumbimos de pulverizar esta quimera.*

112

## Liminaire

*La plume courait sur le papier; les arguments s'entrelaçaient, irréfutables; mais une légère préoccupation compromettait la béatitude d'Averroës. Le Tahafut, travail de hasard, n'en était pas le motif, mais un problème de nature philosophique dépendant de l'œuvre monumentale qui justifierait Averroës devant les générations : le commentaire d'Aristote. Ce Grec, source de toute philosophie, avait été accordé aux hommes pour leur enseigner tout ce qui se peut savoir; interpréter ses ouvrages comme font les ulémas le Coran, était la difficile entreprise que se proposait Averroës. L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient; aux difficultés intrinsèques s'ajoutait le fait qu'Averroës, ignorant du syriaque et du grec, travaillait sur la traduction d'une traduction. La veille, deux mots douteux l'avaient arrêté au seuil de la Poétique. Ces mots étaient tragoedia et comoedia. Il les avaient déjà rencontrés, des années auparavant, au livre troisième de la Rhétorique; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain, il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain ibn-Ishaq et de Abu Bashar Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la Poétique : impossible de les éluder.*

Jorge Luis Borges

*La quête d'Averroës* (1967, p. 188-119)

Ce panégyrique, tendre et émouvant, à la mémoire de celui dont Borges prend un malicieux plaisir à égrener le nom complet, Abulguadid Mohámmad Ibn Ahmad ibn-Mohámmad ibn-Rushd, passé à la postérité sous le nom d'Averroès, qui le surprend à méditer au rythme de l'onde vive s'écoulant, fraîche et ininterrompue, de la fontaine qui orne le patio de sa villa sise à quelques lieux de Cordoue, où l'on peut humer le baume odoriférant des grenades et des fleurs d'oranger, est tiré du cycle des *Ficciones* du grand écrivain argentin.

Une fiction, dans son essence, ne trahit ni ne traduit la réalité, et elle n'offusque pas davantage la vérité qu'elle n'en fait profession. La fiction ouvre un « monde possible » qui met en lumière une facette ou un plan de diffraction du prisme où transite le faisceau complexe de la réalité dont nous parvenons parfois à tirer une parcelle de vérité.

Pour autant que je puisse en juger, l'ère des décrets arbitraires, des déclarations grandiloquentes et des thèses mur à mur est révolue. De temps à autre, cependant, un pavé chauffé à blanc ou quelque brûlot aux velléités incendiaires nous échoit en prétendant réinventer la roue, ou réparer un tort ou nous signaler quelque « péril en la demeure » menaçant le colombaire où s'accumule le reliquat des idées reçues. En mars 2008, Sylvain Gouguenheim, historien et médiéviste, publiait un ouvrage qui allait, suivant l'expression consacrée, faire couler beaucoup d'encre. Le titre, fort charmant, presque bucolique, *Aristote au Mont Saint-Michel*, était agrémenté d'un sous-titre qui laissait présager un programme fort ambitieux : *Les racines grecques de l'Europe chrétienne*.

Il s'agit en gros du rôle crucial qu'a joué le truchement arabo-musulman du VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle dans la transmission et l'évolution des idées en Occident. L'ouvrage de l'A. s'inscrit en faux contre cette vue qui, à mon sens, est indéniable et tout à fait avérée par l'état massif de l'échantillonnage rassemblé par les savants les plus férus en la matière. Selon toute vraisemblance, la « pièce à conviction » invoquée par l'A., fort mal exhibée et de peu de poids en fin de compte, est « la vague de traductions de l'œuvre d'Aristote, effectuées directement à partir des textes grecs à l'abbaye du Mont Saint-Michel, cinquante ans avant que ne démarrent en Espagne, à Saragosse ou à Tolède, les traductions réalisées d'après les versions arabes de ces mêmes textes » (GOUGUENHEIM, 2008, p. 20).

Ici quelque chose n'allait pas, qui ne touche pas tant à l'idée de rectifier la perspective et de faire droit à un chapitre plus obscur d'une histoire on ne peut plus enchevêtrée, qu'au ton utilisé pour ce faire, qui recèle un agenda caché où l'on presse une certaine acrimonie,

voire une forme de virulence larvée, parfois plus vindicative, à l'endroit de la culture arabo-musulmane. Nous trouvons ici un spécimen éloquent du type d'équipée qui est vouée au naufrage. Non pas tant que le récif ou l'écueil qui la guette fut massif et sans merci, à l'instar d'un establishment érigé en forteresse, mais par défaut de consistance et la présence d'une large faille dans l'armature bien frêle de son argumentation, déjà carencée à la base, comme nous allons le démontrer à l'envi au fil des pages qui suivent, par une bibliographie délibérément tronquée à dessein de valider son agenda caché.

La manœuvre en question consiste, d'une part, à magnifier outre mesure une entreprise de traduction certes digne d'intérêt mais somme toute marginale, si elle est avérée du reste, et qui impliquerait quelques moines chrétiens d'expression latine oeuvrant dans la contrée européenne au nord de la péninsule ibérique au XII<sup>e</sup> siècle; de l'autre, on s'efforce de réduire à peu de choses près à une « peau de chagrin » tout le cycle de translation ayant connu diverses phases, accélérées ou plus laborieuses, d'un pan entier des *corpora* d'œuvres savantes grecques empruntant un réseau traductionnel qui a emprunté divers chemins de traverse. Nous trouvons à la source la thésaurisation byzantine, ensuite le relais de savants d'obédience nestorienne frappés d'hérésie et exilés à Édesse ou à Antioche, où ils purent se familiariser avec la langue syriaque, sans compter l'effervescence encore largement méconnue des érudits perses de la culture sassanide, empreints d'un mysticisme astral d'une grande fécondité spéculative, mais aussi férus déjà des rudiments de *l'épistémè* aristotélicienne, et, enfin, la jeune expertise de la culture hôte, de langue arabe et de confession musulmane, dont le legs finira par susciter l'émulation d'une cohorte très diversifiée d'érudits de culture latine qui afflueront à Tolède, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle.

On peut déjà juger de la complexité de l'itinéraire, fruit de maints métissages et divers processus d'acculturation. Nous avons affaire ici à une dynamique migratoire de grande envergure, dans l'espace et dans la durée. Alain de Libera, philosophe et historien de la pensée médiévale, nous dresse en un brillant raccourci le tableau de ce vaste charroi, trafic d'influence truffé d'aléas de toutes sortes, qui allait entre autres culminer dans la finalisation de *l'editio princeps* et de traductions passablement exhaustives des œuvres de Platon et d'Aristote au Quattrocento, à l'aube des Temps modernes. Force est de constater, en effet, comme le souligne de Libera, que

[...] la philosophie n'est pas morte en 529 avec la fermeture de la dernière école philosophique païenne par l'empereur romain d'Orient Justinien, elle a entamé un

long transfert, une longue migration (*translatio*) vers l'Orient musulman d'abord, vers l'Occident chrétien ensuite. Dans ces voyages successifs où s'égrènent les capitales du savoir et les centres d'études (*studia*) d'Athènes à Bagdad, de Bagdad à Cordoue, de Cordoue à Tolède, puis à Paris, à Oxford, à Cologne ou à Prague, la philosophie grecque a, de traduction en traduction, parlé arabe et latin; quelque chose a demeuré, beaucoup de choses se sont perdues, d'autres sont venues qui n'avaient jamais été dites » (DE LIBERA, 1996, p. 12-13).

La thèse défendue par l'ouvrage de Gouguenheim tend à simplifier inconsidérément ce théâtre d'opération et à braquer indûment les instances confessionnelles, voire leurs magistères respectifs, sous couvert d'une entreprise de recouvrement de sources négligées ou tenues sous le boisseau. Pour y aller d'une image à peine exagérée, si l'on suit l'agenda qui court en filigrane de cet ouvrage, l'Europe latinisée serait la pupille désignée, l'héritière de prédilection apte à faire fructifier le legs de la Grèce antique, alors que le relais arabo-musulman, embusqué dans le credo coranique, se présente comme un fils ingrat très peu habilité à accueillir comme il se doit et à faire prospérer ce précieux butin. Noir sur blanc, très mauvaise stratégie de lecture alors que, comme n'a laissé de l'observer Hegel, il n'est de vérité approchable qu'à peindre inlassablement « du gris sur du gris ».

Or, justement, quelles que soient les thèses avancées par l'A. de l'ouvrage en question, ce dernier s'y prend très mal et ce qui en résulte nous fournit un exemple éloquent de ce qu'il ne faut pas faire. Voici pourquoi.

115

### **1. Les absents n'ont pas toujours tort**

*Let's start with the basics.* On en conviendra : l'amorce d'une recherche désireuse de produire des résultats probants est l'assiette bibliographique ou l'appareil de références. Celui-ci convoque des sources primaires, secondaires et tertiaires, soit la littérature concernée au tout premier chef, ensuite le corpus des études savantes livrées sous forme de commentaires et d'analyses qui font autorité et, enfin, les ouvrages de synthèse qui présentent une vue sommaire de ces études et qui doivent constamment être amendés et mis à jour. Ici, déjà, l'A. est bien mal barré : dans un ouvrage qui nourrit une prétention scientifique et entend rectifier les faits, il nous fourgue une bibliographie « sélective » qui, en effet, ne saurait l'être davantage, puisqu'elle fait totalement l'impasse sur l'ensemble très volumineux des recherches les plus avancées, les plus probantes et les plus minutieuses sur le sujet. La raison est fort simple : l'examen, même sommaire, d'une portion congrue des résultats présentés par ces études, qui couvrent un très large spectre, suffirait à débouter sans appel les thèses

soutenues par l'A. et à frapper d'inanité la sélection *ad hoc* des sources qu'il a retenues pour les faire valoir.

Je n'entrerai pas dans le détail de l'imposant chantier de recherches sollicitées par le foisonnement de manuscrits et de *codices* qui ont jalonné la ligne de faille longitudinale tracée, du X<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, par la *translation studii* (ou *translation studiorum*) qui a emprunté diverses routes et connu diverses ramifications entre Byzance et Tolède, en passant par Antioche et Édesse, Bagdad et l'Andalousie. J'en laisse le soin à d'éminents spécialistes tels que Max Lejbowicz qui a déjà vu à rectifier ce qui devait l'être à la faveur d'une notice bibliographique d'une grande précision (2008) et de l'édition d'un recueil de contributions très sobres et bien documentées visant à recentrer le foyer de notre lentille (2009). N'étant pas médiéviste, je m'en tiendrai à des ouvrages majeurs que j'ai pu étudier lors de la préparation de mes séminaires en histoire de la traduction. Ces ouvrages se gagnent ici le mérite, tout à fait consternant, d'être totalement ignorés par l'appareil de références de l'A. J'y vais sans ordre de préséance, car ce sont tous des travaux de très haute tenue.

116

Ainsi ne trouve-t-on pas trace des remarquables travaux que Dimitri Gutas a consacrés à l'acculturation très profonde et à la prégnance soutenue de l'héritage intellectuel grec dans la culture arabo-musulmane. En 1998, Gutas publiait *Greek Thought, Arabic Culture*, une étude exhaustive et décisive du mouvement de traduction du grec à l'arabe via le syriaque dans la période précoce, de grande effervescence, du califat abbasside, du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle à Bagdad (2005). Gutas prouve noir sur blanc que cette mouvance n'est pas que l'effet d'une rapine passagère visant à piller le patrimoine païen, mais procède d'une émulation et d'une passion bien ancrées dans la gestation d'une culture scientifique arabophone. Son analyse de *testimonia* plus qu'abondants déborde largement le seul *floruit* des traductions de l'époque abbasside et nous entraîne au-delà, du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle et plus en aval encore, au cœur même des débats les plus vifs entre les factions sunnites et chiïtes, aussi bien que dans la réactivation de la théologie mutazilite ou les spéculations des adeptes de la mystique soufie.

Gutas n'est pas le dernier venu. Outre d'importantes recherches sur la pénétration de la littérature sapientielle grecque dans l'aire culturelle arabophone (1975) ainsi qu'une étude approfondie de l'influence de la pensée d'Aristote sur celle d'Avicenne (1988), Gutas est à établir, en collaboration avec Gerhard Endress, un *Greek and Arabic Lexicon* qui, dans son état actuel d'avancement, fait déjà époque (1992 *sq.*). En fait, la seule lecture de la section 3 du chapitre 7 de *Greek Thought, Arabic Culture*, intitulée « Le legs à la postérité : la

---

LAMY. La translation des restes : où loge la dépouille d'Aristote ? Observations sur la controverse autour de l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* *Belas Infîéis*, v. 4, n. 1, p. 111-158, 2015.

philosophie et la science arabes et le mythe de l'opposition "islamique" aux sciences grecques », suffit à répudier les doléances très chétives de l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* qui, en définitive, ne reposent sur à peu près rien. Par exemple, l'hypothèse passablement éculée, qui est colportée par l'A., d'un repli, voire d'une éclipse de l'élite savante arabophone sous prétexte qu'elle aurait eu maille à se justifier face aux canons de l'orthodoxie coranique, celle-ci étant supposément enchâssée dans une mentalité myope et congénitalement allergique aux « lumières » du *logos* grec, est battue en brèche par Gutas avec beaucoup de tact, n'ayant pas à se perdre en conjectures pour nous livrer les fruits d'une évidence fort bien documentée. Évoquant la prédilection très marquée de la culture arabe pour les recherches astronomiques, il écrit :

[...] À l'apogée de la période où l'« orthodoxie » musulmane était supposée être la plus hostile aux sciences de l'Antiquité, une de ces sciences, très importante, n'était pas seulement cultivée en islam mais était également institutionnalisée par le moyen de la fondation d'un observatoire.

On observe la même chose au cours de cette période en philosophie. L'œuvre d'Avicenne au début du XI<sup>e</sup> siècle donna naissance dans les trois siècles suivants à un torrent de débats philosophiques, d'argumentation et de contre-argumentation — avec une production littéraire correspondante — chez les musulmans sunnites et chiites dans les territoires centraux de l'islam. Cette période de la philosophie arabe, qui n'a presque pas fait l'objet de recherche, sera peut-être un jour reconnue comme son âge d'or.

Au cours des mêmes siècles en Irak et en Iran, sous la direction des chiites duodécimains, un nouveau système intellectuel était en train d'être édifié activement à partir de la philosophie grecque telle qu'elle avait été réélaboree par Avicenne, la théologie mutazilite, et le soufisme. L'intégration officielle de l'aristotélisme avicennien dans le courant principal de la pensée duodécimaine, qui commença avec Nâsir al-Dîn al-Tûsî juste au moment où les Mongols dévastaient l'Irak, devait se poursuivre tout au long des siècles et connaître une efflorescence particulière en Iran sous les Safavides aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (GUTAS, 2005, p. 259-260).

On voit bien pourquoi l'A. a écarté cette expertise bien réelle de son appareil de références. Certes non moins étonnante, mais pareillement compréhensible après coup, est l'omission complète des travaux de George Saliba, sans doute le plus éminent historien de l'astronomie arabe à l'heure actuelle. En 2007, il publiait *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* où, à la faveur d'un élargissement fort bien documenté de la sphère d'influence de la culture scientifique arabe, il prouvait que bon nombre de résultats obtenus par les théoriciens en astronomie en provenance de cette culture avaient trouvé preneur dans la prime gestation des révolutions scientifiques à l'aube des Temps modernes.

Saliba met en échec le scénario assez convenu voulant que l'âge d'or présumé de la culture scientifique arabo-musulmane ne soit que l'histoire d'une brève épiphanie couvrant la première période de la dynastie abbasside (750-900 ap. J.-C.). Le même scénario soutient que l'autochtonie arabe, des « gens du désert » restreints à un mode de vie tribal, était peu habilitée à se frotter aux rudiments de ce savoir « exogène » qu'elle prit néanmoins soin d'ingérer brièvement sans y apporter quelque contribution significative. Enfin, on estimait que cette effervescence passagère ne donna lieu qu'à une acculturation épidermique, car elle entraînait directement en conflit avec les tenants de l'orthodoxie coranique, qui auront tôt fait d'en répudier les fruits, citant en exemple les coups de semonce du théologien Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111), dans son traité *De l'incohérence des philosophes (Tahâfut al-Falâsifâ)*, auquel précisément Averroès va opposer une vigoureuse réfutation dans son *Tahâfut al-Tahâfut*, évoqué dans le passage plus haut cité de la nouvelle de Borges. Fin de l'histoire.

L'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* est un chaud partisan de cette « courte vue » qui, à mon sens, est tout à fait obsolète. L'A., du reste, renchérit sur ce point, à la faveur d'une typologie de son cru, en affirmant, comme nous le verrons plus loin, que la culture arabo-musulmane, toutes tendances confondues, se résout en une espèce d'« orthopraxie » rigide et fermée sur l'extérieur, donc inepte à accueillir et à faire fructifier les semences d'un savoir élaboré au sein d'une culture étrangère.

L'expertise on ne peut plus pondérée mais très pénétrante de George Saliba nous découvre une tout autre perspective. Je citerai simplement une question qu'il soulève dès le premier chapitre (2007, p. 1-25) et qui a le mérite de révoquer toutes les rumeurs d'une prétendue « rusticité » de la culture arabe et tout l'écheveau de médiations invoquées pour justifier le « transfert » du patrimoine grec, des manœuvres à peine voilées pour minorer l'impact de sa translation vers le creuset arabo-musulman. Ce scénario fait intervenir une guirlande de centres d'étude nimbés d'une aura de haute érudition qui auraient littéralement dressé la table, à commencer par une thésaurisation miraculeuse des sources grecques à Byzance, qui dans les faits avait largement liquidé ce legs, ou le relais monachique d'Antioche, célébré comme l'un des berceaux de la chrétienté, ou les Sabéens de Harran, zéloteurs d'une forme très sophistiquée de mysticisme astral, ou encore, en Iran sassanide, Jundishâpûr, qui aurait hébergé des académies, des hôpitaux et des observatoires. Certes se révélèrent-ils des foyers d'une grande effervescence intellectuelle mais aucun de ces lieux fabuleux n'a vu trace des documents d'une très haute teneur scientifique qu'eurent entre les

mais les traducteurs évoluant à l'époque du premier califat abbasside. Force est de préciser aussi, détail important à mon sens, que les équipes de traducteurs n'œuvraient pas nécessairement ou exclusivement sous l'égide du califat, comme d'aucuns le donnent à entendre. La question de Saliba est claire : comment une culture encore mal dégrossie et tribale aurait-elle pu sélectionner et se mettre en frais pour traduire dans sa propre langue des œuvres aussi denses et exigeantes d'un point de vue tant théorique que technique? Bref, par quel truchement miraculeux a-t-elle pu si soudainement, en un si court laps de temps, se rompre aux arcanes de l'*Almageste* ou de la *Tétrabible* de Claude Ptolémée, de l'*Arithmétique* de Diophante, des *Éléments* d'Euclide, des *Coniques* d'Apollonius de Perge ou de l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase?

Un embryon bien vivace de réponse peut être dégagé en se ménageant un accès plus fouillé aux sources disponibles : une masse critique de gens férus de connaissances dans les domaines de l'astronomie, de l'arithmétique et de la médecine, évoluaient déjà dans cette culture, d'origine arabe ou perse (iranienne sassanide), et ce depuis plusieurs générations. Qui plus est, le niveau d'expertise et d'acribie affiché dans la collation, la traduction, l'annotation et parfois même la correction des textes originaux grecs auxquels ils avaient déjà accès, ne pouvait être le fait d'une seule génération de traducteurs, suggérant ainsi l'hypothèse encore non vérifiée mais fort plausible d'une phase d'acculturation beaucoup plus précoce et de plus longue durée. Cette hypothèse est renforcée par la création apparemment inopinée d'une variété d'algèbre très évoluée par les soins de Muhammad b. Mûsâ al-Khwârimî (*fl. ca.* 830), qui traite entre autres d'équations de second degré, avant que les travaux de Diophante ne fussent traduits en langue arabe. La question, derechef, est simple : qui donc a enseigné à al-Khwârimî ce qu'il connaît ?

En vérité, ce qu'on désigne comme le mouvement de traduction de l'époque abbasside n'a rien d'un engouement passager, plongé dans la tourmente d'une jeune confession boulimique lancée dans des conquêtes tous azimuts : nous avons affaire à un aboutissement et à une maturation plutôt qu'à une éclosion vernale. Il faut supposer plusieurs générations de traducteurs à pied d'œuvre et des sponsors privés ou autonomes à l'égard du pouvoir religieux. Cette réalité désormais bien documentée ruine l'une des thèses de l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* qui veut à tout prix que l'orthopraxie coranique ait corseté et inhibé l'essor de la créativité scientifique en terre d'islam. Une autre assertion de notre A., injustifiée et quelque peu étrange, je dirais même saugrenue face à l'expertise la mieux éprouvée, est que le

grand traducteur Hunayn ibn Ishaq, qui oeuvrait à Bagdad, « travailla seul » (GOUGUENHEIM, 2008, p. 88), prenant l'exact contre-pied de la vérité. Cette assertion fallacieuse est assortie à son insistance plutôt puérile à claironner que le médecin exilé était d'obédience chrétienne, plus précisément de la mouvance nestorienne, sous prétexte de minimiser l'initiative de la culture hôte arabophone et musulmane. En vérité, dans le chantier en question, la confessionnalité du savant est reléguée au second plan car Hunayn ibn Ishaq oeuvrait d'abord en tant que médecin royal du calife al-Ma'mûn. Max Lejbowicz, avec la minutie qui l'honore, a fort bien campé la situation et la distorsion à laquelle se prête « notre agrégé d'histoire » :

Peut-être que si Gouguenheim s'était intéressé à eux, il se serait aperçu que les Nestoriens, dont il fait si grand cas dans les traductions gréco-arabes, avec ou sans intermédiaire syriaque, sont des chrétiens qui, chassés de l'empire byzantin pour des mobiles religieux, ont trouvé refuge dans l'empire sassanide, puis, successivement, dans les empires omeyyade et abbasside; notre agrégé d'histoire n'évoque en aucun moment ni ces règlements de compte entre chrétiens ni l'accueil des Omeyyades et des Abbassides aux pourchassés byzantins. Prendre en compte les filiations religieuses dans toute leur complexité et dans toutes leurs nuances évite à coup sûr les psychomachies infantilisantes (Lejbowicz 2013, §48).

120

La traduction en arabe d'ouvrages rédigés en grec et déjà traduits en syriaque s'engagea sous le califat d'al-Mansûr (754-775), qui avait édifié une nouvelle capitale, Bagdad, sur le Tigre. Mais cette phase d'acculturation prit une tangente beaucoup plus sérieuse sous le règne de Hârûn al-Rashîd (786-809), qui dépêcha des agents à Byzance, en quête de manuscrits. Le fils de Hârûn, al-Ma'mûn (813-873), féru de sciences, accentua et accéléra ce mouvement dont il confia la gouverne à Hunayn ibn Ishaq (809-873), un chrétien nestorien descendant d'une tribu arabe qui s'était converti au christianisme bien avant que l'islam n'existe. Hunayn, qui étudia la médecine avec un maître éminent, Yûhanâ ibn Mâsawayh (777-857), était bilingue arabe/syriaque depuis son enfance. Adolescent, il se rendit dans la « contrée grecque », peut-être à Alexandrie, où il acquit une parfaite maîtrise du grec. De retour à Bagdad, il attira l'attention d'une famille de médecins influente, les Bakhtîshu et, sous leur patronage, fut introduit auprès d'al-Ma'mûn. Il prit aussi part à une expédition à Byzance, toujours en quête de manuscrits. Il servit comme traducteur officiel sous de nombreux califes et acheva sa carrière en tant que médecin royal en chef, remplaçant alors l'un des membres de la famille Bakhtîshu.

Sa connaissance du grec était légendaire puisqu'on racontait qu'après avoir été sévèrement semoncé par son maître Mâsawayh pour ses carences en la matière il se retira pendant trois ans, se soumit à une ascèse rigoureuse pour émerger avec une maîtrise assez poussée du grec pour qu'il puisse réciter Homère par cœur. Son travail de traducteur n'est rien moins que colossal, d'autant plus qu'il était le fruit d'un effort collectif, Hunayn étant assisté par son fils Ishaq ibn Hunayn, son neveu Hubaysh et toute une équipe d'assistants, des copistes et des clercs triés sur le volet et rompus à un apprentissage intensif. La collaboration était en effet très étroite : par exemple, Hunayn pouvait traduire un ouvrage du grec au syriaque, tandis que son neveu avait pour tâche d'en fournir une version en arabe à partir du syriaque. Son fils Ishaq traduisait aussi bien du grec que du syriaque en arabe et avait aussi la charge de réviser les traductions de ses collègues. La collation la plus stricte, la plus minutieuse, était de rigueur dans l'atelier de Hunayn, de façon à extirper toute erreur d'interprétation des manuscrits originaux aussi bien que des épreuves où était transcrit le rendu final de leur traduction.

Autre aspect notoire de sa méthode de travail, au lieu de s'en tenir à la pratique courante, souvent associée au traducteur Yahyâ Ibn al-Bitrîq dont on disait qu'il avait un style exécrationnel et qu'il s'exprimait dans un « arabe cassé » (*alkanu*), qui consiste en une substitution mécanique, mot à mot, des termes du texte source (qui est plutôt désavantageuse dans le cas présent, car certains vocables grecs ne trouvent pas aisément leur contrepartie en syriaque ou en arabe, sans compter les différences syntaxiques entre ces langues), Hunayn captait la signification d'une phrase entière dans l'original pour ensuite la restituer dans une phrase de signification équivalente en syriaque ou en arabe. En gros, c'est la dichotomie qu'on a l'habitude d'associer à l'antithèse, qui remonte au moins à Cicéron, entre une traduction d'orientation littérale (*ad verbum*), qu'on qualifie aussi de « sourcière », et une autre qui s'en tiendrait plus volontiers à l'« esprit » du texte, à la signification (*ad sensum*), qui se voudrait plutôt « cibliste ». Mais dans le cas de Hunayn, tout n'est pas si simple et aussi bien tranché, appelant tout un concert de nuances que je ne peux examiner ici par le détail (cf. GUTAS, 2005, p. 218-221).

Le gros de sa production était consacré à des traités médicaux, notamment le corpus d'Hippocrate et, surtout, les écrits du médecin grec, natif de Pergame, Claude Galien (131-201), dont l'œuvre allait devenir une source capitale pour le développement des canons de la médecine dans les milieux musulmans. Ainsi, il fit « passer » environ quatre-vingts ouvrages

de Galien du grec au syriaque et environ quarante du grec en arabe. Ces chiffres peuvent sembler faramineux, mais je me dois de préciser qu'il s'agit d'opuscules médicaux répondant à un profil étiologique précis et que ces ouvrages grandement prisés faisaient l'objet d'une sollicitation soutenue de la part de l'élite médicale de Bagdad, une élite composite associée à des familles influentes et fort bien nanties. Comme le note Dimitri Gutas :

Le patronage actif des savants et des lettrés de tous les groupes qui commandaient des traductions de textes grecs pour leur pratique et leur recherche fut aussi important que le soutien de l'élite politique et sociale. Les médecins étaient les plus en vue et les plus importants de ces patrons, en particulier l'élite médicale des nestoriens originaires de Jundîsâbûr, les familles des Bukhtîshî', des Mâsawayh et des Tayfûrî, pour ne citer que les plus célèbres. Ils dominèrent la pratique médicale et l'érudition à Bagdad et à la cour abbasside tout au long de la période du mouvement de traduction, et furent notamment à l'origine de la traduction, commandée à Hunayn et ses collègues, d'un grand nombre des ouvrages de Galien (GUTAS, 2005, p. 206).

122

Hunayn traduisit de même quelque quinze traités du corpus hippocratique. Dans le domaine philosophique, le transfuge nestorien a traduit (et corrigé) trois dialogues de Platon, dont le *Timée*, en plus de rendre divers ouvrages d'Aristote (dans la plupart des cas du grec au syriaque), incluant la *Métaphysique*, le *De anima*, le *De generatione et corruptione* et une partie de la *Physique*. Il a par ailleurs rendu en syriaque et en arabe une variété d'autres ouvrages sur la logique, les mathématiques et l'astrologie. Enfin, il a produit une version syriaque de l'*Ancien Testament*. Son fils Ishaq traduisit davantage d'ouvrages d'Aristote, en plus de fournir la traduction des *Éléments* d'Euclide (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) et de l'*Almageste* du mathématicien et astronome Claude Ptolémée (100-170). Leurs collaborateurs à Bagdad et certains de leurs contemporains œuvrant dans d'autres centres et sous d'autres auspices vinrent grossir cette moisson ; par exemple, Thâbit ibn Qurra (826-904), un païen (*i.e.* ni chrétien ni musulman) qui passa une bonne partie de sa carrière à Bagdad, traduisit des traités mathématiques et astronomiques, incluant les travaux d'Archimède. Loin de se vouloir un phénomène passager, ce vaste chantier de traduction ne connut guère de répit et ne cessa d'élever ses standards de qualité, pendant plus d'un siècle après Hunayn et Thâbit. Le niveau de maîtrise du grec atteignit un degré de sophistication et de précision qui n'était aucunement à la portée des Latins œuvrant dans les monastères chrétiens. En effet, contrairement à ce que soutient l'A. et comme le précise Dimitri Gutas,

[...] initialement, quand les ecclésiastiques et autres traducteurs *ad hoc* étaient sollicités par leurs divers patrons pour traduire du grec vers l'arabe, ils pouvaient

s'appuyer sur des modèles de traductions gréco-syriaques de la période pré-islamique ou des débuts de l'islam ; mais cela se révéla d'une utilité limitée. Les traductions gréco-syriaques des textes non chrétiens ne couvraient pas le large éventail des sujets pour lesquels il y avait une demande de traduction en arabe ; en outre, ayant été faites dans des buts et des circonstances complètement différents de ceux qui présidaient au besoin de traductions en arabe, elles n'avaient pas été soumises à une critique rigoureuse et à une exigence de précision. [...] Il est par conséquent inexact de dire ou de laisser entendre que la culture grecque "s'était épanouie" dans les monastères et centres chrétiens avant et au cours du premier siècle de l'islam, et que le mouvement de traduction gréco-arabe ne fit que tirer parti de la connaissance préexistante du grec que possédaient les chrétiens » (GUTAS, 2005, p. 213).

Cette émulation croissante, qui se déploya en ampleur et en intensité, était en lien étroit avec les hautes exigences de leurs commanditaires qui en firent un métier fort lucratif sous condition d'en mesurer les résultats à une expertise éprouvée et corroborée par les pairs. Mais il nous faut garder les pieds sur terre, car cette éclosion n'a rien d'une épiphanie ou d'une illumination miraculeuse : tout phénomène de culture, en particulier une phase de transfert massif d'artéfacts intellectuels, plonge ses racines dans le terreau socio-économique. Le développement exponentiel de ce processus d'acculturation par les soins d'un aréopage de traducteurs férus de science, qu'on peut sans doute étendre aux patrimoines chinois, indien et babylonien par le canal de l'élite savante perse sassanide, était d'abord tributaire de « la munificence de leurs commanditaires, une munificence qui était à son tour due au prestige que la société bagdadienne attachait aux œuvres traduites et au savoir de leur contenu » (GUTAS, 2005, p. 217). Cette mouvance fut une réelle félicité pour la langue et les lettres arabes. En effet, nous dit Gutas, « les traducteurs élaborèrent un vocabulaire arabe et un style pour le discours scientifique qui sont demeurés la norme jusqu'au siècle présent » (*Ibid.*). On peut le vérifier à l'envi en parcourant les études réunies par Danielle Jacquart dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe* (1994), consacrées à la terminologie arabe technique qui s'est graduellement constituée au fur et à mesure où s'affinait et se consolidait la littérature de traduction, dans les domaines de la logique, de la philosophie, de l'astronomie et de la médecine.

George Saliba nous fournit pareillement quantité d'exemples qui attestent du haut degré d'expertise et de précision dans la poursuite des recherches dans diverses branches de l'épistémè ayant désormais trouvé asile dans le « bouillon de culture » arabophone. Les plus éminents traducteurs de l'époque, dont le nombre excède largement la cohorte gravitant autour de Hunayn ibn Ishaq à Bagdad, étaient aussi des théoriciens de tout premier plan. Non seulement s'efforçaient-ils de fournir la version arabe à la fois la plus fidèle et la plus lisible

possible, mais ils y allaient souvent de correctifs de leur cru, sur la base d'une expertise qui n'était pas encore à la portée de leurs illustres prédécesseurs. Ainsi, dans sa traduction de l'*Arithmétique* de Diophante, Qustâ b. Lûqâ (*fl. ca. 850*) adopte un langage algébrique inédit, tel qu'en témoigne le libellé du titre qu'il a choisi pour traduire le traité de Diophante, le rendant comme le *sinâ'at al-jabr* (*Art de l'algèbre*). De la même façon, les progrès très marqués qu'affichaient les recherches d'un Habash al-Hâsib (*fl. ca. 850*) dans le champ de la trigonométrie et de la projection mathématique, permettant entre autres de concevoir des astrolabes planisphériques, nous entraînent bien au-delà de la sphère des compétences acquises par les sources grecques et indiennes. Du reste, l'intégration du système numérique indien et l'usage de fractions décimales avec le point étaient d'un apanage courant chez les algébristes arabophones. Un autre exemple cité par Saliba, qui est loin d'être un cas d'espèce, est al-Hajjâj b. Mattar (*fl. ca. 830*), qui a traduit les deux textes scientifiques grecs les plus sophistiqués, les *Éléments* d'Euclide et l'*Almageste* de Ptolémée. Nous savons, écrit-il, que

[...] al-Hajjâj finished his translation of the *Almagest* in the year 829, as is attested in the surviving copy now kept at the Library of Leiden University (Or. 680). And when we look at this translation we are immediately struck by two most startling phenomena: the language of the text is impeccably good Arabic, technical terms and all; and the Arabic translation even corrects the "mistakes" of the original Greek *Almagest*. Who taught al-Hajjâj the technical terms, and who taught him how to correct the mistakes of the *Almagest*? (SALIBA, 2007, p. 17)

Traduire ce traité, en effet, et surtout lui apporter des correctifs aussi minutieux, n'étaient pas une mince affaire. L'ouvrage de Claude Ptolémée (100-170), la *Mathēmatikē sūntaxis* (Μαθηματικὴ σύνταξις) dans son appellation grecque originelle, et largement connu depuis à travers la translittération du titre de la version arabe d'al-Hajjâj, le *Kitab al-mijisti*, est un artéfact conceptuel d'une incroyable complexité. La superbe édition anglaise qu'en a donné G. J. Toomer (1998), d'abord parue en 1984, compte plus de six cents pages, où l'on trouve près de deux cents illustrations, une vingtaine de tableaux saturés de données de calculs ainsi qu'une cinquantaine de pages contenant des chiffres relatifs à la longitude, au parallèle et à la luminosité de plus d'un millier d'étoiles. Ptolémée y applique la géométrie et la trigonométrie sphérique à l'appui de divers calculs qui lui permettent, au gré d'une série ordonnée d'équations et de démonstrations très rigoureuses, de déterminer sur l'axe de l'écliptique les fonctions du temps relatives aux mouvements des planètes qu'il a pu observer pour ensuite les comparer aux observations astronomiques recueillies par le passé (*cf.* FANGZHENG, 1999;

Kunitzsch, 1974). Je précise aussi qu'il y eut plusieurs versions arabes de cette œuvre, qui fit l'objet d'amples discussions parmi le gratin de la confrérie des astronomes de Bagdad et partout ailleurs dans le monde arabo-musulman. De nombreuses copies furent exécutées et mises en circulation pour migrer jusqu'en Andalousie.

Gérard de Crémone (1111-1187), natif du nord de l'Italie et sans conteste le plus grand traducteur de l'arabe au latin, se rendit en Espagne à la fin des années 1130 ou au tout début des années 1140, à la recherche d'un exemplaire de l'*Almageste*, qu'il n'était pas arrivé à localiser ailleurs. Il en dénicha une copie à Tolède, y demeura pour apprendre l'arabe et le traduisit éventuellement en latin. Mais il découvrit aussi une mine de textes sur quantité d'autres sujets et, pour les quelque trente-cinq ou quarante prochaines années de sa vie, il demeura à pied d'œuvre dans son labeur de traduction, ne quittant plus des yeux ce foisonnement de manuscrits de très haute érudition rédigés en langue arabe. À vrai dire, l'implémentation conceptuelle sophistiquée exhibée par la littérature savante arabe ne peut être le fruit d'une création *ex nihilo* imputable à la célérité d'une acculturation vertigineuse, car pareille créativité ne peut reposer que sur le cumul d'un apprentissage progressif dénotant une plus longue période d'incubation et de familiarisation avec des sources très anciennes. Nous sommes en présence d'une culture scientifique d'une très grande maturité.

125

Mais il faut aller plus loin pour rectifier la perspective, cette fois-ci dans l'autre direction, celle de la postérité. En effet, l'apport sans doute le plus percutant dans la remise en question opérée par George Saliba est la répudiation de l'idée d'un déclin rapide de la culture intellectuelle arabo-musulmane au profit d'un repli dans les ornières de l'orthodoxie coranique, au début du XII<sup>e</sup> siècle. Saliba nous introduit aux idées d'un nombre important de savants et érudits de la plus haute volée dont les travaux ont jalonné le développement de la mécanique, de la logique, de la mathématique, de l'astronomie, de l'optique, de la pharmacologie et de la médecine jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, bien après qu'al-Ghazâlî ait rendu l'âme. L'ignorance à ce sujet s'explique par le mutisme observé en regard d'un vaste réseau d'échanges depuis les contrées arabes vers Byzance du X<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, dont l'excroissance très ramifiée s'est étendue jusqu'en Europe, se soldant par une fertilisation intellectuelle de la science d'origine arabe tout au long de la Renaissance, dont l'impact est demeuré jusqu'ici peu exploré. Ce chapitre reste à écrire car ce filon a été tenu sous le boisseau. Sinon on ne saurait s'expliquer le si grand nombre de textes astronomiques arabes conservés dans les bibliothèques européennes, au nombre desquels on trouve ceux qui proviennent de la

bibliothèque personnelle de Guillaume Postel (1510-1581), un éminent érudit et savant français, et qui sont truffés d'annotations manuscrites copieuses de sa main propre (SALIBA, 2007a).

On ne peut non plus désormais ignorer que les résultats obtenus et relatés dans le plus important chapitre (Livre II, chapitre 11) de l'ouvrage astronomique de Nasîr al-Dîn al Tûsî (mort en 1274), *al-tadhkira*, forme une composante essentielle de l'argumentaire développé par Nicolas Copernic dans son *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, achevé en 1530 mais publié seulement en 1543. Je me permets d'ajouter, même si Saliba n'en touche mot, que les versions de l'*Almageste* que Copernic et ses collègues avaient entre les mains au moment où ils allaient amorcer la grande mutation de paradigme que l'on sait, étaient celles que Gérard de Crémone avait tirée de l'arabe, et celle que réalisa, au XV<sup>e</sup> siècle, à la veille de la conquête turque de Constantinople, le philosophe grec Gérard de Trébizonde (Géorgios Trapezountios, 1396-1472), natif de Crète, à partir de l'original grec de la *Syntaxe mathématique*, lesquelles furent respectivement éditées en 1515 et en 1528. La complexité de facture de ces deux versions allait entraîner la publication de l'original grec à Bâle en 1538, que se procura à fort prix Johannes Müller, l'éminent astronome connu sous le pseudonyme de Johanne Regiomontanus (cf. McCLUSKEY, 1998). Mais, derechef, le faisceau d'intuitions qui guidèrent Copernic sur la piste de l'héliocentrisme n'était pas sans précédent, notamment dans le vaste chantier de spéculations, fort bien documentées, des astronomes arabophones. De fait, la contestation et l'amendement des données sur lesquelles reposaient l'astronomie ptoléméenne ne datent pas d'hier chez les savants de culture arabe, tel qu'en témoigne l'ouvrage d'Ibn al-Haytham (mort en 1049), *al-Shukûk 'alâ Batlamyûs*, connu en latin sous le titre de *Dubitaciones in Ptolemaeum* (SALIBA, 2007, p. 24).

126

## 2. Du bon usage de la contre-évidence pour contrer la contrefaçon

J'ignore si l'A. a pu prendre connaissance, j'en doute fort, de tous ces ouvrages. En tout cas, ce lui eut épargné l'effort de se répandre en vain. Tant s'en faut mais peu, en fin de compte, pour se convaincre que notre A. est frappé d'amnésies « sélectives ». D'ailleurs, on peut aisément juger de son étourderie, sinon de son ingénuité ou de son incurie, je ne sais trop, en constatant l'absence de toute référence à l'important appareil bibliographique compilé par Charles H. Lohr (1988), surtout quand on se targue de nous livrer la clef ou le « chaînon manquant » (GOUGUENHEIM 2008, p. 106) dans la translation du corpus aristotélicien vers

---

LAMY. La translation des restes : où loge la dépouille d'Aristote ? Observations sur la controverse autour de l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel Belas Infîéis*, v. 4, n. 1, p. 111-158, 2015.

la *Latinitas* chrétienne médiévale. Non moins affligeante est l'omission dans son appareil de référence de tout renvoi aux travaux récents d'Ahmed Djebbar, qui nous a entre autres livré un magnifique ouvrage intitulé *L'algèbre arabe : genèse d'un art* (2005). Il nous guide à travers l'éclosion soudaine, mais mûrie de longue date, de cet art qui allait former la base de l'économie symbolique gouvernant la cybernétique contemporaine. On voit ainsi prendre forme la matrice d'une syntaxe générative fort aboutie mais dont la gestation avait à l'évidence déjà longuement fermenté pour configurer cet estuaire très fécond où se rencontrent les confluent des traditions chinoise, grecque, indienne et babylonienne. Dans un bref mais brillant exposé, le préfacier de l'ouvrage, Bernard Maitte, un éminent historien et épistémologue de la physique, esquisse dans ses grands traits cette évidence massive contre laquelle l'A. *D'Aristote au Mont Saint-Michel* s'escrime en pure perte :

[...] Cet art ne naît pas de rien : c'est la force de la civilisation arabo-musulmane que de s'être appropriée et nourrie de pratiques, de techniques, de procédés, de traditions, d'idées préexistant dans les civilisations rencontrées lors de son expansion. C'est sa richesse d'avoir pu faire évoluer — ô combien — un art qui n'avait pas encore la dignité de la géométrie ou de la théorie des nombres. C'est sa spécificité que d'avoir permis à des auteurs s'exprimant en langue arabe, et d'origines et de confessions diverses, de contribuer à l'épanouissement de cet art. C'est sa caractéristique, dans une aire géopolitique allant de l'Inde aux Pyrénées, de posséder une grande unité culturelle et scientifique qui a permis à son Orient de jouer un rôle moteur dans la maturation de l'algèbre, à son Occident maghrébo-andalou de tenir un rôle prééminent dans une partie de son développement et sa circulation vers les pays latins (DJEJBAR, 2005, p. 2).

127

Ahmed Djebbar a été formé par Roshdi Rashed, un pionnier et un expert incontesté dans l'étude de l'histoire et de l'évolution des mathématiques infinitésimales en terre arabe. La bibliographie « sélective » de l'A. n'évoque que le premier tome des cinq (1993 *sq.*) que Rashed a consacrés à ce chapitre, mais de manière négligente car, comme le note Max Lejbowicz, ce tome n'est pas paru au CNRS, en 1996, mais à l'Al-Furqan Islamic Heritage Foundation de Londres, trois ans plus tôt. Quatre autres tomes ont depuis complété ce premier chez le même éditeur (Rashed, 1993-2006). « La lecture de cet ensemble est quelque peu ardue mais, en persévérant, le lecteur obtient un résultat difficilement contestable : le niveau atteint par les mathématiciens arabophones sur le sujet annoncé par le titre se situe au-dessus de celui des Grecs de l'Antiquité et bien au-dessus de celui des Latins de l'époque » (LEJBOWICZ, 2008, p. 2). L'A. a aussi relevé dans sa bibliographie l'importante somme que Rashed a publiée en collaboration avec Régis Morelon, *Histoire des sciences arabes* (1997). Mais il n'a visiblement rien lu de cet ouvrage. En effet, il n'hésite pas à affirmer que « les premiers

observatoires astronomiques apparaissent seulement dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle (observatoire de Maragha en Azerbaïdjan, édifié sur ordre du petit-fils de Gengis Khan et doté d'une bibliothèque ; malheureusement les sources écrites sont indigestes et on ne connaît pas le fonctionnement de cette institution) » (247, n. 63). Sa myopie est sévère puisqu'il postdate d'au moins quatre siècles l'apparition d'observatoires en terre arabe. Il lui eut été loisible de la corriger en prenant acte des précisions fournies par Régis Morelon dès les premières pages du tome 1 de *Histoire des sciences arabes*, établissant que des observations systématiques ont été enregistrées dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (RASHED/MORELON, 1997, t. 1, p. 23-30). De plus, contrairement à ce que l'A. donne à entendre, le « fonctionnement » de l'observatoire de Maragha est fort bien connu depuis au moins 1980, puisqu'on a droit à moult détails dans le rapport de fouilles rédigé par un éminent spécialiste de l'archéoastronomie, Parviz Vardjavand (1987). Du reste, désireux d'approfondir la question, j'ai poursuivi la recherche sur cette piste fournie par Lejbowicz et j'ai découvert que George Saliba avait lui-même rédigé un article concluant sur cette découverte de Vardjavand, redistribuant la donne et modifiant les paramètres de l'histoire de l'observation astronomique, et deux autres encore par la suite, renchérissant avec une expertise mieux étayée qui confirme l'importance de ce centre d'observation pour le développement de l'astronomie, concurrentement à celui de la médecine et des sciences algébriques dans l'aire de rayonnement de la culture savante arabophone (SALIBA, 1985, p. 113-121; 1987, p. 361-373; 1991, p. 67-99).

Je ne vais pas m'éterniser avec ce genre de doléances. Pour clore ce dossier, une « pièce de résistance » de grande envergure : l'absence de toute référence aux travaux de Charles Burnett, du Warburg Institute de Londres. Une pure aberration. Ce « trou noir » suffit à lui seul à discréditer et à frapper d'ineptie l'entreprise de l'A. Un bref coup d'œil sur la liste des publications de Burnett établie par l'Institut Warburg nous permet déjà de mesurer la stature impressionnante de ce chercheur. En date de 2008, elle répertorie plus de 200 items, dont pas moins de vingt-cinq ouvrages ou monographies de plus de cent pages, quantités d'éditions critiques et de traductions copieusement annotées de manuscrits passés de l'arabe au latin, ainsi qu'un nombre imposant d'études et d'articles scrutant les relations fort complexes et ramifiées de l'islam médiéval avec la chrétienté latine. Burnett a aussi assuré la direction de nombreux recueils d'études savantes sur ces matières, au nombre desquelles on compte les *Actes* d'un colloque tenu au Warburg Institute en mai 1984 et consacré aux travaux de l'anglais Adélarde de Bath (1080-1160), un moine bénédictin de tendance libérale qui a fourni un nombre

important de traductions de l'arabe au latin, parmi lesquelles les *Éléments* d'Euclide, et d'al-Khwârizmî son *Arithmétique* (ou *livre de l'addition et de la soustraction d'après le calcul indien*), qu'il a traduit en latin sous le titre *De opere astrolapsus* (*Traité de l'astrolabe*), ainsi que ses *Tables astronomiques* (ou *Tables indiennes*), suivant la version de Petrus Alfonsi, le *Centiloquim*, d'après un texte arabe du Pseudo-Ptolémée, un *Abrégé de la Grande Introduction à la science de l'astrologie* d'Abû Ma'shar, et le *Traité sur les talismans* de Thâbit ibn Qurra. Burnett a également édité et traduit un superbe florilège de traités d'Adélarde, incluant les *Quaestiones naturales seu physicae*, un traité des sciences arabes, rédigé entre 1105 et 1116 (1999). Il a aussi édité et traduit, en collaboration avec Keiji Yamamoto et Michio Yano, sa version latine de l'*Abrégé* de l'introduction à l'astrologie d'Abû Ma'sar, le *Madkhal ila 'ilm ahkâm al-nujûm* (1994). Arabophile invétéré et féru des *arabum studia*, Adélarde s'est pétri de cette langue désormais dépositaire de l'état le plus avancé de la science à cette époque au gré de ses séjours en Palestine, à Damas, mais aussi en Égypte et en Grèce, à Antioche et, enfin, à Tolède, où il paracheva ses traductions destinées à l'édification de ses étudiants à Bath, oeuvrant en étroite collaboration avec Petrus Alfonsi, qui n'était pas lui non plus le dernier venu en matière d'érudition (TOLAN, 1993).

129

Si j'évoque la figure d'Adélarde avec une certaine insistance, c'est que l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* fait grand cas de ce que le moine de Bath a déclaré dans ses *Quaestiones naturales*, que l'A. cite on ne sait d'où, ni de quelle édition ni à quelle page, qu'il se privait d'affirmer quoi que ce soit de son propre chef, préférant porter au compte de l'autorité des sciences arabes ce qu'il avance de peur de se heurter à l'incrédulité de son lectorat. La citation de l'A., dénuée de toute référence à quelque édition, est celle-ci : « Pour éviter l'inconvénient que l'on pense que j'ai, moi, ignorant, tiré de mon propre fonds mes idées, je fais en sorte qu'on les croie tirées de mes études arabes » (GOUGUENHEIM, 2008, p. 184). Il n'en faut pas plus à l'A., psychologue en culottes courtes, pour en inférer que les auteurs latins de la chrétienté médiévale répugnaient à « faire œuvre individuelle », étant plutôt enclins à « taire leur originalité et à attribuer leur découverte à autrui ». C'est un procédé récurrent dans cet ouvrage, des *innuendos* administrés à petites doses, qui consiste à justifier l'absence d'un corpus que l'A. tient pour acquis sans l'ombre d'une preuve, tout en muselant l'expertise qui a fait magistralement ses preuves. Il est aisé de débusquer dans ce diagnostic alambiqué une manœuvre fallacieuse, retorse, qui voudrait nous amener à conclure que le prestige accordé aux *studia arabum* n'est que la contrepartie d'une réserve « prudentielle » des érudits latins qui

étaient réticents à livrer des idées de leur cru. La cause est subrepticement instruite : la renommée de la culture savante arabophone serait surfaite et l'abondante moisson dont nous leur sommes redevables se réduirait à une mince fraction de ce qui fut porté à leur actif. Je n'ose même pas imaginer le traitement qu'un Karl Popper réserverait à ce genre de raisonnement qui n'est pas loin des « vertus dormitives » évoquées par Molière dans *Le Malade imaginaire*.

Or l'A. eut mieux fait de consulter les travaux de Charles Burnett avant de s'abandonner à de pareilles sottises, par exemple nous livrer ce tissu d'incohérences et de fausses attributions au sujet d'Adélarde, lui reconnaissant une traduction de l'*Almageste* (52) qui n'a jamais existé et omettant de mentionner que les *Tables astronomiques* traduites par ses soins sont celles d'al-Khwârizmî, faisant pareillement l'impasse sur sa version latine du traité sur la numération de position du même auteur, l'*Algorismus*, qui a d'ailleurs bénéficié d'une édition critique de la part d'André Allard en 1992, qui l'a traduite en français et agrémentée de copieux commentaires des plus anciennes versions latines remaniées du XII<sup>e</sup> siècle, incluant évidemment celle d'Adélarde de Bath (ALLARD, 1992).

130

D'ailleurs, au chapitre des égarements, je dirais même des hallucinations, l'A. n'est pas en reste. Je mentionne au passage une incurie criante qui en fait un tâcheron très brouillon et qui est loin d'être un cas d'espèce chez lui, comme l'a démontré à l'envi Hélène Bellosta dans une superbe contribution au collectif *Les Grecs, les Arabes et nous* (« Science arabe et science tout court », in BÜTTGEN *et al.* 2009 : 53-77). Le dispositif narratif de l'A., qui emprunte un tour épique, mené tambour battant, l'amène à confondre le grand astronome et mathématicien Thâbit ibn Qurra, qui a vécu de 836 à 901, et, par ailleurs, l'évêque et théologien melkite Théodore Abu Qurra qui, lui, a vécu de 750 à 820. Le premier, natif de la communauté païenne des Sabéens de Harran, aussi à l'aise en arabe qu'en syriaque, va se déplacer vers Bagdad pour œuvrer au Bayt al-hikma aux côtés du grand traducteur nestorien Hunayn ibn Ishaq. Rompu aux arcanes de la théologie astrale qui fit la renommée des Sabéens de Harran et mathématicien hors pair, Thâbit ibn Qurra est l'auteur d'œuvres d'astronomie d'une très grande portée, que Régis Morelon a éditées et traduites en français (QURRA, 1987). Le second, Théodore Abu Qurra, originaire d'Édesse en Mésopotamie supérieure (Syrie), est un prélat de confession melkite, une branche de l'orthodoxie chalcédonienne, qui fut nommé évêque à Harran où il se distingue entre autres comme un ardent zélateur des vues de Jean Damascène (676-749), à qui

il emboîta le pas dans ses « défense et illustration » de l'excellence du Christianisme face au Judaïsme et à l'Islam, alors en plein essor.

Or, dans le texte de l'A., ces deux hommes sont un seul et même individu, mais doté de deux vies, oeuvrant sous le nom de Théodore Abu Qurra. C'est non seulement loufoque, mais cette commutation/interposition se retourne contre le propos plus ou moins avoué de l'A., qui consiste à déprécier systématiquement les fruits de l'érudition et de la science émanant de l'aire d'influence arabo-musulmane. Dans une section intitulée « Les grands hommes de la science gréco-chrétienne » — un libellé assez incongru —, après qu'il eut loué des mérites d'Hunayn ibn Ishaq, sous prétexte de son appartenance au giron chrétien, détail qui n'a aucune espèce d'importance puisque sa maîtrise d'œuvre se situait dans l'orbite arabophone, le « païen » féru de *studia arabum* Thâbit ibn Qurra tombe dans les grâces de l'A., qui ne tarit d'éloges à son sujet car il croit alors célébrer les vertus et les hauts faits de Théodore Abu Qurra, évêque de Harran et féal défenseur de la croix maniant la bannière. On peut lire, en effet, sous la plume jubilatoire de l'A. : « Ce Sabéen, philosophe et mathématicien, fut l'auteur de trente-quatre livres de mathématiques, d'une trentaine d'astronomie, de huit d'astrologie ainsi que cinq de météorologie. Il fait assurément partie des meilleurs mathématiciens du Moyen Âge » (GOUGUENHEIM, 2008, p. 98). Un peu plus loin, l'A. s'enfonce davantage : « Abu Qurra (sic) fut à la fois traducteur et chercheur. Parmi ses très nombreuses traductions figurent le *De sphaera et cylindro* d'Archimède, les livres V et VII de la *Cronica* d'Apollonius, l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gerasa. Il a également revu les traductions faites par d'autres savants chrétiens des ouvrages d'Euclide et de Ptolémée » (*Ibid.*). Enfin, on trouve cette affirmation dont je ne saurais disconvenir quant à celui dont il parle, qui n'est évidemment pas celui dont il croit parler : « Personne ne fera mieux dans le domaine du calcul infinitésimal avant Leibniz au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui construisit rigoureusement cette branche de l'analyse » (*Ibid.*, 99).

Nul doute que le véritable Théodore Abu Qurra eut été sidéré de se voir doté du don d'ubiquité et de la sorte gratifié d'une vie parallèle, à manier le compas et l'équerre, l'abaque et l'astrolabe, lui qui était plus volontiers versé dans les querelles intestines du magistère et les croisades contre les féaux du croissant en pleine expansion dans la foulée des cavaliers véloces qui déferlaient sur les ruines des anciennes conquêtes d'Alexandre le Grand. Dans un autre chapitre, l'A. fait intervenir ce Théodore Abu Qurra qui, cette fois, n'est autre que lui-même. Ainsi apprenons-nous que « Jean Damascène (650-749 ?) et l'évêque de Harran, Théodore Abu

Qurra (750-820/825), se livrent à une réfutation des principaux arguments opposés par les musulmans au christianisme sur l'Incarnation, la Résurrection et la Trinité, et dénoncent l'islam comme une hérésie et Mahomet comme un faux prophète » (GOUGUENHEIM, 228, p. 190).

Faute d'être carrément malhonnête, l'A. est un sacré bouffon. Sérieusement, posons-nous de simples questions, purement circonstanciées, sinon de l'ordre du coefficient d'intérêt marqué pour la quête des fruits des *studia arabum*, tant de la part des chercheurs contemporains que des lettrés de langue latine qui affluèrent à Tolède au XII<sup>e</sup> siècle. J'ai évoqué plus haut quelques éminents spécialistes de la culture arabophone médiévale et historiens des sciences qui ont en commun moult traits, dont une expertise éprouvée, mais aussi, dans le cas qui nous occupe, d'avoir été éclipsés de l'appareil de références d'un ouvrage prétendant couvrir la période en question. Et ce n'est là qu'une infime portion de ce que l'A. a loupé par ignorance ou tenu délibérément sous le boisseau. Songeons simplement à l'archipel de chercheurs, doctorants et post-doctorants, qui gravitent dans l'orbite de ces spécialistes et qui sont affectés à la cueillette, l'identification, la datation, la collation, l'édition et la traduction de spécimens dont la somme forme une véritable cathédrale engloutie dans l'océan des *codices* qui restent à décrypter. Ces gens n'ont quand même pas tous ensemble la berluie pour ainsi demeurer à pied d'œuvre, à se « désâmer » sur ce qui, si l'on s'en fie aux prétentions de l'A., se réduirait davantage à une « peau de chagrin ».

Semblable question se pose pareillement pour le trafic intense d'érudits et d'aficionados de langue latine qui convergèrent vers Tolède après la *Reconquista*, notamment à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle (FOZ, 1998). Mais Tolède n'était que l'épicentre d'une mouvance qui entraîna l'italien Platon de Tivoli (1090-1146) en Catalogne, Herman de Carinthie (début du XII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.-1160) dans le nord de l'Espagne et au-delà des Pyrénées, dans le Languedoc, ou encore le mozarabe Hughes de Santalla (actif entre 1119-1151) en Aragon à Tarazona, et l'anglais Robert de Chester (né en 1100-1110- ?) à Ségovie. À Tolède, l'archevêque Raymundus avait initié un programme de traduction auquel s'associera un certain Avendauth (Abraham ibn David Halevi, 1110-1187), traducteur de l'*Encyclopédie* d'Avicenne en coopération avec Dominique Gundisalvi (début du XII<sup>e</sup> siècle-apr.1181). Une véritable ruche d'abeilles, copistes et scribes, va s'affairer autour de l'italien Gérard de Crémone (1114-1187) dont la production colossale sera relayée par celle de Michael Scot (dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle-1236) qui traduisit entre autres les *Commentaires* d'Averroès sur

les œuvres d'Aristote, labour qu'il acheva sans doute à Bologne, à la cour du très « éclairé » empereur Frédéric II de Hohenstaufen (BURNETT, 1994).

J'ai amplement évoqué plus haut l'« électron libre » Adélard de Bath, qui s'assura la précieuse collaboration de Petrus Alfonsi. Ce n'est là qu'un échantillonnage minimal d'une gamme de lettrés dont l'arabe n'était pas dans une large proportion la langue maternelle, mais qui se mirent en frais pour s'en pétrir et y puiser des savoirs qui ne leur étaient pas accessibles dans leur contrée d'origine. Derechef, la question est élémentaire : pourquoi des moines et érudits de langue latine formant un contingent assez significatif se seraient-ils déplacés vers la péninsule ibérique, auraient fourni un effort considérable pour se familiariser avec davantage que les seuls rudiments de la langue arabe et parfois décidé de passer une portion importante de leur vie à élaborer des versions latines plus que décentes de manuscrits rédigés en arabe et portant sur des matières passablement abstruses? Assurément pas parce que l'archevêque de Tolède eut organisé une navette vers un nouveau centre d'érudition avec forfait à la clef favorisant un nouvel engouement pour une forme inédite de tourisme intellectuel.

Que s'est-il passé pour que tant de « belles têtes » convergent vers Tolède ? Qu'est-ce qui les attirait tant vers ce lieu ? La réponse est simple : une masse critique de documents rédigés en langue arabe, dont une importante partie des traductions de sources grecques passées à l'arabe via le syriaque, constituant un précieux butin qui allait migrer vers les contrées septentrionales de l'Europe savante pour ainsi contribuer à l'évolution des pratiques et des idées. CQFD.

Si, comme le prétend l'A., l'intelligentsia arabo-musulmane était peu encline — pure spéculation — à partager son savoir avec leurs congénères de la sphère latino-européenne d'obédience chrétienne, elle a su néanmoins produire et thésauriser, en l'occurrence faire prospérer et sauvegarder un capital intellectuel d'assez haut niveau et d'une abondance assez copieuse pour susciter l'émulation de l'élite savante d'expression latine qui n'y trouva rien de moins que *the state of the art* en matière d'érudition et de connaissance. S'écarter de ces prémisses, c'est s'abandonner à des querelles oiseuses et des procès d'intention. La vérité est simple, quoique fort complexe dans son déroulement : en l'an mille de l'ère chrétienne, le canon à peu près entier de la médecine, de la philosophie naturelle et de la science mathématique grecques, ainsi qu'un pan important du corpus aristotélicien incluant ses plus éminents commentateurs alexandrins, avaient été rendus dans des versions arabes d'une excellente tenue, c'est-à-dire fidèles aux sources originales et d'une lecture aisée pour l'élite

savante. Cette translation massive, comme d'aucuns ont cru bon le souligner, n'inclut évidemment pas les *corpora* poétiques, celui des aèdes grecs ou les monuments de la *tragoedia*, ou encore les écrits de tradition stoïcienne, épicurienne, sceptique et comporte très peu d'éléments platoniciens par exemple. Il n'est guère besoin de chercher midi à quatorze heures puisque cette littérature n'émergera des catacombes de l'histoire qu'à la Renaissance, notamment chez les brillants traducteurs florentins, pour la plupart formés par des maîtres byzantins, qui prirent soin de trimballer avec eux de précieux manuscrits frappés de déshérence dans la capitale de l'Empire chrétien d'Orient.

L'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* est vraiment loin du compte et, pour ainsi m'exprimer, exhibe un pitoyable *log book* lorsqu'il s'agit de naviguer dans cet océan aux multiples azimuts, cette "*Sea of Languages*", pour citer ici le titre d'un très récent et très beau collectif d'essais sous-titré *Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History* (Conklin Akbari et Mallette (eds.) 2013). Son bilan n'est qu'un salmigondis de manipulations ciblées destinées à marteler ses thèses en tronquant par voie de citation des passages aux nuances nettement plus subtiles que ce qu'il prétend avancer. Ainsi en est-il de son appel à l'autorité de Bernard Lewis, un historien bien connu, aux positions parfois douteuses, notamment sur la question du génocide arménien. Max Lejbowicz, à nouveau, a bien flairé l'arnaque ménagée en douce par notre « agrégé d'histoire ». Ce dernier, en effet, dès le tout début de son ouvrage, prétendant vouloir évaluer la portée respective des traductions gréco-arabes et arabo-latines médiévales, y va d'un prélèvement plutôt grossier en guise de citation indirecte dans le recueil d'articles de Lewis *Les Arabes dans l'histoire*, omettant des passages qui vont à l'encontre de ses thèses. Ainsi peut-on lire ce segment du texte de Lewis où les passages en italique ne représentent que les seules parties retenues par notre A. :

134

L'influence hellénistique fut si grande que l'islam a parfois été décrit comme le troisième légataire de cet héritage, à côté des christianismes orthodoxe et latin. Pourtant, l'hellénisme de l'islam était *l'hellénisme tardif du Proche-Orient*, à demi 'orientalisé' par les influences araméennes et chrétiennes : ce fut *un prolongement de l'Antiquité tardive*, sans solution de continuité, *plutôt qu'une découverte du classicisme athénien de la grande époque, comme cela devait se produire plus tard en Occident* (LEWIS, 1993, p. 165).

La nouvelle mouture de l'A. nous donne donc cette reformulation trafiquée :

Dans un livre publié en 1993, B. Lewis formulait une nuance essentielle en remarquant que l'hellénisme de l'Islam était « l'hellénisme tardif du Proche-Orient,

un prolongement de l'Antiquité tardive, plutôt qu'une redécouverte du classicisme athénien de la grande époque comme cela devait se produire plus tard en Occident. »

Il faisait notamment allusion à l'engouement pour les philosophes néoplatoniciens, préférés à Platon et au sort contrasté que connurent les écrits d'Aristote. L'hellénisation du monde abbasside ne fut donc pas de même nature que celle de l'Europe médiévale. Il faudra ici tenter d'en prendre la mesure (GOUGUENHEIM, 2008, p. 15).

Ce dont nous devons prendre la mesure ici est plutôt le *hijacking* d'un texte source dont les évaluations sont elles-mêmes partiales mais nettement plus nuancées que ce qu'il appert dans le *patchwork* du texte-cible qui nous est monnayé par l'A. Le diagnostic de Max Lejbowicz est on ne peut plus clair et pertinent :

Alors qu'elle semble reprendre l'intégralité d'un membre de phrase, la citation telle qu'elle est faite dans *Aristote au Mont Saint-Michel* l'interrompt en deux endroits, sans que l'auteur ait cru bon de signaler à ses lecteurs les coupures qu'il s'autorise, en remplaçant, selon l'usage, les endroits ainsi retirés par trois points de suspension mis entre parenthèses. Et quelles coupures ! Gouguenheim s'abrite sous les ailes de Bernard Lewis pour soutenir que : « L'hellénisation du monde abbasside ne fut donc pas de même nature que celle de l'Europe médiévale », alors qu'il retranche de sa citation la partie où son inspirateur soutient que « l'hellénisme tardif du Proche-Orient », a été « à demi 'orientalisé' par les influences araméennes et chrétiennes ». Autrement dit, s'il est vrai que l'hellénisation de l'Islam est plus néoplatonicienne qu'aristotélicienne, il le doit en partie à des chrétiens, des chrétiens proche-orientaux certes, mais des chrétiens tout de même (LEJBOWICZ, 2013, § 48).

135

### **3. *Much Ado About Nothing*. Du déni de l'*ethos* au flagrant délire : la montagne accouche d'une souris.**

Mais, retournons l'angle de vue, depuis l'idée d'une simple translation du legs grec via la culture arabophone vers l'apport qualitatif et la valeur ajoutée auxquels, par voie de traduction, d'interprétation, de gloses et de commentaires parfois très innovateurs, la médiation de l'élite savante arabo-musulmane aura non seulement frayé la voie, mais aussi marqué le pas en direction des révolutions scientifiques à venir. En effet, faut-il aussi le stipuler, loin de se résumer à n'être qu'une courroie de transmission, la sphère des recherches menées du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle dans l'aire culturelle arabophone constitue la matrice d'une créativité théorique et pratique sans précédent. Ce mouvement d'acculturation des sources tant indiennes que persanes ou grecques fut aussi l'occasion d'une percée significative dans le mode de questionnement, la conception des méthodes de recherche et la gestion de l'appareil de preuves permettant d'étayer une argumentation qui puisse trouver l'assentiment de la communauté

---

LAMY. La translation des restes : où loge la dépouille d'Aristote ? Observations sur la controverse autour de l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* *Belas Infidéis*, v. 4, n. 1, p. 111-158, 2015.

savante et ainsi contribuer à la gestation d'une critériologie balisant les avenues et assurant la viabilité d'une investigation empreinte de probité. Mais j'estime aussi qu'un sérieux coup de barre a été donné quant à la possibilité d'opérer un maillage de plus en plus étroit entre les ressorts de la spéculation d'ordre purement théorique et la conception, le calibrage et l'affinement des artefacts technologiques permettant de tester ou de modéliser les fruits de cette spéculation, songeant ici aussi bien à la conception de l'astrolabe qu'au labeur des alchimistes qui, oeuvrant au fourneau, parfois à tâtons, vont littéralement jeter les bases de la série graduée d'opérations dont la chimie moderne va tirer le plus grand profit.

Je dirais, et c'est là un jugement personnel qui saura être discuté, que si les Grecs et leurs prédécesseurs indiens, mésopotamiens et perses, nous ont fourni les *éléments*, en retour, les Arabes, eux, nous ont prodigué l'*attitude*, la disposition d'esprit agréant la poursuite d'une vérité d'ordre scientifique dans un cadre qui nous fait sortir des frontières du provincialisme et des savoirs cultivés en vase clos. C'est l'*ethos* gouvernant la pratique de la science au sens moderne qui est ici en germe. Malheureusement, il appert que l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* ne s'est guère senti concerné par ce genre d'*ethos* en se livrant à pareille forme de vindicte à l'endroit de ce legs incontestable.

136

En général on s'entend pour reconnaître que les savants arabes nous ont livré des œuvres d'une portée magistrale dans les domaines de la médecine, des mathématiques et de l'astronomie. Mais force est de constater qu'ils ont aussi littéralement arraché l'art de la *falsafa*, l'exercice de la philosophie, à son autochtonie, à son terroir, pour la projeter vers les horizons lointains d'une pensée pluridimensionnelle qui embrasse l'humanité entière et qui aujourd'hui se fait sentir et nous sollicite de façon encore plus urgente avec les menaces de balkanisation qui, à l'heure même de la mondialisation, pèsent sur l'œkoumène terrestre, notre habitacle. L'exercice de la pensée n'est pas l'apanage d'une sphère close, une rumination recluse confinée dans la facture d'un idiome qu'on a longtemps célébré comme dépositaire du *logos*, mais une activité *sui generis* qui embrasse tous les horizons du monde. Cette dimension s'est ouverte précisément avec la migration du *logos* grec vers les contrées du Levant pour ensuite s'épanouir dans les centres d'étude de la jeune Europe qui, davantage qu'un territoire, fut et demeure une utopie métisse. L'apport essentiel de la médiation arabo-musulmane n'est pas tant la « transmission de la pensée grecque à l'Occident », contre laquelle s'escrime l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel*, que l'acculturation philosophique de l'Occident : c'est grâce à l'Islam occidental, l'Espagne musulmane (*al-Andalus*) que les Latins ont pris contact avec la

*falsafa*. Bref, c'est dans le regard de l'autre que le monde chrétien médiéval a originellement lu ce qui est devenu pour lui le fondement de sa culture et de son identité philosophique, tant et si bien qu'au XIII<sup>e</sup> siècle l'appellation *philosophi* désigne, par antonomase, les penseurs arabes. Qu'on me permette de citer *in extenso* ces importantes conclusions de Dimitri Gutas, auxquelles je souscris sans réserve :

The resurrection of philosophy in Arabic in the early ninth century was a revolutionary event, I said earlier, because, as I mentioned, anybody doing philosophy creatively, regardless of his linguistic or ethnic background in multicultural post-classical antiquity, did it in Greek, while all the other philosophical activities were derivative from, and dependent upon, the main philosophizing going on simultaneously in Greek. When Arabic philosophy emerged with Al-Kindi the situation was completely different: it was from the very beginning independent, chose its own paths, and had no contemporary and living Greek philosophy either to imitate or seek inspiration from. Arabic philosophy was the same enterprise as Greek philosophy before the beginning of its gradual demise, but this time in Arabic: Arabic philosophy internationalized Greek philosophy, and through its success demonstrated to world culture that philosophy is a supranational enterprise. This, it seems, is what makes the transplantation and development of philosophy in other languages and cultures throughout the Middle Ages historically possible and intelligible.

Arabic philosophy was revolutionary in another way. Although Greek philosophy in its declining stages in late antiquity may be thought to have yielded to religion, Christianity, and indeed in many ways imitated it, Arabic philosophy developed in a social context in which a dominant monotheistic religion was the ideology par excellence. Because of this, Arabic philosophy developed as a discipline not *in opposition or subordination to* religion, but *independently from* religion — and intellectually superior to all of them in its subject and method. Arabic philosophy developed not as an *ancilla theologiae* but as a system of thought and a theoretical discipline which transcends all others and rationally explains all reality, including religions (GUTAS, 2009, p. 11-12).

137

La locution adverbiale « indépendamment de » est cruciale ici, car effectivement une portion très importante des travaux de traduction, d'édition et de diffusion en arabe des *corpora* grecs, indiens, perses ou syriaques ne fut pas exécutée sous le parrainage du califat et, contrairement à ce que donne à entendre l'A., bien que nombre de libres penseurs et hommes de science arabophones aient pu avoir maille à partir avec les zéloteurs de la foi musulmane, la masse critique d'œuvres et de travaux qu'ils nous ont légués nous donne à penser qu'ils n'ont dû guère être entravés ou ont réussi à passer outre à la menace d'ostracisme sous la tutelle de *Dar al-islam*, l'aire de rayonnement de la *charia*, l'impératif de « rectitude » de la loi coranique. Pareille indépendance devrait aussi guider nos propres pas lorsque nous examinons ce legs en vue de nous ménager une approche éclairée et non encombrée d'idéologie religieuse.

*Aristote au Mont Saint-Michel* est bardé d'un sous-titre dont le propos est assez ambitieux : les « racines grecques de l'Europe chrétienne ». Ce lexique est obsolète. La

métaphore de la « racine » évoque un terreau propice à l'éclosion d'une forme de vie. Or, pour ce qui est de la vie, il faut savoir que la pollinisation est préalable à l'implantation de racines : le nomadisme des formes de vie précède leur sédentarisation et va lui succéder car toute stase ou syncope n'est que transitoire, elle est irrémédiablement promise au déclin ou à l'éclipse. Il en va des œuvres comme des formes de vie. Parler dans ce cas de « racines », c'est céder le pas à une notion trop statique et peu viable en regard d'une denrée aussi volatile que les idées et les concepts, voire les relevés d'apprenti d'une science qui demeure toujours au creuset ou au banc d'essai. Le savoir est une « matière première » qui, par essence, précisément parce qu'elle est élaborée et conjecturée, est appelée à migrer, à encourir une constante translation, tel que l'indique déjà la locution *translatio studiorum* ou *translatio studii*. Il est de moindre et, en fin de compte, de peu d'importance d'identifier quelque « terreau » de prédilection pour la germination des idées, qui ne pourront prendre corps et figure qu'au gré de leurs diverses translations vers des constellations langagières et des aires culturelles tantôt limitrophes tantôt aux antipodes de leur lieu d'origine. La traduction qui est affectée à cette maîtrise d'œuvre est un vecteur de métamorphoses. La notion d'« enracinement » n'en devient que plus douteuse et stérile, surtout si on l'assortit à des credo ou des inféodations confessionnelles. Nous ne sommes concernés que par l'examen d'artéfacts intellectuels « survivants » qui nous échoient par des voies où le hasard le dispute à la nécessité et dont seules les traces courant en filigrane sur des supports parfois friables et scoriacés méritent notre attention. Peu nous chaut que la « denrée » grecque ait trempé dans un « bouillon de culture » musulman ou chrétien, puisque là n'est pas la question. Les langues et cultures dans lesquelles les artéfacts scripturaires, iconographiques ou autres nous furent acheminés, souvent au fil de circonstances tortueuses et tissées de contingences, n'ont pas besoin d'un *imprimatur*, du sceau ou d'un sauf-conduit émanant d'un quelconque magistère pour susciter notre curiosité et les soins attentifs et nuancés d'une expertise rompue aux règles élémentaires de la décence et de la probité. Ceci étant, je ne peux que souscrire à la remarque très judicieuse d'Hélène Bellosta en conclusion de l'exercice de décapage en règle auquel elle a soumis les arguties de l'historien et, nous sommes contraint de le dire, du médiéviste « patenté » discuté dans ces pages : « La science n'est pas européenne, elle est métisse, elle ne se crée et ne se développe que via des métissages successifs » (*in* BÜTTGEN *et al.*, 2009, p. 77).

En lisant ces lignes, je me suis souvenu de l'un de mes séminaires d'épistémologie où j'avais porté à l'attention de mes étudiants, qui formaient un aréopage assez composite

(Sénégal, Maghreb, Amérique latine, Portugal, Allemagne, Québec), l'étude critique d'une version des *Éléments* d'Euclide en Yoruba, une langue tonale africaine de la famille des langues nigéro-congolaises et parlée au Nigeria, dans certaines régions du Bénin et du Togo, ainsi qu'à Cuba et au Brésil (SEGLA, 2002). Fort de l'étonnement suscité chez mes jeunes collègues, à la séance suivante j'ai décidé d'introduire la traduction en chinois du traité des *Catégories* d'Aristote, le *Ming li t'an*, paru à Hangchou en 1631. Il s'agit de la traduction de l'un des volumes de l'*In Universam Dialecticam Aristotelis*, une série de textes et de commentaires consacrés à l'*Organon* d'Aristote, publiés antérieurement par les Jésuites de l'Université portugaise de Coimbra. Le *Ming li t'an* est composé de l'*Isagoge* de Porphyre, du texte des *Catégories* et d'une généreuse sélection de commentaires afférents. La traduction en chinois est le fruit de la collaboration d'un lettré chinois, Li Chih-tSao, et du jésuite Francisco Furtado, qui a fait ses classes à Coimbra. L'édition que je présentais à mes étudiants, absolument remarquable, est celle de Robert Wardy, qui l'a présentée et traduite en anglais dans un ouvrage intitulé *Aristotle in China* (2000). À la fin de cette séance, je me rappelle qu'une étudiante d'origine maghrébine est venue me voir et m'a dit : « Votre cours, Monsieur, c'est comme l'arche de Noé ! » Je lui ai répondu : « Vous avez raison, Mademoiselle, sauf qu'ici nous n'embarquons pas sur l'arche avec un échantillonnage de spécimens représentatifs des espèces, mais nous en débarquons après avoir très longuement navigué et récolté une quantité foisonnante d'espèces inédites et fortement métissées. » Leçon ? Celle-ci : le vent souffle où il veut.

139

Tout au long de son ouvrage, l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* poursuit un travail de sape visant à discréditer l'apport indéniable de la culture arabophone médiévale dans la longue chaîne de transmission de savoirs remontant à la plus lointaine antiquité. Prétendre camper l'essor de la science et l'évolution des idées dans ce genre de scénario est non seulement une manœuvre déplorable, mais c'est se confiner et s'enfermer dans une balkanisation inconsidérée de l'économie du savoir, bref demeurer sourd à l'appel de l'histoire tissée dans les coutures de ce vaste palimpseste qui nous est parvenu par des voies parfois les plus tortueuses. Le problème est que l'A. lui substitue une fiction encore plus échevelée et nettement indigente en matière d'argumentation, qui en vient à dénaturer la force d'incubation et de transformation de la jeune culture arabo-musulmane. Cela saute aux yeux lorsque l'A. affirme à tort que l'aréopage de savants et d'érudits qui s'activaient autour du califat abbasside de Bagdad, du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle notamment, était *exclusivement* voué à l'apologie du 'ilm, le

magistère coranique, comptant pour l'essentiel des ulémas, des historiens, lexicographes, métriciens et généalogistes, théologiens du courant mu'tazilite, bref rien de tel que des savants férus de la « science spéculative grecque » (GOUGUENHEIM, 2008, p. 134). Soit. Quoi de plus naturel qu'un calife qui s'entoure des consultants les mieux avisés sur le corps doctrinal qui sert de fondement à l'empire qu'il est en voie de consolider? Mais il y a une contrepartie qui désamorce considérablement ce bémol. En effet, il est désormais acquis que bon nombre de traductions à partir du grec furent sollicitées et parrainées par des commanditaires privés, des mécènes, des lettrés ou des familles influentes hautement cultivées et versées en médecine, notamment. En l'occurrence, rien n'indique que la dynamique du transfert des connaissances, la translation des corpus, massive ou partielle, ait dû se dédouaner à l'endroit d'une quelconque autorité doctrinale ou politique et se résoudre à recevoir son aval. Que cette entreprise civilisatrice ait, en retour, à un nombre incalculable d'occasions, eu maille à partir avec lesdites autorités, n'est pas moins vrai. Pour contrer ce genre d'argument, il n'est pas besoin non plus de comptabiliser le nombre effarant de cas où l'élan de l'esprit fut brisé par l'Inquisition chrétienne. La question qu'il faut poser est en quoi de telles prémisses permettent-elles d'inférer une présumée incompatibilité, voire une allergie ou une imperméabilité foncière à l'endroit d'une possible acculturation des sources d'un savoir profane en provenance d'autres cultures. Poser la question, c'est y répondre : c'est un fait avéré qu'un nombre très consistant de savants arabes, lettrés, traducteurs, philosophes, logiciens, médecins, astronomes, algébristes et géomètres ont tiré le meilleur parti de sources de connaissance allogènes qui embrassent le legs composite des traditions grecque, perse et indienne.

En fait, rien ne nous autorise à présumer d'une incompatibilité de principe entre la culture arabo-musulmane, même dans la vigueur vindicative de sa phase d'implantation et de diffusion, et l'acculturation de formes de pensée exogènes qu'elle peinerait à intégrer sous motif d'une fantasmagorie « orthopraxie » congénitale à l'adhésion à la foi coranique et eu égard auxquelles elle aurait suffisamment manqué d'imagination pour ne pas pressentir qu'elles sont empreintes de fécondité, qu'elle saurait en tirer quelque profit et, de là, qu'il serait louable et bien avisé de s'en enquérir et de s'y adonner. Car c'est là le point, le poids de la question. L'histoire des idées et des cultures ne s'est jamais écrite et ne saurait davantage être reconstruite avec du *wishful thinking*. Il ne faut quand même pas sombrer dans l'équanimité, cette égalité d'âme vaguement distante qui plane au-dessus de la crudité des faits et qui, de vertu supposée, finit par frôler la pusillanimité. Toutes choses n'étant pas égales, il

faut avoir le courage de la vérité : l'histoire des idées comme de la translation des artefacts culturels est celle d'une *sélection* dont la constante nous permet justement d'articuler des points d'ancrage différenciés où l'analyse prend appel à la faveur d'un non moins constant réaménagement des perspectives et des angles de lecture.

Certains tenants de thèses qui s'apparentent à celle de l'A., dont Rémi Brague, zéléateur de la « Voie romaine » (1999), soutiennent que les « Arabes » auraient tout simplement prélevé et retenu du legs grec que ce dont ils avaient cure, levant le nez sur le reste. C'est l'évidence même. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'ai inscrit, à dessein, en guise d'épigramme, ce très beau passage de « La quête d'Averroès » de Borges, où le cordouan s'échine à dénouer le sens des termes *tragœdia* et *comœdia* qu'il rencontre dans *La poétique* d'Aristote. L'aura dans laquelle baigne Averroès, alors qu'il est absorbé dans la rédaction du onzième chapitre de son *Tahâfut al-Tahâfut (Destruction de la destruction)* à l'encontre de l'ascète persan al-Ghazâlî, auteur du *Tahâfut al-Falâsifâ (Destruction des philosophes)*, tisse une belle ironie : le cordouan entend prouver que la divinité ne connaît que les lois générales de l'univers, bref ce qui concerne les « genres », à la rigueur les « espèces », et non les individus. Or, il a sous les yeux, dans de petits individus, des enfants qui s'adonnent à une parodie du muezzin psalmodiant *Il n'y a d'autre dieu que Dieu*, du haut du minaret improvisé par un enfant juché sur les épaules d'un autre enfant, et s'exprimant dans un dialecte fortement métissé, la solution à son dilemme sur la terminologie d'Aristote. Le contrepoint formé par ces gymnopédies, ces cabrioles de gamins jouant la « comédie » – divine comédie – sous le balcon de l'un des esprits les plus pénétrants des « Lumières » andalouses qui se perd en conjectures sur ce mot, est une boutade astucieuse de l'Argentin Borges qui nous en dit beaucoup à mi-mot sur le nœud gordien qui lie l'esprit à la lettre dans le travail de traduction, où ce qui est lié doit être délié et ensuite relié.

141

Cette scène m'a fait songer à la rigueur implacable de la maxime de Wittgenstein au point 4.1212 de son *Tractatus logico-philosophicus*, où l'on observera au passage cette maîtrise de la prosodie chevillant les deux parties de la proposition, le point de césure formant une interface d'une singulière symétrie : « Ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit — *Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden* » (WITTGENSTEIN, 1960, p. 33). Il en va de même de l'état de perplexité dans lequel est plongé Augustin d'Hippone lorsqu'il examine la notion de temps : nous croyons savoir d'instinct ce qu'est le temps, nous le sentons peser sur nos vies, mais si on nous demande de le définir nous avons aussitôt maille à avancer quelque

proposition sensée et sommes contraints à l'usage d'analogies, de métaphores et de paraphrases. La réalité est là, devant nous, apparemment sans mystère, mais quelque chose en elle résiste à nos coups de sonde, demeure indéchiffrable. Paradoxalement, sa manifestation est immédiate. À cet égard, je songe au philosophe cynique Diogène qui répondit simplement à son objecteur, probablement un éléate zéléteur du monisme parménidien, qui soulevait un doute quant à la réalité du mouvement, en se levant et en marchant.

L'évidence ou, si vous préférez, la vérité n'est pas quelque chose qui se laisse mettre en boîte. Rien ne s'accomplit dans les formes où nous eussions aimé qu'elles le fussent. La mémoire est rançonnée de déshérence. Et ses sources, d'amnésie. Par exemple, l'idée que l'on puisse fixer dans un schéma univoque la chaîne de transmission à travers laquelle a dû cheminer le corpus aristotélicien est une courte vue, et elle s'avère d'autant plus fallacieuse si on l'assortit à une présomption fantasmagorique qui dénivelle la complexité des affluents et confluent qui ont nourri sa postérité au profit d'une culture, judéo-chrétienne dans le cas présent, qui jouirait du statut de pôle récepteur de prédilection. La destinée d'une œuvre aussi colossale, quand on songe qu'un seul des quatorze livres de sa *Métaphysique*, une œuvre totalement reconstituée, peut générer volumes sur volumes de commentaires des plus copieux, est d'un ordre de magnitude qui appelle à une grande largeur de vue et à une extrême minutie dans la considération de sources viables et légitimes. Le moins qu'on puisse exiger, c'est d'éviter de s'en tenir à un seul canal de transmission et, surtout, ne pas présumer de son caractère électif. Du reste, qui peut ignorer le fait indéniable qu'une portion congrue du capital de connaissances hérité des Grecs et des Romains qui les ont eux-mêmes impunément pillés, a été extrudée de la *prisca sapientia* inspirée des spéculations des *magoi* perses, chaldéens et babyloniens, des scribes égyptiens, des gymnosophistes indiens et des druides celtes? L'histoire est un tissu de déchirures et de sutures, d'ellipses et d'éclipses, de métissages, d'hybridation et d'acculturation truffées de mutilations et de greffes inopinées.

Dans le même ordre d'idée, sans pour autant céder le pas à un relativisme tous azimuts et donner prise à quelque facteur occulte, force est de constater que l'histoire des idées, qui est celle des textes où elles sont avancées et de leurs traductions, opère souvent *en différé*, bref, elle admet des temps d'incubation alternatifs aussi bien que des pics intempestifs dont la logique doit être patiemment décodée par la postérité. Ainsi, on ne saurait dénier que le corpus de Platon, son *editio princeps*, a dû attendre pour voir le jour dans l'ampleur de sa composition les soins des humanistes de la Renaissance, des érudits et des polymathes accomplis qui ont

jeté les bases d'une véritable science philologique. Mais encore, à l'heure où j'écris ces lignes, fin 2014, nombre d'hellénistes des plus chevronnés sont toujours à se disputer quant à l'existence d'un noyau ésotérique des enseignements de Platon, plus précisément d'une doctrine non écrite, et le débat est loin d'être clos. En revanche, c'est un fait non moins indéniable que la tradition néoplatonicienne, de Plotin à Simplicius en passant par Porphyre, a couru tel un fil rouge au gré des spéculations des métaphysiciens arabes et des doctes médiévaux de l'Europe chrétienne, ces derniers étant grandement redevables en matière de topiques de leurs prédécesseurs venus des contrées du Levant jusqu'en Andalousie.

Enfin, on ne saurait ignorer qu'une bonne part de ce qui nous est connu de la tradition aristotélicienne nous est parvenue enveloppée dans une membrane spéculative néoplatonicienne, dont la souplesse et la plasticité ont permis d'accoucher des commentaires les plus étoffés et les plus solidement argumentés de la science du Stagirite. L'art du commentaire, qui va connaître un degré de maturation et de profondeur inégalé chez Averroès, y a puisé tous ses ressorts. Pourtant, la majorité des sources grecques dont Averroès s'est inspiré, celles qu'il avait à sa disposition, étaient brouillées. Faut-il s'en formaliser ? L'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* jubile en nous rappelant à satiété que le grand cordouan n'entendait rien au grec. Or le paradoxe veut, et il est de toutes parts attesté, que la matière hautement spéculative et la force de l'argumentation qui émaillent les *Commentaires* d'Aristote que nous a légués Averroès affichaient, de loin et pour fort long temps, le coefficient d'intelligibilité et de compréhension le plus élevé et le plus fécond de la substance même de l'*épistémè* aristotélicienne. À vrai dire, le puissant faisceau d'interprétations qu'Averroès a déployé autour de l'œuvre d'Aristote sera mobilisé, à l'instar de l'œuvre de son collègue juif Maïmonide, lui aussi cordouan, comme fil conducteur pour pénétrer au cœur de cette matière encore assez rebelle par les plus éminents penseurs chrétiens du Moyen Âge. Ainsi l'acculturation intégrale de la méthode d'induction, de l'*organon* logique et de la division des savoirs instaurés chez Aristote, déjà passablement accomplie chez al-Kindî ou al-Fârâbî, se verra-t-elle relancée chez le cordouan qui, n'en déplaie à la vue étroitement dépréciative de l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel*, deviendra le médiateur obligé, la pierre de touche d'une compréhension pleine et entière de l'enjeu et de la portée de la science du Stagirite tant chez Albert le Grand, féru de science arabe, que chez son disciple, Thomas d'Aquin, des philosophes d'une acuité et d'une profondeur de vue suffisamment abouties pour reconnaître

en Averroès un interlocuteur de prédilection et entrevoir le parti très fertile qu'ils pouvaient tirer de ses thèses, serait-ce pour les combattre.

Ceci dit, nous pouvons considérer brièvement la « pièce à conviction » que Sylvain Gouguenheim nous sert pour avancer sa thèse selon laquelle Jacques de Venise serait pour ainsi dire le « chaînon manquant » dans la transmission de la « lettre » grecque du texte d'Aristote vers la latinité chrétienne. Son hypothèse repose sur le manuscrit 232 conservé à la bibliothèque municipale d'Avranches, à proximité de l'abbaye du Mont Saint-Michel où, soutient-il, ce juriste érudit et connaisseur de la langue grecque aurait œuvré comme traducteur « en résidence ». Ledit manuscrit, où Gouguenheim a isolé *ad hoc* les seules traductions dues à Jacques de Venise et qui côtoie d'autres manuscrits sur lesquels il n'a pas daigné se pencher car c'eût à l'évidence été ruineux aux fins de son exercice, nous présente un amalgame très éloquent de sources hétérogènes, en provenance d'époques et de lieux distincts, couvrant un large spectre de matières, de l'éthique à médecine, en passant par la psychologie et l'épistémologie. Je rappelle simplement qu'on y trouve, outre les versions latines de Jacques de Venise, celles du *De generatione et corruptione* et des Livres 1 et 2 de l'*Éthique à Nicomaque* effectuées par Burgundio de Pise, sur lesquelles Gouguenheim s'est complètement mépris, le *De differentia spiritus et animae* de Qustâ ibn Lûqâ dans la version latine de Jean de Séville alias Johannes Hispalensis (cf. BURNETT, 1995, p. 221-267), les *Aphorismi* de Masawayh, le mentor de Hunayn ibn Ishaq à Bagdad, traduits par Constantin l'Africain ou ses disciples de l'école de Salerne, le *Tractatus de intellectibus* de Pierre Abélard, le *De elementis secundum hippocratem* de Galien, aussi dans la traduction latine de Burgundio de Pise. Le « saint des saints » que l'auteur d'*Aristote au Mont Saint-Michel* a contemplé à Avranches/Mont Saint-Michel a beau être une niche de prédilection pour la conservation des traductions de Jacques de Venise, qui forme une portion non négligeable de l'*Aristoteles latinus*, mais force est d'admettre que le support scripturaire où les copies de son labeur ont trouvé refuge exhibe un « *miscellanea* » des plus composites, et c'est là la leçon de l'histoire, sa vérité, à savoir sa dynamique migratoire, « translationnelle » et, je dirais, transfrontalière.

Nous avons ici une échelle de temps et une échelle de distance qui font littéralement implorer son scénario, ce maigre raisonnement de preuves qu'il nous monnaie et qui n'en sont pas. On en apprend bien davantage en suivant l'expertise imparable de Charles Burnett où l'on voit se tisser un réseau de liens qui, aussi complexe qu'il soit, nous permet d'obtenir un indice

de résolution plus clair en matière de filiation. Je nous reporte à nouveau à sa réponse aux thèses d'*Aristote au Mont Saint-Michel*. Je permets ici de le citer *in extenso*, et je traduis :

On peut proposer une ligne de transmission différente pour ces textes : Hermann de Carinthie, en juin 1143, dédie une traduction à partir de l'arabe de la théorie de l'astrolabe (la *Planisphère* de Ptolémée) à Thierry, chancelier de Chartres, auquel il s'adresse comme étant son maître. Dans cette missive il lui fait aussi part de traductions de textes importants sur la science des étoiles que lui et son collègue Robert de Kenton ont effectuées à partir de l'arabe, étant probablement au fait que Thierry était alors à rassembler les textes de pointe les plus importants pour l'étude des sept arts libéraux dans son *Heptateuchon* (cet ensemble en deux volumes comprenait déjà deux traductions « modernes » à partir de l'arabe : une portion des *Éléments* d'Euclide et les *Tables astronomiques* d'al-Khwarizmi). Hermann de Carinthie connaissait le *De differentia spiritus et animae*, qu'il cite dans une œuvre de son cru, le *De essentiis*, rédigée en 1143. Il est tout à fait plausible que le texte soit parvenu à Chartres par son truchement. En 1167, Jean de Salisbury, qui allait devenir l'évêque de Chartres en 1176, a demandé à son ancien maître à Paris, Richard Bishop, des copies des œuvres d'Aristote. Richard s'était déplacé de Paris à Coutances, où il fut archidiaque de 1163 à 1170 (il devint évêque d'Avranches en 1170). Coutances et le Mont Saint-Michel étaient en étroite relation, et Richard connaissait très bien Robert de Torigni, l'abbé du Mont Saint-Michel. Aussi devrait-on plutôt voir le Mont Saint-Michel comme un lieu vers lequel des textes originaux de l'Italie et de l'Espagne ont été apportés par des savants intéressés non seulement dans les sciences naturelles d'Aristote, mais férus de domaines connexes tels que la médecine et l'astronomie. Si l'on portait son regard vers Chartres plutôt que le Mont Saint-Michel à la même période (les années 1140), on obtiendrait une meilleure impression du caractère composite du nouveau savoir qui était en train de se combiner, sans égards du reste à savoir s'il provient des Grecs ou des Arabes. Non seulement trouvait-on les traductions incluses dans l'*Heptateuchon* de Thierry, mais il y avait aussi de nombreux ouvrages médicaux, traduits de l'arabe par Constantin l'Africain et son école, une introduction par al-Qasibi, d'autres textes astrologiques arabes ainsi que des ouvrages sur la construction et l'utilisation de l'astrolabe — tous antérieurs aux traductions de Gérard de Crémone (BURNETT 2008).

145

À ce qu'il me semble, la chaîne de transmission de ces textes apporte un démenti assez net à toute polarisation arbitraire entre la latinité continentale et l'aire arabophone, ce qu'on presse déjà à la lecture de cette brillante explication fournie par Burnett qui, au lieu de se livrer à une débauche de thèses alambiquées, se maintient au niveau de la conjecture bien étayée, bref qui a le mérite d'être limpide et d'affiner notre questionnement. Ce dernier évoque ici la figure emblématique de Thierry de Chartres, un esprit libéral féru de connaissances qui, prompt à s'enquérir de nouvelles ressources intellectuelles, maintenait un contact constant avec des traducteurs œuvrant à Tolède et ailleurs. Encyclopédiste avant la lettre, Thierry était désireux de procéder à un redressement pédagogique à la faveur d'une revitalisation du curriculum des arts libéraux, le *trivium* et le *quadrivium*, et, pour ce faire, était en quête de traductions et manuscrits qu'il était prêt à partager avec ses confrères du réseau abbatial.

Chartres, faut-il le préciser, était déjà le foyer d'une grande créativité intellectuelle. Mais le Mont Saint-Michel et Chartres n'étaient sûrement pas les seuls relais de la *translatio studiorum* en Europe. Puisque le fonds de commerce de Sylvain Gouguenheim, l'une de ses pierres de touche, est l'idée que des traductions vers le latin faites directement à partir du grec, la langue source des œuvres traduites, est préférable à la médiation d'une tierce ou quarte langue (syriaque, arabe), ce dont personne ne saurait disconvenir, voyons donc ce qu'il en était alors de la connaissance du grec, bref dans quel incubateur pouvaient prospérer nos « racines grecques ». Car il faut bien l'admettre, Jacques de Venise et Burgundio de Pise, ainsi que la poignée de lettrés polyglottes et autres coursiers du savoir qu'ils croisaient sur leur route, étaient des cas d'espèce. Heureuse coïncidence, quelques mois après la publication d'*Aristote au Mont Saint-Michel*, paraissait l'ouvrage très recherché de Pascal Boulhol, spécialiste des langues de l'Antiquité, intitulé *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale : VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle* (2008). Cette excellente monographie répond à sa façon, sans le savoir peut-être, à la question posée déjà par Aimable Jourdain en 1819 (JOURDAIN, 1843, p. 51-52), à savoir pourquoi l'étude du grec était si longtemps demeurée dans les limbes de la méconnaissance, carrément négligée, alors que les moyens pour s'y adonner abondaient. Fort opportunément, l'étude de Pascal Boulhol, qui est tout à fait concluante, nous découvre un état de déshérence assez généralisé de la langue et de la culture grecques tout au long du Moyen Âge. J'ajouterai que l'on peut marquer une exception notoire en nous tournant du côté des traducteurs polyglottes des zones frontalières, des polymathes nomades transitant, par exemple, par la Sicile ou le Sud de la France, les régions du Levant ou le Nord de l'Afrique jusqu'à Constantinople et à rebours vers l'Andalousie.

En vérité, ce n'est qu'avec l'injection tonifiante des puissantes intuitions développées par les commentateurs arabes d'Aristote d'abord, au XIII<sup>e</sup> siècle, que l'étude du grec va connaître une première impulsion majeure, pour ensuite se cristalliser à la Renaissance, plus précisément au Quattrocento italien, avec la relève assurée par les maîtres de la diaspora grecque, venus de Byzance, songeant ici aux Johannes Argyropoulos (1395-1487) ou Manuel Chrysoloras (1355-1415), qui œuvrèrent à Florence ou encore Demetrius Chalcondyles (1424-1511) à Padoue, qui formèrent des esprits aussi vifs que Leonardo Bruni (1369-1444) ou Lorenzo Valla (1407-1457), initiant une tradition humaniste qui va rejaillir chez de brillants érudits français tels que Jacques Lefèvre d'Étaples (1460-1536), Isaac Casaubon (1559-1614) ou Guillaume Postel (1510-1581). Entre-temps, la disette fut longue et l'image triomphante

---

LAMY. La translation des restes : où loge la dépouille d'Aristote ? Observations sur la controverse autour de l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel* *Belas Infidéis*, v. 4, n. 1, p. 111-158, 2015.

que tente de projeter et de nous inculquer l'A. d'*Aristote au Mont Saint-Michel* est frappée de caducité. Son schéma fantasmatique ne trouverait grâce qu'à l'abbaye royale de Saint-Denis, où l'on n'avait apparemment que faire d'Aristote. Nous reportant à la maxime : « *Graecum est, non legitur* » : « C'est du grec, c'est illisible », la conclusion de Pascal Boulhol est cinglante : « Durant tout le Moyen Âge français, l'étude du grec fut soit inexistante, soit exceptionnelle, souvent précaire et toujours circonscrite : on s'y adonnait dans de rares abbayes, comme Corbie, Saint-Arnoul de Metz... et surtout, Saint-Denis » (BOULHOL, 2008, p. 131). Pour donner une image plus globale de la situation, notamment sur le plan diachronique, je me permets tout simplement de citer le synopsis de cette monographie dont le diagnostic est tout à fait explicite :

« *Graecum est non legitur* » : comment le Moyen Âge français a-t-il désappris une langue encore familière aux lettrés gallo-romains de l'Antiquité tardive ? Les études grecques se nécrosèrent dans la Gaule mérovingienne, malgré l'apport irlandais. De petites renaissances (IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles) en longues rechutes, et malgré une fascination constante qui produisit une pseudo-lexicologie grecque, l'hellénisme ne fleurit durablement qu'à l'abbaye royale de Saint-Denis, et à des fins « politiques ». Faute d'instruments adéquats, on redécouvrit Aristote par l'arabe ; la création de l'université, où le latin régnait, ne changea rien. L'hellénisme de propagande des Ordres Mendians opéra surtout en Orient, et les cours dispensés au Studium d'Avignon rayonnèrent peu. Il fallut attendre la diaspora grecque (après 1453) pour que la France, à la remorque de l'Italie, s'éveille lentement à l'humanisme hellénisant et crée enfin, sous François 1<sup>er</sup>, un enseignement public de la langue d'Homère. À travers l'histoire d'un oubli général, mais aussi relatif, inégal et inavoué, c'est toute l'évolution de la culture médiévale qui s'éclaire (BOULHOL, 2008).

147

Il faut lire les mots. L'usage des mots. Ici, le propos nuancé de Pascal Boulhol : il s'agit d'un oubli général certes, mais aussi relatif, inégal et inavoué. Pas de jugement téméraire, de dramatisation à l'emporte-pièce, de la nuance en toutes choses. C'est précisément ce qui fait défaut à la diatribe de notre redresseur de torts. Quand ce dernier se résout au mode mineur, à l'assertion en sourdine, c'est pour insinuer, laisser planer le doute. « Le style, c'est l'homme », disait Buffon. J'ajouterais, dans le même ordre d'idée : le vocabulaire, c'est la pensée. Bref, l'orientation d'une pensée est toujours trahie par le lexique dont elle se prévaut et la rhétorique qu'elle mobilise à cet effet. Dans la finale du chapitre qu'il a consacré à Jacques de Venise et aux « moines pionniers » du Mont Saint-Michel, l'auteur nous glisse mot, subrepticement, très furtivement, d'un programme toujours inavoué, mais qu'on peut aisément percer à jour dans le libellé des termes qu'il a choisi d'utiliser, une sémantique qui, faute d'être explicite, m'apparaît patente :

Les activités de traduction et de réflexion philosophique qu'il a inaugurées, avérées par la présence actuelle des manuscrits, font du Mont Saint-Michel l'un des tout premiers foyers de l'essor intellectuel du Moyen Âge. Un front pionnier de la culture européenne s'est ainsi ouvert autour de la grande abbaye, dès la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. L'Europe y plonge certaines de ses racines. Sans doute davantage que sur les rives de l'Euphrate (GOUGUENHEIM, 2008, p. 123-124).

Sur un ton solennel, nous avons droit à une déclaration de guerre. Il nous parle d'un *front*, terme qui appartient au lexique de la guerre. Il s'agit d'ouvrir un front pour se démarquer, s'affranchir des échos en provenance des...« rives de l'Euphrate ». Le « front » est aussi du même berceau sémantique que la « frontière ». Tracer des frontières, c'est délimiter, territorialiser des ancrages respectifs, qu'on estime incompatibles ou devoir diviser, car ils peuvent tout au plus cohabiter, pactiser de part et d'autre suivant une ligne de partage déterminée par le plus fort. Ce « front pionnier » imaginé par l'A. doit faire prévaloir, exhiber la primauté ou la prépondérance de la continuité, voire de la congénitalité du legs grec et de son héritier « naturel », l'Europe chrétienne qui y plonge des *racines* – derechef, le modèle d'une généalogie arborescente – par contraste avec une anomalie, une greffe artificielle, inopinée, pour ne pas dire une espèce de « rhizome » apatride, proliférant, qui aura germé sur les « rives de l'Euphrate ».

148

À l'encontre de ce genre de scénario qui dévoie dans une balkanisation induite la mosaïque des relais stratégiques et centres névralgiques de diffusion de savoirs encore naissants dont la cartographie obéit à une dynamique multipolaire agréant des connexions parfois inopinées, il s'agissait simplement ici de mettre en perspective le pluralisme et le nomadisme d'influx théoriques souvent tributaires d'impératifs pratiques, parfois très circonstanciés et livrés à la contingence des contacts qui ont nourri la croissance des savoirs au carrefour de diasporas et d'axes migratoires défiant tout déterminisme, envers et contre toute forclusion dogmatique risquant d'enrayer son essor. Derechef, l'idée qui prévaut ici c'est celle de vagues successives, de nœuds, de raccords et de translations multiaxiales qui, sans pour autant obéir à une distribution aléatoire, car une certaine logique s'y dessine, ne saurait se laisser endiguer dans des divisions étanches entre des blocs monolithiques du genre Europe chrétienne vs. Culture arabo-musulmane. Ma perception du phénomène, simplement intuitive, m'amène à penser, ce n'est là qu'une hypothèse, que le Sud de l'Italie et la péninsule ibérique, sans doute aussi le Sud de la France, étaient des zones d'influence plus sensibles et ouvertes, habilitées à accueillir nombre de savants et d'érudits mieux disposés au transfert des savoirs, alors que les contrées septentrionales de l'Europe présentaient une physionomie plus statique,

demandant un temps d'incubation plus long pour agréer l'acculturation de sources exogènes au sein d'un capital de connaissances jusque lors assez frugal.

## Bibliographie

AKASOY, Anna, James E. MONTGOMERY, et Peter E. PORMANN (eds.) (2007). *Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East*. Oxford, UK, Gibb Memorial Trust.

ALLARD, André (1992). *Muhammed ibn Musa al-Khwârizmî Le Calcul indien (Algorismus)*. Histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines du XII<sup>e</sup> siècle. Paris, Blanchard.

ALVERNY, Marie-Thérèse d' (1994). *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*. Éd. par Charles Burnett. Aldershot, UK, Variorum (Ashgate).

ARNZEN, Rüdiger, et Jörn THIELMANN (eds.) (2004). *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources. Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*. Volume d'hommages dédié à Gerhard Endress pour son soixante-cinquième anniversaire. Louvain-la-Neuve/Leuven, Peeters.

ARISTOTELES LATINUS DATABASE (ALD). En ligne/CD ROM, réalisé par l'Union Académique Internationale, l'Aristoteles Latinus Centre (Katholieke Universiteit Leuven), le « Centre Traditio Litterarum Occidentalium » (CTLO), section électronique BrepoliS de Brepols Publ., Turnhout : [www.brepolis.net](http://www.brepolis.net).

149

BADAWÎ, Abdurrahman (1968). *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Cours professé à la Sorbonne en 1967. Paris, Vrin.

BATH, Adelard of (1999). *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different. Questions on Natural Sciences, and On Birds*. Éd. par Charles Burnett, avec des contributions d'Italo Ronca, Pedro Mantas Espana et Baudoin van den Abeele. Cambridge, UK, Cambridge UP.

BELLOSTA, Hélène (2009). « Science arabe et science tout court », in P. Büttgen *et al.* (dir.), pp. 53-77.

BEYERS, Rita, Jozef BRAMS, Dirk SACRÉ, Koenraad VERRYCKEN (dir.) (1999). *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge*. Louvain, Leuven UP.

BLACK, Deborah L. (1990). *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden/Boston, E. J. Brill.

BLACK, Deborah L. (2000). « Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations ». *Topoi*, 19, pp. 59-75.

BORGES, Jorge Luis (1967). *L'Aleph*. Trad. de l'espagnol par Roger Caillois et René L.-F. Durand. Paris, Gallimard.

BRAGUE, Rémi (1999). *Europe, la voie romaine*. Paris, Gallimard (1<sup>ère</sup> édition en 1992, aux Éditions Critérion).

BROWN, Stephen F. (1999). « Translation and Transmission of Greek Philosophy », in Richard H. POPKINS (ed.). *The Columbia History of Western Philosophy*. New York, Columbia UP, pp. 230-244.

BRUNS, Peter (hrsg.) (2003). *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bonn, Borengässer (Hereditas, 22).

BURNETT, Charles (ed.) (1987). *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*. Londres, Warburg Institute Survey and Texts 14.

BURNETT, Charles (1990). « Adelard of Bath and the Arabs », in J. Hamesse et M. Fattori (dir.), pp. 89-107.

BURNETT, Charles (1992). « The Translating Activity in Medieval Spain », in Salma Khadra Jayyusi et Manuela Martin (eds.). *The Legacy of Muslim Spain* [Handbuch der Orientalistik XII]. Leiden, E. J. Brill, pp. 1036-1058.

BURNETT, Charles (ed.) (1993). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. Londres, The Warburg Institute.

BURNETT, Charles (1994). « Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen ». *Micrologus*, 2, Turnhout, Brepols, pp. 101-126 (repris in Burnett 2009).

BURNETT, Charles (1995). « The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo" ». in Olga WEIJERS (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research between the Middle Ages and Renaissance*, CIVICIMA, Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge. Turnhout, Brepols, pp. 214-235.

BURNETT, Charles (1997). « Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism », in Steve G. LOFTS et Philipp W. ROSEMAN (dir.). *Éditer, traduire, interpréter : essais de méthodologie philosophique*. Louvain-la-Neuve/Leuven, Peeters, pp. 55-78.

BURNETT, Charles (2000). *Abu Ma'sar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*. Édition et traduction en collaboration avec Keiji YAMAMOTO, 2 volumes. Leiden/Boston, E. J. Brill.

BURNETT, Charles (2000a). « Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries », in I. DRAELANTS *et al.*, pp. 1-78 (repris in Burnett 2009).

BURNETT, Charles (2001). « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century ». *Science in Context*, 14, pp. 249-288 (repris in Burnett 2009).

BURNETT, Charles (2002). « The Strategy of Revision in the Arabic-Latin Translations from Toledo: the Case of Abu Ma'shar's *On the Great Conjunctions* », in Jacqueline HAMESSE (ed.), pp. 529-540.

BURNETT, Charles (2004). « The Translation of Arabic Works on Logic into Latin in the Middle Ages and the Renaissance », in Dov M. GABBAY et John WOODS (eds.). *Handbook of the History of Logic*, Vol. I : *Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, Elsevier, pp. 597-606.

BURNETT, Charles (2005). « Arabic into Latin : the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe », in Peter ADAMSON et Richard C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, UK/New York, Cambridge UP, pp. 370-404.

BURNETT, Charles (2006). « Humanism and Orientalism in the Translation from Arabic into Latin in the Middle Ages », in A. SPEER et L. WEGENER (hrsg.), pp. 22-31.

BURNETT, Charles (2008). « Mont Saint-Michel or Toledo : Greek or Arabic Sources for Medieval European Culture? ». Conférence prononcée le 23 octobre 2008 à Dumberton Oaks, Washington DC, en ligne sur le site de Muslim Heritage, consulté le 8 septembre 2013 : [www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1083](http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1083).

151

BURNETT, Charles (2009). *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*. Londres, Variorum (Ashgate).

BURNETT, Charles, et Danielle JACQUART (eds.) (1994). *Constantine the African and 'Ali Ibn Al-'Abbās al-Mağūsī. The Pantegni and Related Texts*. Leiden, E.J. Brill.

BÜTTGEN, Philippe, Alain de LIBERA, Marwan RASHED, Irène ROSIER-CATACH (dir.) (2009). *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Paris, Fayard.

CATTALAY, Godefroid de, et Baudoin VAN DEN ABEELE (dir.) (2008). *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*. Louvain-la-Neuve, Centre de Recherche en Histoire des Sciences (Réminiscences 9).

CONKLIN AKBARI, Suzanne, et Karla MALLETTE (eds.) (2013). *A Sea of Language. Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*. Toronto, University of Toronto Press.

CONTAMINE, Geneviève (dir.) (1989). *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS, Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, 26-28 mai 1986*. Paris, Éditions du CNRS.

DJEBBAR, Ahmed (1999). « Traduction et transmission scientifiques aux VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles », *L'Ouvr*, 95, en ligne, consulté le 12 septembre 2013 : [http://irem.u-strasbg.fr/irem/php/articles/95\\_Djebbar.pdf](http://irem.u-strasbg.fr/irem/php/articles/95_Djebbar.pdf).

DJEBBAR, Ahmed (2001). *Une histoire de la science arabe. Entretiens avec Jean Rosmorduc*. Paris, Seuil.

DJEBBAR, Ahmed (2002). « La circulation des mathématiques entre l’Orient et l’Occident musulmans : interrogations anciennes et éléments nouveaux », in Yvonne DOLD-SAMPLONIUS, Joseph W. DAUBEN, Menso FOLKERT, Benno VAN DALEN (eds.). *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 213-234.

DJEBBAR, Ahmed (2005). *L’algèbre arabe. Genèse d’un art*. Préface de Bernard MAITTE, Paris, Vuibert/Adapt.

DOD, Bernard G. (1982). « Aristoteles Latinus », in Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, UK/New York, Cambridge UP, pp. 45-79.

DRAELANTS, Isabelle, Anne TIHON, Baudoin VAN DEN ABEELE (dir.) (2000). *Occident et Proche-Orient : contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24-25 mars 1997*. Turnhout, Brepols.

ELAMRANI-JAMAL, Abdelali (1983). *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*. Paris, Vrin.

ENDRESS, Gerhard, et Dimitri GUTAS (1992sq.). *A Greek and Arabic Lexikon (GALex). Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic* [Handbuch der Orientalistik I.xi]. Leiden/Boston, E. J. Brill.

ENDRESS, Gerhard (1997). « L’Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître ». *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 23, pp. 1-42.

ENDRESS, Gerhard (2003). « Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam », in P. Bruns (hrsg.), pp. 42-62.

ENDRESS, Gerhard (ed.) (2006). *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Leiden/Boston, E. J. Brill.

ENDRESS, Gerhard (2007). « Building the Library of Arabic Philosophy : Platonism and Aristotelianism in the Sources of Al-Kindi », in Cristina d’Ancona (ed.). *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought”. Leiden/Boston, E. J. Brill, pp. 319-350.

FANGZHENG, Chen (1999). « Réflexions sur l’origine de la science moderne à partir de l’*Almageste* », *Alliages*, 41-42. En ligne, consulté le 3 septembre 2013 : [www.tribunes.com/tribune/alliage/41-42/Fangzheng.htm](http://www.tribunes.com/tribune/alliage/41-42/Fangzheng.htm).

FOZ, Clara (1998). *Le traducteur, l'Église et le Roi (Espagne, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles)*. Ottawa/Arras, Presses de l'université d'Ottawa/Artois Presses Université.

GALONNIER, Alain (dir.) (2003). *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac*, Paris, 8-12 juin 1999. Préface de Roshdi RASHED, introduction par Pierre MAGNARD, Louvain-la-Neuve/Leuven, Peeters.

GOUGUENHEIM, Sylvain (2008). *Aristote au Mont Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris, Seuil.

GUTAS, Dimitri (1975). *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*. New Haven, CT, American Oriental Society.

GUTAS, Dimitri (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden, E. J. Brill.

GUTAS, Dimitri (1999). « The "Alexandria to Baghdad" Complex of Narratives: A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs ». *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10, pp. 155-193.

GUTAS, Dimitri (2005). *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*. Trad. de l'anglais par Abdesselam CHEDDADI. Paris, Aubier (*Greek Thought, Arabic Culture*. Londres, Routledge, 1998).

153

GUTAS, Dimitri (2002). « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy ». *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, pp. 5-25.

GUTAS, Dimitri (2006). « What Was There in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth Century Translation Movement in Spain », in A. SPEER et L. WEGENER (hrsg.), pp. 3-21.

GUTAS, Dimitri (2006a). « The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism », in G. Endress (ed.), pp. 91-101.

GUTAS, Dimitri (2009). « From Athens to Baghdad », première version d'une contribution à la réédition révisée et augmentée de *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, téléchargé en ligne en 2008 sur le site de l'éditeur Robert Pasnau (Université du Colorado à Boulder), ensuite retiré et paru dans une version considérablement remaniée comme le chap. 1 : « Origins in Baghdad » in R. PASNAU (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. 1, Cambridge, UK/New York, Cambridge UP.

HAMESSE, Jacqueline, et Marta FATTORI (dir.) (1990). *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international de Cassino (15-17 juin 1989)*. Publications de l'Institut d'Études médiévales. Textes, Études, Congrès. Vol. 11, Louvain-la-Neuve/Cassino, Université Catholique de Louvain/Universita degli Studi di Cassino.

HAMESSE, Jacqueline (dir.) (1997). *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la « latinitas »*. Actes du colloque tenu à Rome, les 23-25 mai 1996. Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Turnhout, Brepols.

HAMESSE, Jacqueline, et Carlos G. STEEL (dir.) (2000). *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du colloque international. Louvain-la-Neuve/Leuven, 12-14 septembre 1998, Turnhout, Brepols.

HAMESSE, Jacqueline, et Danielle JACQUART (dir.) (2001). *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)*. Actes du Colloque international organisé par l'École Pratique des Hautes Études – IVe Section et l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain (Paris, 12-14 juin 1997). Turnhout, Brepols.

HAMESSE, Jacqueline (ed.) (2002). *Translators at Work : Their Methods and Manuscripts*. Louvain-la-Neuve/Leuven Peeters.

HASNAWI, Ahmad, Abdelali ELAMRANI-JAMAL et Maroun AOUAD (dir.) (1997). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Paris/Louvain, Institut du Monde Arabe/Peeters.

HASSE, Dag Nikolaus (2006). « The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew)-Latin Translation Movement in Medieval Spain and in the Renaissance », in A. SPEER et L. WEGENER (hg.), pp 32-46.

HASSE, Dag Nikolaus (2008). « Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West ». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Mis en ligne le 19 septembre 2008, consulté le 27 août 2013 : [www.plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence](http://www.plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence).

HUGONNARD-ROCHE, Henri (1998). « Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine », in Pietro ZERBI (dir.). *Cieli e terre nei secoli XI-XII: Orizzonti, percezione, rapporti*, Atti della Tredicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 22-26 agosto 1995. Milano, Vita e pensiero.

HUGONNARD-ROCHE, Henri (2004). *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*. Paris, Vrin.

JACQUART, Danielle, avec Françoise MICHEAU (1996). *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris, Maisonneuve-et-Larose (2<sup>e</sup> éd.).

JACQUART, Danielle (dir.) (1994). *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*. Turnhout, Brepols.

JACQUART, Danielle (dir.) (1997). *Les voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité jusqu'au dix-neuvième siècle*. Genève, Droz.

JACQUART, Danielle (2005). *L'épopée de la science arabe*. Paris, Gallimard.

JOURDAIN, Amable (1843). *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles JOURDAIN, Paris, Joubert.

KAPPLER, Claire, et Suzanne THIOLIER-MÉJEAN (dir.) (2009). *Le plurilinguisme au Moyen Âge. Orient-Occident : de Babel à la langue une*. Paris, L'Harmattan (Méditerranée Médiévale).

KING, Daniel (2010). *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories. Texts, Translation and Commentary*. Leiden/Boston, E. J. Brill.

KING, David A. (2004). *In Synchrony with the Heavens. Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization*, Vol. 1: *The Call of the Muezzin*. Leiden/Boston, E. J. Brill.

KUNITZSCH, Paul (1974). *Der Almagest : Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

KUNITZSCH, Paul (1991). *Von Alexandria über Bagdad nach Toledo. Ein Kapitel aus der Geschichte der Astronomie*. Bayerische Akademie des Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, Heft 1, Munich.

KUNITZSCH, Paul (2004). *Stars and Numbers. Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*. Aldershot, UK, Variorum (Ashgate).

155

LEJBOWICZ, Max (dir.) (2005). *Les relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Âge, quelles leçons en tirer de nos jours? Actes du colloque organisé à la fondation Singer Polignac, 20 octobre 2004*. Turnhout, Brepols.

LEJBOWICZ, Max (2006). « Between Autochthonous Tradition and Concealed Acculturation », in A. SPEER et L. WEGENER (hrg.), pp. 32-46.

LEJBOWICZ, Max (2008). « Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne* ». *Cahiers de recherches médiévales, Comptes rendus* (par année de publication des ouvrages). En ligne, consulté le 30 août 2013 : <http://crm.revues.org/index2808.html>.

LEJBOWICZ, Max (dir.) (2009). *L'Islam médiéval en terres chrétiennes – Science et idéologie*. Préface de Jean CEYLERETTE et M. LEJBOWICZ. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

LEJBOWICZ, Max (dir.) (2009a). *Une conquête des savoirs. Les traductions dans l'Europe latine (fin du XI<sup>e</sup> siècle-milieu du XIII<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout, Brepols.

LEJBOWICZ, Max (2013). « Retour sur l'affaire Gouguenheim », *Methodos*, No 13. En ligne, consulté le 2 novembre 2014 : <http://methodos.revues.org/3048>.

LEMAY, Richard J. (1962). *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut, American University of Beirut.

LETTINCK, Paul (1994). *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World, with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics*. Leiden/New York/Köln, E. J. Brill.

LETTINCK, Paul (2002). « Aristotle's "Physical" Works in the Arabic World ». *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 27, pp. 22-52.

LEWIS, Bernard (1993) : *Les Arabes dans l'Histoire*. Paris, Flammarion, édition révisée, reprise dans la collection « Champs », 2002; trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, deux préfaces (1947 et 1992), six cartes, chronologie, glossaire, bibliographie, index des noms propres, table des cartes.

LIBERA, Alain de (1993). *La philosophie médiévale*. Paris, PUF.

LIBERA, Alain de (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil.

LOHR, Charles H. (1988). *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge latin (Medieval Latin Aristotle Commentators)*. Bibliographie de la littérature secondaire récente (A Bibliography of Recent Secondary Literature). Fribourg (Suisse)/Paris, Éditions Universitaires/Éd. du Cerf, Vestigia 2.

MARTELLO, Concetto, Chiara MILITELLO, et Andrea VELLA (dir.) (2008). *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Catania, 22-24 settembre 2006*. Louvain-la-Neuve/Turnhout, Fédérations Internationale des Instituts d'Études Médiévales/Brepols.

McCLUSKEY, Stephen C. (1998). *Astronomies and Cultures of Early Medieval Europe*. Cambridge, UK/New York, Cambridge UP.

MONTGOMERY, Scott L. (2000). *Science in Translation. Movements of Knowledge through Cultures and Time*, Chicago. The University of Chicago Press.

MICHEAU, Françoise (1997). « Mécènes et médecins à Bagdad au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. Les commanditaires des traductions de Galien par Hunayn ibn Ishâq », in D. Jacquart (dir), pp. 1-30.

MORELON, Régis (1994). « Thâbit ibn Qurra and Arab Astronomy in the 9th Century ». *Arabic Science and Philosophy*, Vol. 4, 2, pp. 111-139.

PELLEGRIN, Pierre (2009). « Aristote arabe, Aristote latin, Aristote de droite, Aristote de gauche ». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 199, pp. 79-89.

QURRA, Thâbit ibn (1987). *Œuvres d'astronomie*. Édition du texte arabe, traduction française et commentaire de Régis Morelon. Paris, Les Belles Lettres.

RASHED, Roshdi (1984). *Entre arithmétique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*. Paris, Les Belles Lettres.

RASHED, Roshdi (1989). « Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics ». *History of Science*, XXVII, pp. 199-209.

RASHED, Roshdi (1993-2006). *Les mathématiques infinitésimales du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*. En cinq volumes. Londres, al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

RASHED, Roshdi (dir.), avec la collaboration de Régis MORELON (1997). *Histoire des sciences arabes*, tome 1 : Astronomie, théorique et appliquée; tome 2 : mathématiques et physique; tome 3 : Technologie, alchimie et sciences de la vie. Paris, Seuil.

RASHED, Roshdi (ed.) (2009). *Thâbit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

ROSENTHAL, Franz (1990). *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Aldershot, UK, Variorum (Ashgate).

SALAMA-CARR, Myriam (1990). *La traduction à l'époque abbasside. L'école de Hunayn ibn Ishâq et son importance pour la traduction*. Paris, Didier Érudition. 157

SALIBA, George (1985). « Solar Observations at the Maraghah Observatory before 1275: A New Set of Parameters ». *Journal of the History of Astronomy*, XVI-2, pp. 113-121.

SALIBA, George (1987). « The Role of Maragha Observatory in the Development of Islamic Astronomy. A Scientific Revolution before the Renaissance ». *Revue de Synthèse*, 108, pp. 361-373.

SALIBA, George (1991). « The Astronomical Tradition of Maraghah: A Historical Survey and Prospects for Future Research ». *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 1, 1, pp. 67-99.

SALIBA, George (1994). *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*. New York, NYU Press.

SALIBA, George (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA, MIT Press.

SALIBA, George (2007a). « Arabic Science in Sixteenth Century Europe: Guillaume Postel (1510-1581 and Arabic Astronomy ». *Suhayl*, 7, pp. 115-164; disponible en ligne sur RACO (Revistes Catalanes amb Accés Obert), consulté le 13 août 2013 : [www.raco.cat/index.php/Suhayl/article/view/199951/267399](http://www.raco.cat/index.php/Suhayl/article/view/199951/267399).

SEGLA, Dafon Aimé (2002). « Traditions conceptuelles. Étude linguistique d'une traduction des *Éléments* d'Euclide dans une langue africaine, le Yoruba ». *Max-Planck Institut für*

*Wissenschaftsgeschichte*, Preprint 219. En ligne, consulté le 19 septembre 2013 : [www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P219.PDF](http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P219.PDF).

SORABJI, Richard (ed.) (1990). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca, NY, Cornell UP.

SPEER, Andreas, et Lydia WEGENER (hrsg.) (2006). *Wissen über Grenzen : arabischer Wissen und lateinischer Mittelalter*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.

TEIXIDOR, Javier (2003). *Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VI<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin.

TEIXIDOR, Javier (2007). *Hommage à Bagdad : traducteurs et lettrés de l'époque abbasside*. Paris, Éd. du CNRS.

TOLAN, John (1993). *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville, FL, University Press of Florida.

TOOMER, G. J. (1998). *Ptolemy's Almagest*. Trad. et annoté par G. J. Toomer, avec un Avant-propos de Owen GINGERICH. Princeton, NJ, Princeton UP.

VARDJAVARD, Parviz (1987). *Kavosh-e Rasadkhaneh-e Maragha*, Téhéran, Amirkabir Publications.

WARDY, Robert (2000). *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*. Needham Research Institute Studies 2. Cambridge, UK/New York, Cambridge UP.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1960). *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus – Tagebücher – Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

ZONTA, Mauro (2006). « The Jewish Mediation in the Transmission of Arabo-Islamic Science and Philosophy to the Latin Middle Ages. Historical Overview and Perspectives of Research », in A. SPEER et L. WEGENER (hg.), pp. 89-105.

ZONTA, Mauro (2007). « La tradizione medievale arabo-ebraica delle opere di Aristotele: stato della ricerca ». *Elenchos*, 28, pp. 369-387.

---

<sup>1</sup> Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, Coll. « L'univers historique », 2008.

<sup>2</sup> Formé en philologie et en philosophie, poète publié, traducteur et théoricien de la traduction, Laurent Lamy est présentement chargé de cours et chercheur associé au Département de linguistique et traduction à l'Université de Montréal, Canada. Ses publications théoriques sur la traduction ont été publiées dans les revues *Discours social/Social Discours*, *Meta*, *TTR* (Canada), *Mutatis Mutandis* (Colombia), *Belas Infêis* (Brasil), ainsi que dans les Actes de divers colloques auxquels il a participé.

**RECEBIDO EM: 27 de maio de 2015**

**ACEITO EM: 15 de julho de 2015**