

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 57 (2011)  
  
**Vorwort:** Introduction  
**Autor:** Goulet, Richard / Rudolph, Ulrich

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## INTRODUCTION

La barrière linguistique et la diversité des cadres socio-culturels ont entraîné, à l'intérieur de l'université, une nette séparation entre les études sur l'Antiquité classique et les études portant sur le monde arabo-musulman. Mais, du point de vue de l'histoire des sciences et de la philosophie, le prolongement de la tradition antique et la survie des textes ne sont pas moins visibles au Proche-Orient que dans le moyen-âge byzantin. Pour ces cinquante-septièmes *Entretiens*, la Fondation Hardt a souhaité élargir le cadre habituel des discussions en invitant des orientalistes spécialisés dans la philosophie dite hellénisante (*falsafa*) à échanger sur les rapports entre la philosophie et la science gréco-romaines et les traditions syriaques et arabes postérieures.

Habitué que nous sommes à éditer, traduire et commenter les textes philosophiques ou scientifiques de l'Antiquité, que ce soit en grec ou dans des versions orientales, nous abordons ce vaste corpus comme un patrimoine familier et non avec les yeux d'un archéologue ou d'un épigraphiste émerveillé devant la conservation providentielle d'un vestige antique. En exploitant les données du *TLG*, on peut estimer que les textes philosophiques grecs proprement dits antérieurs au VII<sup>e</sup> siècle transmis par tradition directe, à l'exclusion de la littérature médicale, scientifique, biographique, etc., représentent près de 11 millions de mots, soit plus de 30 000 pages de texte brut dans le format du corpus des commentateurs d'Aristote (*CAG*). Et pourtant certaines listes d'ouvrages antiques, répertoriant par exemple les centaines d'œuvres de Chrysippe, Épicure ou Clitomaque, aujourd'hui totalement perdues en tradition directe, permettent de penser que cet ensemble imposant de textes ne représente qu'une petite fraction de la littérature *attestée* et encore moins de la littérature réellement produite.

Notre réflexion sur la contribution orientale à la sauvegarde et au développement de la philosophie et de la science gréco-romaines doit donc s'inscrire dans le cadre d'une étude pluridisciplinaire de ce qu'on a appelé le naufrage, à moins qu'il ne s'agisse du sauvetage, des textes philosophiques de l'Antiquité, étude mettant en œuvre l'histoire de la philosophie, l'histoire des traditions textuelles, l'histoire du livre et l'histoire des institutions.

Pourquoi donc certains textes ont-ils été conservés et non pas d'autres? Pourquoi la production de plusieurs écoles a-t-elle complètement disparu? Quels facteurs matériels, économiques, institutionnels, sociologiques ou idéologiques ont favorisé ou entravé cette conservation?

La première question que l'on pourrait se poser est de savoir si tous ces textes disparus se sont évanouis, désintégrés, consumés, ou bien s'ils ont été volontairement détruits à certains moments dramatiques de l'histoire. Gibbon<sup>1</sup> a évoqué l'acharnement des moines chrétiens d'Alexandrie à détruire le Sérapéion et sa bibliothèque, épisode qu'un film récent d'Amenabar a présenté comme la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie elle-même. Les témoignages concernant la destruction systématique de bibliothèques restent cependant peu nombreux et sont parfois légendaires. On voit au contraire des empereurs chrétiens comme Constance ou Théodose II prendre des mesures pour assurer la conservation des textes de la tradition classique. A Byzance, puis chez les Perses et les Arabes, enfin dans les monastères d'Occident, on constate un effort à peu près constant, bien que parfois contesté par des fanatiques de tout poil, pour assurer la préservation de cet héritage. A toutes les époques des livres ont disparu parce qu'ils ne représentaient plus rien et étaient livrés à leur sort. Même depuis l'imprimerie, combien d'incunables ne sont plus conservés qu'en un ou deux exemplaires! Il n'est donc sans doute pas nécessaire de faire appel à une conjuration pour expliquer toutes ces disparitions.

<sup>1</sup> *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*, Livre III (paru en 1781), chap. 28, §2.

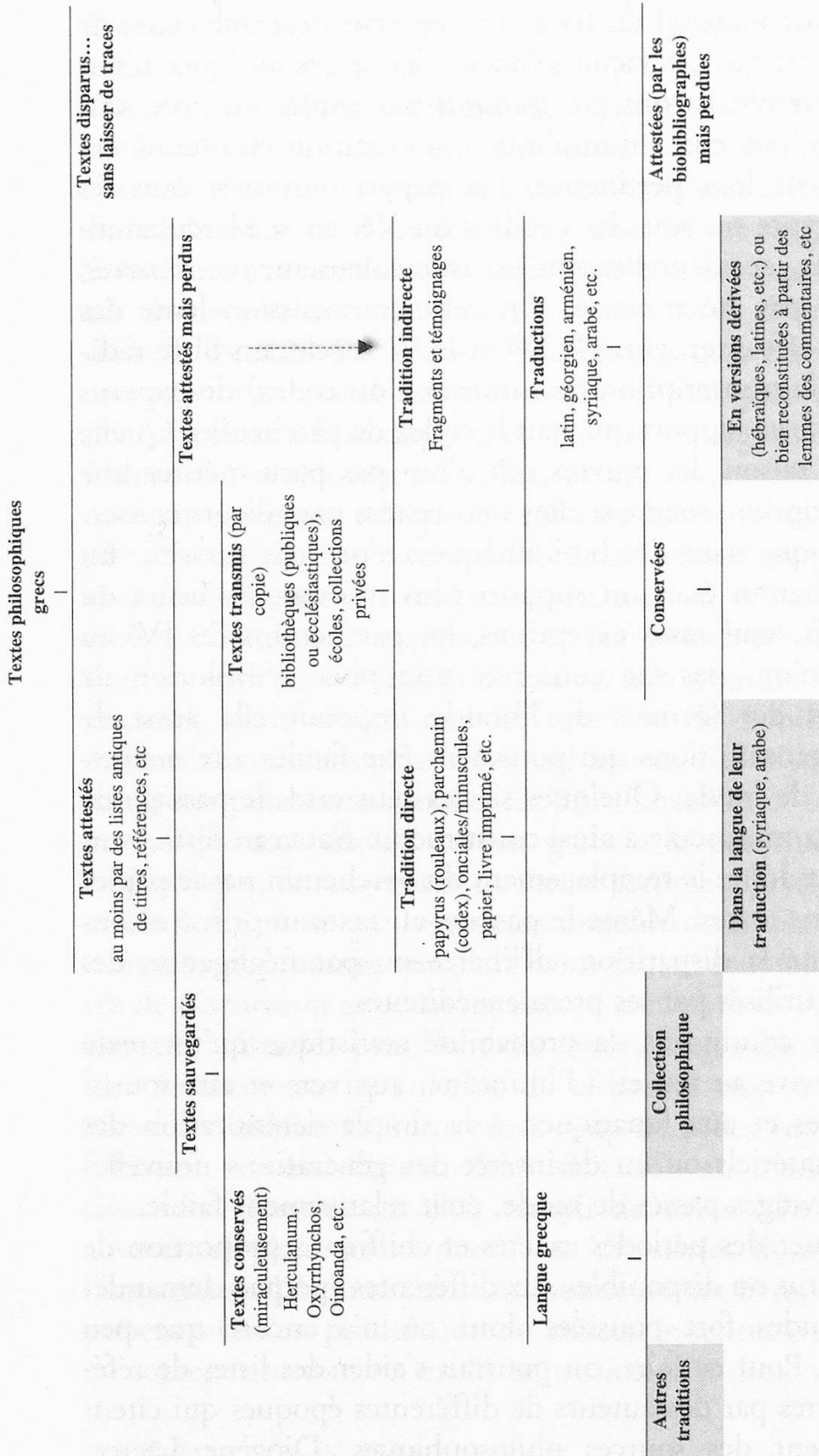


Schéma n° 1 : Les modes de transmission des textes philosophiques grecs



Le support matériel du livre antique était déjà une cause de précarité extrême. De façon générale, les textes antiques n'ont pas été *conservés*, ils ont été *transmis* par copie, un processus relativement coûteux qui implique une tradition vivante où ces textes gardent leur pertinence. Les papyri retrouvés dans les sables d'Égypte ou sous les cendres du Vésuve à Herculaneum ont été, eux, accidentellement ou miraculeusement, *conservés*, mais n'ont pas été *transmis*. Or, cette transmission lente des textes a dû affronter, entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle, un filtre radical qui fut la transcription des rouleaux (ou codex) de papyrus sur un nouveau support qui était le codex de parchemin. Quelle que soit la raison, les œuvres qui n'ont pas paru mériter une telle transcription, même si elles sont restées par ailleurs conservées à l'époque dans des bibliothèques, n'ont pas survécu. En soi le parchemin était un support plus résistant à l'usure du temps, mais, sauf rares exceptions, les parchemins du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle n'ont pas été conservés non plus. L'évolution de l'écriture et des formats de librairie imposait elle aussi de nouvelles transcriptions qui pouvaient être fatales aux manuscrits passés de mode. Quelques siècles plus tard, le passage de l'onciale à la minuscule a ainsi constitué un nouveau filtre, tout comme sans doute le remplacement du parchemin par le papier pour certains textes. Même le passage au texte imprimé a souvent entraîné la disparition, délibérée ou par négligence, des manuscrits utilisés par les premiers éditeurs.

Dans ces conditions, la probabilité statistique qu'un texte antique survive au feu et à l'humidité, aux vers et aux souris, aux vandales et aux fanatiques, à la simple détérioration des supports matériels ou au désintérêt des générations nouvelles pour les ouvrages passés de mode, était relativement faible.

Déterminer des périodes exactes et chiffrer la proportion de textes disparus ou disponibles aux différentes époques demanderait des études fort poussées dont on n'a encore que peu d'exemples. Pour ce faire, on pourrait s'aider des listes de références offertes par des auteurs de différentes époques qui citent abondamment des sources philosophiques. Diogène Laërce,

Porphyre, Eusèbe, Proclus, Simplicius, Stobée et d'autres fournissent un matériel important. En les étudiant de près, on constate cependant qu'il est rarement possible d'établir sans conteste que tel texte particulier était bien à la disposition de l'auteur et qu'il n'était pas lu à travers une source intermédiaire. En fournissant de telles références, ces auteurs ne prétendaient sans doute pas nous laisser croire qu'ils avaient eux-mêmes tous ces documents anciens devant les yeux. Mais il est tout aussi difficile d'établir que ceux-ci n'étaient lus qu'à travers de telles compilations. Quant aux textes qui ne sont plus cités, on ne peut conclure à leur disparition que par un argument *e silentio*. Même si l'on démontre l'utilisation de sources intermédiaires, on ne prouve pas nécessairement que les textes cités n'étaient plus disponibles à une époque donnée. Ces auteurs peuvent utiliser des compilations intermédiaires tout en sachant ou imaginant que les sources originales sont par ailleurs conservées. Pour tirer des conclusions fermes il faudrait retrouver des témoignages attestant positivement que tel texte ou de nombreux textes étaient introuvables pour tel ou tel auteur. De tels témoignages sont rares pour cette époque. En 357, Thémistius<sup>2</sup> loue l'empereur Constance d'avoir assuré, grâce à la construction d'une bibliothèque, la sauvegarde d'auteurs comme Chrysippe, Zénon et Cléanthe, ainsi que les auteurs mineurs du Lycée et de l'Académie, ce qui montre que leurs livres étaient tout à la fois menacés de disparition et pourtant encore conservés. À Antioche, les élèves de Libanius possèdent des livres lorsque leurs parents ne leur tiennent pas les cordons de la bourse trop serrés; il leur arrive de s'assommer entre eux à coup de codex (*Ep.* 428, 3) et Libanius se voit offrir comme incitation au mariage par un citoyen d'Héraclée un char rempli de livres (*Or.* I 54). Les auteurs néoplatoniciens des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles donnent encore l'impression d'évoluer dans un monde où les livres sont omniprésents. On en produit, on en collectionne, on en achète, on en copie, et surtout on en lit en quantité. Si donc une raréfac-

<sup>2</sup> THEMIST., *Or.* IV, 59d-60c.

tion subite des livres s'est opérée, elle a dû survenir un peu plus tard, par exemple au cours des VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècles.<sup>3</sup>

C'est ici qu'on peut faire intervenir une distinction entre deux modes principaux de conservation des livres dans l'Antiquité: l'accumulation des exemplaires dans les bibliothèques publiques et la transmission par copie des textes dans les écoles. Laquelle de ces deux institutions, la bibliothèque ou l'école, a réussi à nous transmettre le plus grand nombre de textes antiques? Pour le dire en d'autres termes, les traditions manuscrites de nos textes conservés remontent-elles à des exemplaires de bibliothèques ou bien à des copies issues des écoles? Et quelles caractéristiques présentaient les archétypes issus de ces deux traditions, notamment en termes de contamination? Aucune bibliothèque antique et aucune école n'a survécu. Leurs fonds respectifs ont pu cependant être récupérés par d'autres institutions. On a estimé que les bibliothèques, davantage liées aux centres du pouvoir, étaient plus menacées de destruction que les écoles et que ce sont les écoles qui ont principalement assuré la survie des textes de la littérature antique.<sup>4</sup> La nature même des textes philosophiques que nous étudions suggère une transmission proprement scolaire et on connaît un exemplaire d'un ouvrage de Proclus qui contenait en marge une annotation de Simplicius, ce qui implique que le manuscrit était issu de l'école.<sup>5</sup>

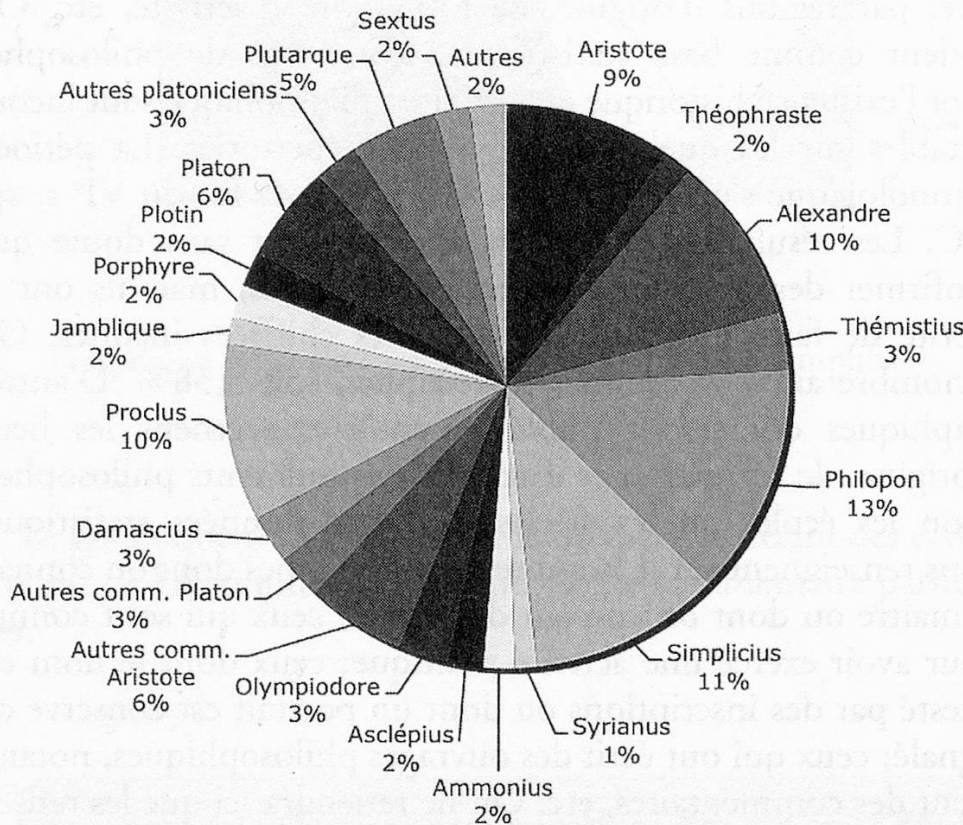
<sup>3</sup> N.G. WILSON, "Books and Readers in Byzantium", in *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium* (Washington 1975), 1-3, souligne le grand nombre de témoignages de cette époque sur la mauvaise qualité et la rareté du parchemin, surtout à certaines saisons de l'année. C. MANGO, "The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850", dans les Actes du même colloque, p. 29-45, p. 44, insiste pour sa part sur la rareté et le coût très élevé des livres à Byzance à l'époque iconoclaste.

<sup>4</sup> L. CANFORA, *La Bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes* (Liège 1992), 44 et 55.

<sup>5</sup> On trouve en effet dans les marges du *Parisinus Coislin* 322 (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) contenant l'*in Tim.* de Proclus des scolies, dont l'une est un distique noté originellement par Simplicius dans la marge de son propre exemplaire du commentaire de Proclus (voir H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Introduction à leur édition de la *Théologie platonicienne* [Paris 1968], t. I, CLII-CLIII). La présence de résumés schématiques en marge de certains manuscrits témoigne également de l'origine scolaire de leur tradition.



À vrai dire, pour se convaincre de l'influence de l'école, et notamment de l'école néoplatonicienne, dans la sélection des textes philosophiques antiques, il suffit de considérer ce qui de fait a été conservé, en regardant le graphique n° 1.<sup>6</sup> On s'aperçoit rapidement que le hasard, s'il a joué un rôle dans la conservation ou la perte de tel texte en particulier, ne saurait expliquer les statistiques accablantes que révèle ce schéma. Platon, Aristote et leurs nombreux commentateurs représentent la quasi-totalité du corpus conservé. On peut estimer à moins de 6% les textes qui ne se rattachent pas à ce *mainstream* platonico-péripatéticien. A priori, si ce corpus avait été transmis par le circuit des



Graphique n° 1: Les textes philosophiques grecs  
(en transmission directe)

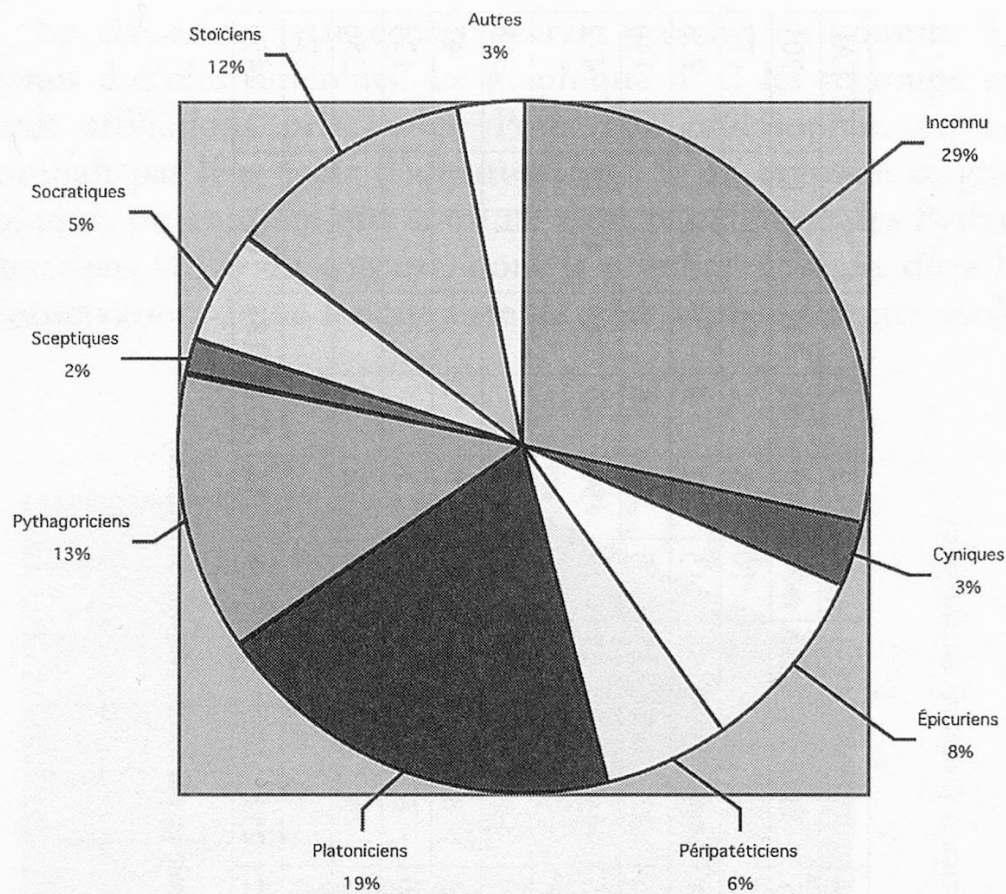
<sup>6</sup> Ce graphique ne prend pas en compte la littérature scientifique qui mériterait des statistiques distinctes. Il laisse également de côté tous les textes qui se rattachent à la "philosophie chrétienne".

bibliothèques, il serait resté quelque chose des traditions philosophiques les plus influentes comme le stoïcisme ou l'épicurisme. Peut-être aurait-on conservé des ouvrages des présocratiques ou des socratiques. En pratique, ces différentes traditions ont disparu à 100% et ce n'est que par des citations littéraires ou des papyri que des fragments en ont été conservés.

Pour compléter ce tableau statistique qui a été commenté plus en détail dans les Actes du colloque de Strasbourg sur les bibliothèques des néoplatoniciens,<sup>7</sup> on peut regrouper dans une base de données tous les philosophes antiques répertoriés dans les différents tomes, publiés ou sous presse, du *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, en les classant par siècles, par écoles, par sexe, par régions d'origine, de formation, d'activité, etc. On obtient comme base statistique 2450 noms de philosophes dont l'existence historique et l'activité philosophique sont incontestables sur les quelque 3000 noms répertoriés. La période chronologique s'étend du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. à la fin du VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C. Les résultats de cette enquête ne font sans doute que confirmer des intuitions largement partagées, mais ils ont le mérite de faire intervenir des données chiffrées inédites. On dénombre ainsi 83 femmes philosophes, soit 3,38%. D'autres graphiques qui seront publiés bientôt concernent les lieux d'origine, de formation et d'activité des différents philosophes, selon les écoles ou les siècles. D'autres données statistiques nous renseignent sur le nombre de philosophes dont on connaît le maître ou dont on connaît des élèves; ceux qui sont connus pour avoir exercé une activité politique; ceux dont le nom est attesté par des inscriptions ou dont un portrait est conservé ou signalé; ceux qui ont écrit des ouvrages philosophiques, notamment des commentaires, etc. On ne retiendra ici que les renseignements fournis sur l'histoire des écoles philosophiques.

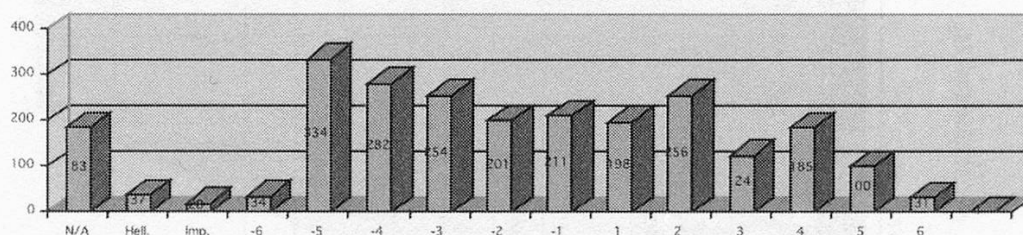
<sup>7</sup> Voir R. GOULET, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network 'Late Antiquity and Arabic thought. Patterns in the Constitution of European Culture' held in Strasbourg, March 12-14, 2004* (Leiden 2007), 29-61.





Graphique n° 2: Philosophes par école (version simplifiée)

Le graphique n° 3 illustre sommairement le déclin des écoles à la fin de l'Antiquité et n'appelle pas de commentaire particulier.

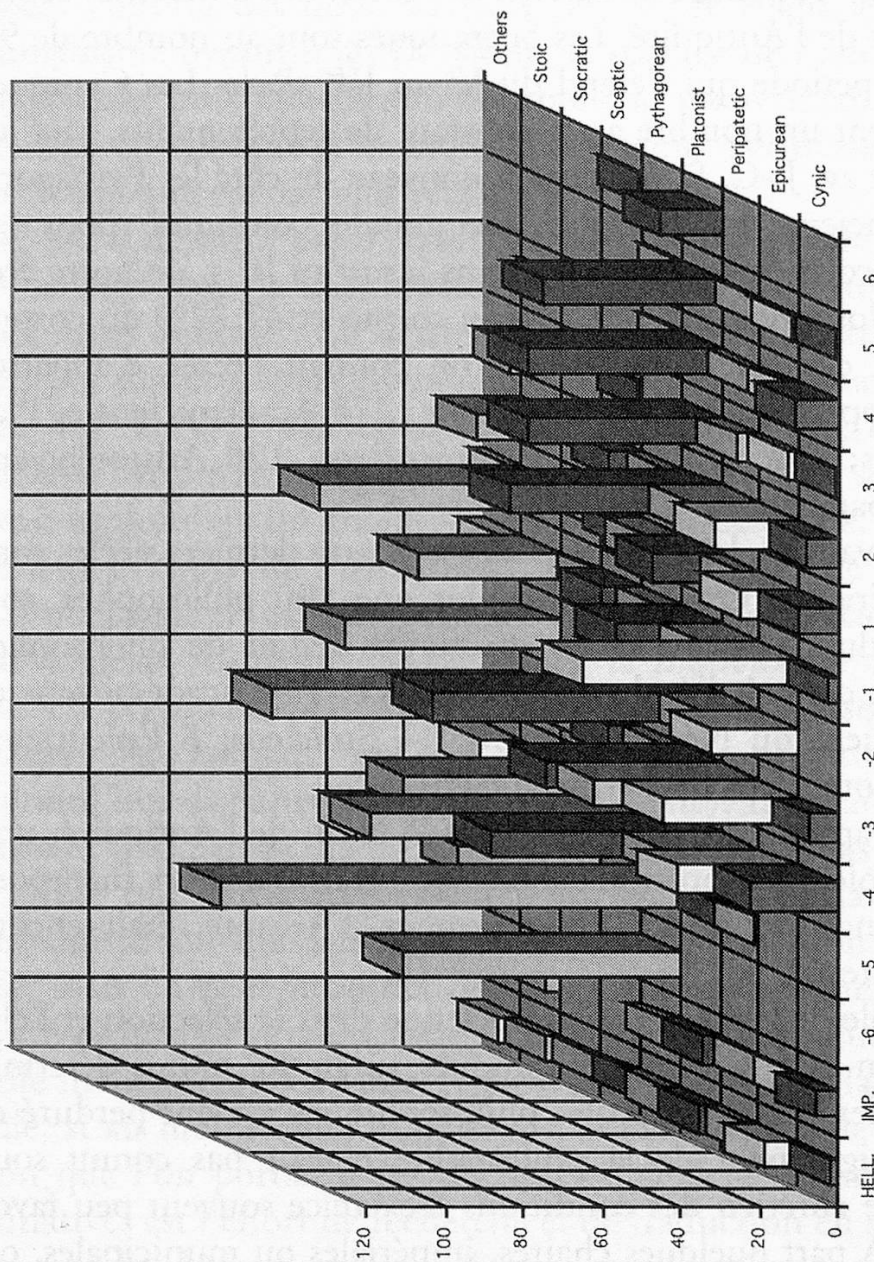


Graphique n° 3: Philosophes par siècle

École/Siècles	INCONNUE	HELL.	IMP.	-6	-5	-4	-3	-2	-1	1	2	3	4	5	6	TOTAL
Inconnue	74			6	37	51	33	26	51	71	119	51	117	50	15	701
Cynique	6	2	6			22	7		3	10	8	1	11	1		77
Épicurienne	9	9	1			31	35	23	55	15	22	3	3	2		208
Péripatéticienne	5	3	1		1	25	42	15	15	5	18	6	3	1		140
Académico-platonicienne	31	5	4		1	58	44	73	27	17	54	49	49	45	15	472
Pythagoricienne	14	4	4	21	217	29	5	3	6	9	4		1	1		318
Sceptique	3	2				3	8	6	10	5	8	1			1	47
Socratique	27	2			36	50	6		1	1	1					124
Stoïcienne	12	4	4			2	74	55	37	62	22	13	1			286
Autre	2	6		7	42	11			6	3						77
Total	183	37	20	34	334	282	254	201	211	198	256	124	185	100	31	2450

Tableau n° 1: Philosophes par école et par siècle (version simplifiée)

Le classement par écoles devrait prendre en compte 33 noms d'écoles différents. Le graphique n° 2 les regroupe en huit affiliations principales. Pour 702 philosophes, on ne connaît pas leur école d'appartenance. Si on examine ce graphique, on constate que si on ne tient pas compte des Pythagoriciens (13% du corpus), dont le nombre élevé est dû à la conservation d'une longue liste de philosophes de cette école



Graphique n° 4: Philosophes par école et par siècle (version simplifiée)



rapportée par Jamblique et dont l'importance décroît rapidement à partir du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., on relève les pourcentages suivants: Académiciens et Platoniciens ou Néoplatoniciens: 19%; Stoïciens: 12%; Épicuriens: 8%; Aristotéliens ou Péripatéticiens: 6%. Ces quatre écoles représentent donc 45% du corpus et 63,23% du corpus réduit de philosophes dont on connaît l'école d'appartenance.

Le graphique n° 4, dont les données reprennent celle du tableau n° 1, permet de suivre l'évolution des différentes écoles au cours de l'Antiquité. Les Socratiques sont au nombre de 92 pour la période qui s'étend du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle. Les Cyniques conservent un nombre assez constant de représentants, sauf au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Si on laisse à nouveau de côté les Pythagoriciens anciens, on constate une grande continuité pour les quatre écoles principales au moins jusqu'au II<sup>e</sup> s. de notre ère. 826 philosophes, soit 33,70% du corpus et 47,22% du corpus restreint des philosophes dont on connaît l'école d'appartenance appartiennent à cette période: 273 Académiciens et Platoniciens; 252 Stoïciens; 181 Épicuriens; 120 Aristotéliens ou Péripatéticiens.

En revanche, les chiffres pour les quatre derniers siècles sont très inférieurs. On ne trouve plus que 190 philosophes, soit 7,75% du corpus et 10,86 du corpus réduit de philosophes dont on connaît l'école d'appartenance: 158 Académiciens et Platoniciens ou Néoplatoniciens; 14 Stoïciens; 8 Épicuriens; 10 Aristotéliens ou Péripatéticiens.

Ce graphique confirme donc qu'à la fin de l'Antiquité, une seule école, la néoplatonicienne, qui avait d'ailleurs incorporé une grande partie de l'enseignement d'Aristote, était encore florissante.

Ce rôle de l'école néoplatonicienne dans la sélection et l'élimination des textes philosophiques aurait été moins déterminant si les anciennes écoles philosophiques avaient perduré et si l'enseignement de la philosophie n'avait pas connu sous l'Empire chrétien des conditions d'exercice souvent peu favorables. À part quelques chaires, impériales ou municipales, on

a l'impression que l'enseignement de la philosophie se réfugie dans des conventicules ou auprès de maîtres privés qui enseignent indistinctement les doctrines des différentes écoles et qui parfois s'adonnent également à d'autres professions comme la médecine. Lorsque ces institutions scolaires héritées du passé disparurent, il ne devait plus circuler qu'un corpus de textes philosophiques déjà considérablement réduit et ce n'est qu'un nombre restreint d'exemplaires qui allait affronter le désert culturel des deux ou trois siècles précédant le nouvel humanisme byzantin au IX<sup>e</sup> siècle, le passage de l'onciale à la minuscule, puis être disponibles pour le mouvement de traduction en syriaque et en arabe. Et certaines pertes survinrent à une époque encore plus récente.

Mais il ne suffit pas d'établir le rôle joué par l'école néoplatonicienne dans la transmission d'un corpus de textes philosophiques antiques, car cette école a, comme les autres institutions, disparu et ses livres auraient pu disparaître avec elle. Les VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, aussi bien à Byzance que dans les cultures voisines, syriaques ou arméniennes, ne semblent avoir exploité qu'un ensemble très restreint de textes, concrètement l'*Isagogè* de Porphyre et quelques traités de logique aristotélicienne, utilisés pour la formation dialectique des théologiens. Au début du IX<sup>e</sup> siècle, la *Bibliothèque* de Photius est presque dépourvue de codex d'intérêt philosophique, même s'il connaît un ou deux textes philosophiques aujourd'hui disparus (Hiéroclès, Énésidème). Il restait certainement des manuscrits dans nombre de bibliothèques et il est possible que notre impression d'un âge noir de la culture humaniste soit due aux lacunes de la documentation conservée, mais on peut imaginer que ces manuscrits n'auraient de toute façon pas survécu longtemps à l'apparition d'une nouvelle mode incontournable, le passage de l'onciale à la minuscule, si au moins deux initiatives n'avaient renouvelé l'attention que l'on portait à ces documents anciens. L'une de ces initiatives est l'effort de recherche et de traduction en syriaque et en arabe de textes philosophiques et scientifiques grecs qui



est au cœur de nos *Entretiens*. L'autre, encore mal connue, mais décisive, est la constitution à Constantinople au milieu du IX<sup>e</sup> siècle d'une riche *Collection philosophique* dont l'existence a été révélée par T.W. Allen en 1893.<sup>8</sup> On découvre d'année en année qu'un nombre considérable d'archétypes ou de manuscrits qui ont transmis aux siècles ultérieurs les plus importants de nos textes philosophiques se rattachent à cette entreprise de sauvetage et de copie. La liste est impressionnante: Platon; Alexandre d'Aphrodise, *Scripta minora*; Alcinoo; édition par Albinus des cours de Gaïus [non conservé]; troisième livre de la doxographie platonicienne d'Albinus; Maxime de Tyr; archétype de Plotin; Proclus, *in Remp.*, *in Tim.*; Damascius, *in Parm.* et *De princ.*; <Damascius>, *in Phaed.*, *in Philebum*; Simplicius, *in Phys.*, *in Categ.*; Olympiodore, *in Gorg.*, *in Alcib.*, *in Phaed.*; Jean Philopon, *Contra Proclum de aeternitate mundi*; Hermias *in Phaedr.*; Ammonius, *in De interpr.* Il faut sans doute ajouter un ensemble important d'ouvrages d'Aristote.

Quels types de textes ont-ils de la sorte été sauvés? Ont-ils été choisis parmi un corpus plus important ou sont-ils uniquement ceux qui étaient encore disponibles à l'époque? Ou les a-t-on trouvés? Étaient-ils déjà regroupés? Quelle était leur origine lointaine? Provenaient-ils d'une ou de plusieurs bibliothèques ou remontaient-ils directement à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie?<sup>9</sup> Ces questions concernent au point de départ la codicologie et la paléographie, mais elles ont une incidence directe sur l'histoire de la transmission des textes philosophiques grecs.

<sup>8</sup> T.W. ALLEN, "Palaeographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts", in *Journal of Philology* 21 (1893), 48-55.

<sup>9</sup> M. RASHED, "Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la 'Collection philosophique'", in *StudMed* 43 (2002), 693-717 (notamment dans sa Note complémentaire sur l'origine et la constitution de la "Collection philosophique"), a avancé quelques arguments suggérant qu'Étienne d'Alexandrie (Stephanus) aurait pu emporter d'Alexandrie à Constantinople, où il alla enseigner au début du VII<sup>e</sup> siècle, une partie de ses manuscrits universitaires.

On peut enfin se demander si entre ces deux initiatives que sont la *Collection philosophique* et le mouvement de traduction de l'époque abbasside il existe un rapport historique. Les deux corpus se recouvrent largement, mais pas totalement. Ils marquent un regain d'intérêt pour des textes jusque là négligés et ont ainsi assuré une sauvegarde inespérée d'une grande partie de l'héritage philosophique et scientifique antique. Mais l'une des deux initiatives a-t-elle pu favoriser l'autre? Des recherches en cours permettront peut-être un jour de répondre à cette question.

Le mouvement de traduction gréco-arabe marqua, en tout cas, une nouvelle étape dans l'histoire de la transmission des textes antiques. Commenant au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et se prolongeant, non sans diverses transformations, jusqu'à la fin du X<sup>e</sup> siècle, il conserva maints textes philosophiques et scientifiques d'origine grecque tout en les mettant à la disposition de nouveaux lecteurs. Ce processus se déroula au sein de la société arabo-musulmane et doit être analysé, avant tout, dans ce cadre. D'autre part, ce n'était pas là le début de la transmission du savoir grec aux régions géographiques que nous qualifions de Proche-Orient. Antérieurement à ces traductions gréco-arabes, on avait connu d'autres efforts pour introduire l'héritage grec dans des milieux culturels de langues orientales, et cela dès les derniers siècles de l'Antiquité, c'est-à-dire à une époque où l'enseignement philosophique et scientifique grec était toujours dispensé.

Pour cette raison, la recherche moderne a longtemps eu tendance à expliquer le mouvement de traduction gréco-arabe comme étant le prolongement des efforts antérieurs. Cela s'applique, par exemple, à deux hypothèses bien connues et souvent évoquées dans ce contexte, à savoir celle de Max Meyerhof et celle de Michel Tardieu. Meyerhof a supposé qu'il existait un lien direct, voire institutionnel, entre l'enseignement des derniers philosophes alexandrins et les activités des penseurs arabes au IX<sup>e</sup> siècle. Selon lui, l'école d'Alexandrie ne se serait pas éteinte à la fin de l'Antiquité, mais elle aurait été transférée dans le monde islamique, d'abord à Antioche, puis à Harrân et

finalement à Bagdad.<sup>10</sup> Tardieu, à son tour, a suggéré une continuité de l'enseignement philosophique à partir de la tradition athénienne. Selon lui, les derniers représentants de cette école (notamment Simplicius) se seraient installés, après leur retour de la cour sassanide en 532, dans la ville de Ḥarrān où ils auraient fondé une académie platonicienne dont les activités auraient perduré jusqu'au X<sup>e</sup> siècle.<sup>11</sup>

Les deux théories ont suscité de nombreuses réactions et ont certainement stimulé la recherche. Cela s'applique surtout à l'hypothèse de Meyerhof qui se fondait sur un précieux texte arabe attribué à al-Fārābī et qui mérite toute notre attention. En fin de compte, il faut cependant nuancer les propositions de ces deux savants, car leur hypothèse d'un véritable transfert d'une institution grecque au Proche-Orient, soit par la route d'Alexandrie à Bagdad,<sup>12</sup> soit par Ḥarrān,<sup>13</sup> ne semble pas

<sup>10</sup> M. MEYERHOF, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", in *SPAW. Phil.-hist. Klasse* (Berlin 1930), 389-429.

<sup>11</sup> M. TARDIEU, "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān", in *JA* 174 (1986), 1-44; IDEM, "Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", in I. HADOT (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 28 sept.-1<sup>er</sup> oct. 1985* (Berlin 1987), 40-57; IDEM, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Louvain-Paris 1990).

<sup>12</sup> Pour la discussion de l'hypothèse de MEYERHOF voir G. STROHMAIER, "Von Alexandrien nach Bagdad' — eine fiktive Schultradition", in J. WIESNER (Hrsg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben* (Berlin-New York 1987), 380-389; G. ENDRESS, "The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community", in *ZGAW* 6 (1990), 1-49, p. 16-17; J. LAMEER, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition", in G. ENDRESS, R. KRUK (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday* (Leiden 1997), 181-191; D. GUTAS, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", in *DSTFM* 10 (1999), 155-193.

<sup>13</sup> Bien que les thèses de TARDIEU eussent été acceptées par quelques savants (voir, p. ex., R. THIEL, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* [Stuttgart 1999] et I. HADOT, "Dans quel milieu Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen" [et] "Remarque complémentaire", in *IJPT* 1 [2007], 42-107, 263-269),



correspondre à la réalité historique pour autant que nous puissions la reconstruire.

En fait, les voies de la diffusion du savoir grec en langues orientales semblent avoir été plus larges et plus nombreuses. Elles touchèrent, semble-t-il, plusieurs régions géographiques, y compris la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie et le sud-ouest de l'Iran. La langue principale de cette diffusion fut le syriaque. Comme on le sait, cette langue remplaça, petit à petit, le grec en tant que langue d'enseignement dans les centres culturels au Proche-Orient, ce qui entraîna, dès le VI<sup>e</sup> siècle au plus tard, une série de traductions gréco-syriaques.<sup>14</sup> Ainsi, un certain nombre d'ouvrages antiques furent accessibles aux lecteurs ignorant le grec, et cela surtout dans les domaines de la logique (notamment l'*Isagogè*, les *Catégories*, le *De interpretatione* et les *Premiers Analytiques*)<sup>15</sup> et de la médecine (notamment quelques œuvres de Galien).<sup>16</sup> On pourrait donc dire que les traducteurs

la plupart des chercheurs les ont soumis à une critique sévère; voir, p. ex., J. LAMEER, *art. cit.* (n. 12), 186-189; C. LUNA in *Mnemosyne* 54 (2001), 482-504; E.J. WATTS, "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia", in *GRBS* 45 (2005), 285-315; PH. HOFFMANN, "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, *op. cit.* (n. 7), 135-153, p. 141-145.

<sup>14</sup> Sur la transmission de la philosophie et des sciences grecques au monde syriaque voir, en général, S. BRÖCK, "From Antagonism to Assimilation. Syriac Attitudes to Greek Learning", in N.G. GARSOÏAN, Th.F. MATHEWS, R.W. THOMSON (ed.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980* (Washington D.C. 1982), 17-34; P. BRUNS, "Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik", in IDEM (Hrsg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam* (Bonn 2003), 29-41; H. HUGONNARD-ROCHE, "Le Corpus philosophique syriaque aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles", in C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, *op. cit.* (n. 7), 279-291.

<sup>15</sup> S. BROCK, "The Syriac Commentary Tradition", in Ch. BURNETT (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Translations* (London 1993), 3-18; H. HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique* (Paris 2004).

<sup>16</sup> R. DEGEN, "Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens", in V. NUTTON (ed.), *Galen. Problems and Prospects* (London 1981), 131-166.

syriaques ont préparé, en quelque sorte, le chemin pour les traductions gréco-arabes, d'autant plus que les Arabes du VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle ont fait appel, eux aussi, à des savants syriaques en tant que traducteurs. Mais il faut tout de suite ajouter que le mot 'préparation' a une portée bien limitée dans ce contexte, car les deux mouvements de traduction sont, en effet, peu comparables, en ce qui concerne la quantité des travaux effectués et en ce qui concerne la motivation scientifique des acteurs.

Voilà du moins l'état actuel de la recherche tel qu'il a été présenté, entre autres, dans un ouvrage de Dimitri Gutas. D'après lui, le processus de traduction gréco-arabe constitua un phénomène singulier, enraciné dans la société arabo-musulmane des premiers siècles de l'ère abbasside et qu'il faut par conséquent examiner dans ce cadre. Certes, il reposait sur certaines conditions extrinsèques comme la conquête arabe du Proche-Orient ou la présence des chrétiens de langue syriaque dans cette région. Mais le processus, en tant que tel, fut essentiellement conditionné par les exigences et les aspirations d'un nouveau climat social et culturel que Gutas essaie d'examiner et de décrire en détail.<sup>17</sup>

La singularité du mouvement de traduction gréco-arabe est soulignée par le nombre remarquable de ses productions. Celui-ci surpasse de loin le nombre des traductions syriaques pour ne rien dire des traductions en d'autres langues orientales. Pour nous en tenir aux textes philosophiques, le nombre de versions arabes, conservées dans des manuscrits ou bien attestées par des témoignages fiables, s'élève à plus de deux cent cinquante.<sup>18</sup> Cette collection importante constitue un corpus qui ressemble,

<sup>17</sup> D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries)* (London 1998).

<sup>18</sup> Pour une liste des traductions voir D. GUTAS, "Greek Philosophical Works Translated into Arabic", in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Cambridge 2010), 802-814; pour une présentation détaillée suivie d'une bibliographie voir C. D'ANCONA, "Le opere tradotte" [et] "Bibliografia", in EADEM (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Vol. I (2005), 201-233, 233-252.



plus ou moins, au corpus de textes philosophiques conservé en grec, si l'on s'en tient du moins aux principaux ensembles de textes: pas plus que la tradition directe en grec, les traductions arabes ne comprennent de textes de provenance stoïcienne ou épicurienne, mais elles restent dans le cadre du *mainstream* platonico-péripatéticien établi dans l'Antiquité tardive. Au sein de ce *mainstream*, on constate toutefois un certain décalage par rapport au corpus de textes qui étaient utilisés dans l'enseignement des écoles grecques. Voilà un point qui tire à conséquence et mérite, pour cela, d'être évalué plus en détail.

La différence la plus nette est peut-être ce que l'on pourrait appeler l'absence de Platon dans le corpus des traductions arabes. Aucun dialogue platonicien n'est conservé en arabe et il est fort douteux, comme il sera exposé dans ce volume, qu'aucun de ces textes ait été jamais traduit en entier. Les auteurs arabes citant des passages de Platon s'appuyèrent plutôt sur d'autres témoignages secondaires, donc sur la tradition indirecte dans laquelle les sommaires écrits par Galien semblent avoir joué un rôle éminent.

Galien, lui-même, marque une autre différence entre le corpus arabe et les textes servant de base à l'enseignement grec. Manifestement, les savants arabes n'ont pas uniquement apprécié ses sommaires des dialogues platoniciens, mais aussi ses œuvres philosophiques originales. Cela s'explique probablement par les conditions dans lesquelles la transmission de l'héritage grec s'est effectuée. Dans ce processus, les textes philosophiques ne constituèrent pas nécessairement un corpus à part. Au contraire, leur transmission fut liée, semble-t-il, à la transmission des sciences, parmi lesquelles la médecine jouissait d'une position primordiale. Par conséquent, Galien fut une figure majeure dans le mouvement de traduction gréco-arabe, et l'intérêt des traducteurs ne s'arrêta pas à son œuvre médicale, mais s'étendit également à ses ouvrages philosophiques.

Une autre particularité du corpus arabe concerne le néoplatonisme. Celui-ci a beaucoup intéressé les penseurs arabes, mais le fonds textuel dont ils disposaient se distinguait assez nettement

du corpus conservé en grec. D'une part, il ne consistait pas tellement en des traductions, mais plutôt en des paraphrases arabes des ouvrages grecs. Les exemples les plus connus sont la *Théologie d'Aristote* (fondée sur les trois dernières *Ennéades* de Plotin) et le *Liber de causis* (fondé sur les *Éléments de théologie* de Proclus) dont il sera question dans ce volume. D'autre part, le corpus arabe contient des textes issus des milieux musulmans, semble-t-il, et qui s'inscrivent dans la tradition néoplatonicienne sans qu'ils reproduisent, de manière fidèle, un ouvrage grec. On peut citer comme exemple les œuvres connues sous les noms de Ps.-Empédocle et de Ps.-Ammonius.

Malgré leur importance indéniable, les textes néoplatoniciens ne constituent cependant pas l'élément majeur du corpus arabe. Cette position est réservée aux ouvrages issus de la tradition péripatéticienne. Leur nombre s'élève à environ cent quarante ce qui signifie qu'ils représentent plus de la moitié des textes philosophiques traduits en arabe. La base de ce fonds immense fut l'œuvre d'Aristote lui-même. À peu d'exceptions près, tous les ouvrages de ce philosophe furent traduits en arabe, quelques-uns d'entre eux, comme la *Métaphysique*, plus d'une fois. Pourtant, l'intérêt des lecteurs arabes ne se limita pas aux textes du grand maître. Il s'appliqua également à ses commentateurs dont les œuvres furent, en grand nombre, lues en arabe. D'ailleurs, les interprètes les plus appréciés ne furent pas les auteurs qui faisaient partie du *mainstream* philosophique au V<sup>e</sup> et au VI<sup>e</sup> siècles, soit à Athènes soit à Alexandrie, mais d'autres interprètes comme Jean Philopon, Thémistius et, surtout, Alexandre d'Aphrodise.<sup>19</sup>

Ainsi se constitua, en arabe, un nouveau 'corpus aristotélien' ou, plutôt, un nouveau 'corpus péripatéticien'. Enrichi par quelques éléments néoplatoniciens (comme la *Théologie d'Aristote*) il remplaça finalement la synthèse platonico-péripatéticienne qui avait dominé l'enseignement philosophique dans

<sup>19</sup> C. D'ANCONA, "Aristotle and Aristotelianism", in *Encyclopaedia of Islam, Three* (Leiden-Boston 2008-1), 153-168; D. GUTAS, *op. cit.* (n. 17).

l'Antiquité tardive. À sa suite se manifesta une nouvelle orientation, et dans le domaine de la transmission de textes, et dans la philosophie, elle-même. Voilà deux aspects qui furent vivement discutés au cours de nos *Entretiens* et que l'on retrouvera dans les actes présentés ici.

Il n'est pas facile de résumer en quelques phrases les résultats de longues conférences très spécialisées qui ont donné lieu à des discussions captivantes. On peut regrouper plusieurs interventions sous le thème du mouvement de traduction des textes grecs en syriaque, puis en arabe.

À partir du VIII<sup>e</sup> siècle à Bagdad et pendant plusieurs générations, sans dépendance servile, les Arabes ont recherché, sélectionné et aussi éliminé les textes qui étaient disponibles en fonction d'un projet scientifique d'ensemble qui allait conduire au renouvellement et au développement des disciplines les plus importantes (mathématiques, astronomie, médecine, et bien d'autres). Ce sont d'abord des textes scientifiques (Galien, Euclide, Ptolémée), qui furent recherchés et traduits à partir du grec ou plus souvent du syriaque, puis les écrits logiques d'Aristote, sa *Métaphysique* et le reste du corpus.

**Henri Hugonnard-Roche**, spécialiste de la littérature syriaque et tout spécialement de l'histoire de la logique aristotélicienne, présente un survol richement documenté du mouvement de traduction chez les intellectuels syriaques occidentaux monophysites et orientaux nestoriens. On ne peut en effet parler du vaste mouvement de traduction arabe sans rappeler que les personnages clés en furent au point de départ des traducteurs chrétiens de langue syriaque connaissant le grec et l'arabe, comme Ḥunayn ibn Isḥāq et les membres de sa famille, qui n'hésitèrent pas à aller chercher des manuscrits en Mésopotamie du Nord, dans toute la Syrie, en Palestine, puis à Alexandrie et à Damas. Leur riche production, dont une partie seulement a été transmise, nous est connue par les bio-bibliographes arabes. Leur méthode de traduction, progressivement affinée en fonction des exigences de leurs commanditaires, fut élaborée



à l'époque des grandes querelles christologiques (issues des débats du Concile de Chalcédoine en 451). C'est dans ce contexte que des textes théologiques majeurs (Grégoire de Nazianze, Pseudo-Denys), mais aussi des traités de philosophie populaire (Thémistius et Pseudo-Plutarque) ou de prédication chrétienne (Basile de Césarée ou Jean Chrysostome) furent traduits en syriaque. Par la suite, dans la partie occidentale du monde syriaque, des textes de l'*Organon* d'Aristote, furent mis à contribution pour la formation des théologiens de langue syriaque et de nombreux traités de Galien furent également traduits, notamment par Sergios de Reš'ainā. En parallèle à la tradition grecque tardive encore vivante, notamment à Alexandrie, se développa ainsi en syriaque un mouvement d'étude dont les œuvres furent souvent encore connues et utilisées par les traducteurs et lettrés de l'époque abbasside.

La contribution de **Daniel De Smet** porte sur la connaissance indirecte que le monde arabe a eue de Platon ou de Pythagore. Contrairement au corpus des écrits d'Aristote et de ses commentateurs, il semble que les dialogues de Platon n'aient pas été directement transmis en arabe et que la connaissance qu'on avait du philosophe et les nombreuses citations, parfois littérales, qu'on rencontre soient dues à des sources grecques intermédiaires qui, elles, avaient été traduites. Un inventaire des citations plus ou moins littérales transmises dans des écrits appartenant à des genres et à des disciplines très divers, confirment la "voie diffuse" de la transmission arabe de Platon. Les sommaires de Galien et la littérature médicale semblent y avoir joué un rôle primordial, ainsi que des doxographies, des florilèges et des dossiers thématiques regroupant des citations d'auteurs antiques les plus divers.

Si le témoignage de ces traductions se révèle irremplaçable dans tous les cas où le texte grec est aujourd'hui perdu, il revêt également une grande importance dans les cas où le texte grec est conservé. En effet, le plus souvent élaborées à partir d'un modèle grec (ou syriaco-grec) antérieur de plusieurs siècles au plus ancien manuscrit grec conservé, ces traductions arabes

nous permettent de remonter à un état du texte grec beaucoup plus ancien que celui de nos manuscrits médiévaux. Ceci est particulièrement vrai pour l'œuvre de Galien qui possède une tradition occidentale relativement récente (il est rare que nous possédions un manuscrit antérieur au XII<sup>e</sup> siècle). Ce cas exemplaire de préservation des textes constitue le thème de la contribution de **Véronique Boudon-Millot**, qui aborde dans ce cadre les problèmes d'ecdotique liés à l'utilisation des versions orientales.

Même pour des textes bien édités en grec comme la *Rhétique* d'Aristote, on s'étonne parfois que des leçons manifestement authentiques attestées par l'arabe ne soient pas prises en compte pour la correction de passages détériorés. Ce défaut d'attention porté à la tradition arabe s'explique principalement par la rareté des éditions traduites et commentées des versions arabes des textes philosophiques. Des collaborations scientifiques entre hellénistes et orientalistes devront se développer pour que soit mieux exploité ce témoignage des versions arabes ou autres.

Mais l'apport du monde arabe à notre connaissance de la science et de la philosophie antiques ne se limite pas à la préservation d'ouvrages disparus en grec. Grâce aux doctrines, aux savoirs, aux méthodes et aux schémas de pensée reçus à travers ce patrimoine, des savants arabes ont développé, et cela dès le IX<sup>e</sup> siècle de notre ère, une philosophie et une science originales qui allaient profondément marquer l'histoire culturelle du monde arabo-islamique, mais aussi, à travers les traductions hébraïques et latines, toute la civilisation occidentale jusqu'aux temps modernes.

Le cas de la *Théologie* dite d'Aristote et du *Liber de causis* qui, à l'origine, lui était structurellement rattaché, est à cet égard exemplaire, dans la mesure où toute une métaphysique, constituée principalement par des emprunts textuels aux trois dernières *Ennéades* de Plotin et aux *Éléments de théologie* de Proclus, a été systématisée dans un cadre monothéiste et créationniste propre à l'Islam. C'est un domaine de recherche



qui a fait l'objet depuis une vingtaine d'années d'avancées capitales et **Cristina D'Ancona**, qui est l'une des personnes qui ont le plus contribué à l'étude de ces difficiles documents, communique ici les conclusions de ses plus récentes recherches. À travers l'examen du "Prologue" — c'est-à-dire une introduction de l'ouvrage qui n'a aucune correspondance chez Plotin — on peut montrer que la disposition actuelle de la *Théologie* n'est due ni au hasard ni à une recomposition maladroite. Il s'agit plutôt d'une tentative de redistribuer le contenu des trois ennéades consacrées par Porphyre respectivement à l'âme, à l'Intellect et à l'Un selon un plan descendant, qui va de la Cause Première à l'Intellect et ensuite à l'âme humaine et à son destin. Ce modèle, inspiré par les *Éléments de théologie* de Proclus, est à la fois présenté dans le Prologue de la *Théologie d'Aristote* et réalisé, bien plus parfaitement que dans la *Théologie* elle-même, dans le *Liber de causis*.

Les quatre autres interventions concernent moins la conservation des textes grecs, que le développement des concepts et des problématiques reçus de la pensée antique dans le cadre du monde islamique.

La contribution de **Heidrun Eichner** porte sur la tradition aristotélicienne. Afin de montrer comment Aristote a été compris et interprété par les auteurs arabes, elle a choisi un passage célèbre qui figure au tout début du *De interpretatione*. Dans ce passage, Aristote explique que les expressions linguistiques, c'est-à-dire les mots que nous utilisons, seraient des signes qui indiqueraient ce qui est imprimé ou représenté dans nos âmes (*pathēmata tēs psychēs*) et que les impressions de l'âme seraient de leur côté des images des choses réelles (*pragmata*). De plus, il ajoute que les expressions linguistiques diffèrent selon les différentes langues utilisées dans le monde, tandis que les impressions de l'âme et les choses réelles seraient les mêmes pour tous les hommes. Ce passage a fait l'objet de beaucoup d'interprétations dans le monde islamique. Heidrun Eichner en a présenté plusieurs exemples, notamment les interprétations d'al-Fārābī, d'Avicenne, d'Averroès et celle d'un éminent penseur mystique

musulman, à savoir Ibn al-‘Arabī. On peut résumer son intervention en trois points principaux: (1) La tradition philosophique et herméneutique arabe a été extrêmement riche et variée. (2) Les voies de l’interprétation ont été influencées par le fait que les interprètes travaillaient sur une version arabe du texte aristotélicien, ce qui conditionnait leur manière de concevoir et de développer les questions abordées dans le texte. (3) La question de la représentation des choses réelles dans les actes mentaux et dans les expressions linguistiques a soulevé de l’intérêt même chez les mystiques musulmans, ce qui conduit à se demander s’il ne faut pas inclure au moins certaines parties des réflexions des mystiques dans l’histoire de la philosophie arabe.

L’exposé de **Peter Adamson** est intitulé “The Last Philosophers of Late Antiquity in the Arabic Tradition”. Il donne tout d’abord quelques informations sur les traductions arabes des ouvrages des derniers philosophes néoplatoniciens de l’Antiquité, à savoir ceux d’Athènes et d’Alexandrie. La partie principale de son exposé est cependant consacrée à l’influence philosophique que ces penseurs ont exercée sur les auteurs arabes du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècles, et cela à partir de deux exemples: les discussions sur le statut de la logique (fait-elle partie de la philosophie ou est-elle un instrument de la philosophie?) et les discussions sur l’éternité ou bien la temporalité du monde. Sur la question décisive de l’éternité du monde, les philosophes arabes étaient confrontés à des doctrines issues du néoplatonisme tardif qui heurtaient leurs convictions religieuses. Ils furent aidés par les réinterprétations chrétiennes de philosophes comme Jean Philopon qui avaient auparavant abordé ces questions dans un sens monothéiste et créationniste. À nouveau, l’exposé aborde beaucoup de points susceptibles de renouveler la réflexion, mais on peut en résumer les deux thèses principales: (1) D’une part, M. Adamson signale une grande continuité entre les discussions de l’Antiquité tardive et celles menées dans le monde islamique. (2) D’autre part, il montre que les penseurs arabes ont développé de nouvelles lignes d’argumentation parce qu’ils ont subi l’influence de nouvelles sciences propres

au monde islamique. Dans le cas de la logique, il s'agissait de l'influence de la grammaire arabe, dans le cas des discussions sur l'éternité du monde de l'influence de la théologie islamique.

L'exposé d'**Eva Orthmann** a enrichi notre colloque d'un aspect complémentaire. Son intervention ne porte pas sur la philosophie gréco-romaine, mais sur un thème qui se situe à la croisée de la philosophie et des sciences. Plus exactement, elle retrace l'histoire des modèles cosmologiques d'Aristote et surtout de Ptolémée au cours des premiers siècles de l'ère islamique. Comme elle a pu le montrer, le modèle de Ptolémée a été largement répandu dans le monde islamique. Nous le retrouvons, avec quelques modifications, chez beaucoup d'auteurs: des philosophes, des astronomes, des cosmographes ainsi que des auteurs que l'on pourrait plutôt considérer comme des savants religieux. On peut donc conclure que presque tous les savants musulmans, à quelques exceptions près, étaient disposés à accepter ce modèle. On respectait ainsi les résultats des observations et des calculs scientifiques sans contredire les données du Coran. C'est donc dans le cadre des représentations antiques reçues d'Aristote ou de Ptolémée que les Arabes développèrent leur cosmologie en agençant, de diverses manières et sous l'influence de nouvelles considérations astronomiques, astrologiques, philosophiques ou religieuses, parfois empruntées à la Perse ou à l'Inde, un ensemble de sphères concentriques regroupant les quatre éléments du monde sublunaire, les planètes, la sphère des fixes et du zodiaque et divers "intellects" moins matériels, avec parfois une place réservée au trône et au marche-pied divins du Coran. Là encore, ces vues cosmologiques étaient destinées à influencer les doctrines de l'Occident médiéval.

La contribution d'**Ulrich Rudolph** ne porte pas sur une école ou sur un cas particulier, mais sur une question plus générale. Le but de son intervention est d'étudier la façon dont les penseurs arabes ont conçu la philosophie et les sciences grecques et leur développement dans l'histoire ainsi que la conception qu'ils se faisaient de leur propre rôle dans cette his-



toire. Bien qu'ils n'aient eu qu'une représentation sommaire de l'histoire ancienne des civilisations méditerranéennes (conçues comme des "empires" successifs) et qu'ils n'aient pas disposé d'une connaissance précise des institutions ou des réalités grecques ou romaines, les philosophes arabes étaient conscients que toute une partie de ce vaste patrimoine littéraire était indispensable pour la constitution des différentes disciplines de la science arabe. Tout en reconnaissant l'apport des autres peuples (Inde, Perse), ils réservaient aux Grecs une position privilégiée dans le développement de la science et tentaient de se présenter comme leurs successeurs fidèles. Ils se représentaient la philosophie comme un développement progressif du savoir, culminant avec Aristote, dont la méthode syllogistique et la théorie de la science pouvaient servir de modèle au développement d'une science arabe, ou bien comme une sagesse intemporelle partagée par des philosophes comme Pythagore, Platon, Empédocle, mais aussi Zoroastre. On constate que les auteurs arabes ont décrit l'histoire des sciences d'une manière très ouverte et aussi très rationnelle. Car selon eux, toute l'humanité a participé à cette histoire et a ainsi développé les données et les éléments de sa culture. Ce processus a commencé il y a longtemps, et il s'est déroulé dans un vaste espace géographique. Y participaient toutes les régions depuis les Indes à l'est jusqu'à l'Andalousie à l'ouest. En même temps, le processus est bien structuré, car il est évident qu'il est dominé par deux nations qui ont contribué beaucoup plus que les autres à l'évolution de la philosophie et des sciences: (1) les Grecs qui ont perfectionné le savoir humain, ce qui fait que dans tous les domaines c'est un auteur grec qui est devenu le savant-modèle: Galien en tant que médecin, Ptolémée en tant qu'astronome et surtout Aristote en tant que philosophe, voire en tant que savant absolu; (2) et les Arabes qui sont les seuls à comprendre tout l'héritage grec et à suivre ce chemin afin de connaître la vérité et trouver le bonheur auquel les êtres humains sont destinés.

Richard GOULET et Ulrich RUDOLPH