

# Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor(en): **Genequand, Charles**

Objektyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **67 (2013)**

Heft 4: **Biography Afield in Asia and Europe**

PDF erstellt am: **22.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

RUDOLPH, Ulrich (herausgegeben von, unter Mitarbeit von Renate WÜRSCH): *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1, 8.–10. Jahrhundert. Basel: Schwabe Verlag, 2012 (Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg). ISBN 978-3-7965-2632-9.

Les ouvrages consacrés à la tradition philosophique de langue arabe durant la période correspondant à notre moyen âge sont relativement nombreux. C'est peu dire que la qualité en est variable. Cela fera bientôt un demi-siècle que parut la première édition de l'*Histoire de la philosophie islamique* d'Henri Corbin (Paris 1964). La plus grande partie en est consacrée à la théosophie chiite, duodécimaine et ismaélienne, qui constituait le champ de recherches propre de l'auteur, ainsi qu'au soufisme et à divers courants ésotériques, en particulier l'illuminisme (*iṣrāq*) issu de Suhrawardī. Un corollaire de cette approche est l'interprétation mystique imposée de manière arbitraire sur certains auteurs, en particulier Avicenne. Sur 380 pages, 80 environ portent sur les philosophes (*falāsifa*) proprement dits. Une deuxième édition, parue en 1974, complétée par deux chapitres prétendant traiter de la période s'étendant "de la mort d'Averroès jusqu'à nos jours", aggravait encore ces défauts. L'effet désastreux de cette idiosyncrasie n'est pas encore dissipé aujourd'hui. La publication récente de Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?* (Paris 2011), présente sous cette même étiquette de "philosophie islamique" un amalgame de philosophie, de mystique, de théologie et d'ésotérisme qui n'a en fait jamais existé. La contagion s'est même étendue au monde anglo-saxon par l'intermédiaire de Seyyed Hossein Nasr, co-éditeur avec Oliver Leaman d'un collectif, *History of Islamic Philosophy* (2 vol. Londres et New York 1996), qui suit le même paradigme. À l'inverse, certains chercheurs ont voulu restreindre la notion de philosophie à la tradition gréco-arabe se réclamant expressément des grands penseurs de l'antiquité. Parmi les publications récentes échappant à ces divers défauts, une mention particulière est due à l'excellente *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, également un collectif, édité par Cristina D'Ancona (2 vol. Turin 2005).

Toutes ces questions de définition du périmètre et de méthodologie, en relation avec l'histoire de la recherche, sont discutées par U. Rudolph dans son introduction (p. XIII–XXXVI). On remarquera que le titre ("philosophie *dans* le monde islamique") reprend la solution de C. D'Ancona ("nell'Islam") pour éviter l'expression de "philosophie islamique" qui suggère à tort que la tradition

dont il s'agit consiste en une philosophie religieuse. La tournure de "philosophie arabe" parfois utilisée exclut indûment les œuvres écrites dans d'autres langues. Du point de vue de la chronologie, ce qui distingue la nouvelle entreprise est qu'elle se propose d'inclure non seulement la période post-avicennienne (vol. 3), mais aussi les XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles (vol. 4), qui n'étaient couverts que de manière assez sporadique par Leaman-Nasr et d'autres. C'est dire que le présent ouvrage est particulièrement bienvenu. L'éditeur a opté pour une définition large de la philosophie, incluant des auteurs généralement rangés plutôt dans la catégorie de l'*adab*, ce qui se justifie du point de vue des thèmes traités, mais excluant la théologie islamique (le *kalām*). Cette décision, que Rudolph s'attache à justifier dans l'introduction, ne manque pas de surprendre. Certes les deux courants se sont développés au début de manière relativement autonome; néanmoins les points de contact, se manifestant souvent par le souci de se démarquer de l'autre sans le mentionner nommément, ne manquent pas. La question des rapports d'al-Kindī avec le mu'tazilisme a fait l'objet de longs débats qui sont loin d'être clos, et Rudolph lui-même a cherché à montrer l'impact du *kalām* sur certains aspects de l'œuvre d'al-Fārābī. La question deviendra encore plus pressante dans le prochain volume du présent ouvrage avec Avicenne; et comment traiter avec une telle exclusive un Faḥr al-Dīn Rāzī, par exemple, qui est autant *faylasūf* que *mutakallim*, et chez qui la théorie atomiste, à l'égard de laquelle sa position a varié, joue un rôle central?

Problématique dans ce premier volume, la décision deviendra insoutenable dans les suivants. La même remarque vaut pour beaucoup d'éléments du soufisme qui seront de plus en plus intégrés à la philosophie par les auteurs tardifs. Les raisons alléguées par Rudolph (p. XXX–XXXI) ne convainquent pas. Particulièrement faible est l'argument selon lequel les théologiens, à la différence des philosophes, ont recours à des preuves scripturaires: en effet, c'est aussi le cas chez les philosophes. Inversement, l'atomisme caractéristique du *kalām* n'a aucun rapport avec la révélation. C'est à vrai dire un des présupposés contestables qui semblent sous-tendre la démarche du présent volume que cette volonté d'opérer une séparation radicale entre la tradition philosophique et le cadre religieux dans lequel elle s'insère. On retrouve cette attitude dans des considérations de Gutas (p. 78–79) opposant la *falsafa* à la dernière phase de la philosophie grecque en ce que la première aurait opéré une séparation absolue, à l'avantage de la philosophie, entre les deux disciplines. Une telle remarque pourrait à la rigueur, avec des réserves, s'appliquer à al-Fārābī; sous la forme absolue que lui donne Gutas elle est tout simplement inepte.

Le premier chapitre (U. Rudolph) brosse le tableau des écoles philosophiques à la fin de l'antiquité, Athènes et Alexandrie, et résume l'histoire de la réception de l'héritage grec par les chrétiens syriaques et les Arabes, en remettant à la place qui leur revient, modeste, les hypothèses ayant occupé au cours des dernières décennies un espace disproportionné dans la recherche, à savoir la thèse déjà ancienne de Meyerhof "d'Alexandrie à Bagdad", critiquée dans de nombreuses publications, ainsi que l'hypothèse "harranienne", présupposant l'existence dans la ville de Ḥarrān d'une école philosophique platonicienne fondée par Simplicius lors de son voyage en Mésopotamie, et qui continue à être avancée comme une certitude par un nombre décroissant de chercheurs.

Le deuxième chapitre (Hans Daiber) traite des auteurs syriaques du début de la période islamique. A vrai dire, on ne voit pas très clairement quelle conception a présidé à sa rédaction. Il porte sur un choix qui paraît assez arbitraire de quelques auteurs dont la contribution au débat philosophique est souvent mineure, et l'on n'y trouve pas les renseignements que l'on attendrait sur les traductions syriaques de textes philosophiques.

Le chapitre suivant, consacré aux traductions arabes (Dimitri Gutas), est encore plus décevant. Il consiste essentiellement en une bibliographie des traductions, mais les ouvrages les plus problématiques et les plus influents, tels la *Théologie d'Aristote* ou le *Livre du Bien pur*, n'y sont pas examinés en détail. L'auteur a préféré débiter une fois de plus sa théorie controuvée sur la prétendue "culture de la traduction" des Sassanides et le rôle de modèle qu'elle aurait joué pour les Abbassides. Cette vision, qui rappelle fâcheusement celle du XIX<sup>ème</sup> siècle sur le caractère iranien de la dynastie abbasside, ne repose sur aucun élément concret, comme Gutas lui-même, de manière assez cocasse, est contraint de l'admettre (p. 70).<sup>1</sup> Il réitère également un autre de ses thèmes favoris, celui qui veut faire de *Bayt al-Ḥikma* un dépôt d'archives sassanides.<sup>2</sup> Il est pour le moins fâcheux que des spéculations reposant sur des bases aussi fragiles soient présentées, dans un ouvrage de référence, comme des faits avérés. Gutas passe sous

1 On se référera à ce propos au jugement récent d'un historien, J. Lassner, *Jews, Christians and the Abode of Islam*, University of Chicago Press 2012, p. 265–270.

2 L'extraordinaire mélange d'ignorance et d'incompréhension des textes les plus explicites qui est à la base de la théorie de Gutas a bien été mise en lumière par Marco Di Branco, "Un'istituzione sasanide? Il Bayt al-ḥikma e il movimento di traduzione", *Studia graeco-arabica* 2, 2012, p. 255–263, disponible en ligne (visité le 21.10.2013): <[http://www.greekintoarabic.eu/uploads/media/DiBranco\\_SGA\\_II.pdf](http://www.greekintoarabic.eu/uploads/media/DiBranco_SGA_II.pdf)>.

silence, de surcroît, l'ouvrage de George Saliba<sup>3</sup> qui présente une thèse entièrement différente, plus sociologique, sur les facteurs ayant déclenché et propulsé le mouvement des traductions. Pour s'orienter sur les traductions syriaques et arabes, les chercheurs auront grand avantage à se reporter aux chapitres correspondants, bien plus satisfaisants, de l'ouvrage cité plus haut de C. D'Ancona. Il y a du reste entre ces trois premiers chapitres un certain nombre de chevauchements et de répétitions.

L'on arrive ainsi à al-Kindī, le premier des grands philosophes arabes et l'un des deux (avec al-Fārābī) à être discutés dans ce premier volume. Ce chapitre est dû à Gerhard Endress et Peter Adamson et répond en tous points à ce que l'on pouvait attendre. Le plan, qui se retrouve avec quelques variations dans les autres chapitres, en est le suivant: littérature primaire (essentiellement les éditions et témoignages arabes); vie et influence; les œuvres, comprenant une brève analyse des ouvrages ayant survécu; doctrine; bibliographie secondaire. Le traitement séparé des œuvres en elles-mêmes et de la doctrine selon les divisions traditionnelles de la philosophie, logique, métaphysique, éthique, etc., est particulièrement bienvenu du fait que les ouvrages d'al-Kindī, et plus encore ceux d'al-Fārābī, ne se laissent souvent pas ranger aisément dans l'une de ces catégories à l'exclusion des autres. Les titres des travaux cités sont numérotés, ce qui permet de raccourcir les références. Le parti pris d'éviter les notes en bas de page fait que le texte est littéralement truffé de parenthèses, ce qui en rend la lecture parfois assez rébarbative. Ce sont là vraisemblablement des pratiques imposées par le cadre du *Grundriss* dans lequel paraît cet ouvrage et dont les éditeurs ne sont pas responsables.

Le chapitre suivant réunit sous la rubrique un peu surprenante de "Tradition d'al-Kindī" des auteurs traditionnellement, quoique un peu abusivement, considérés comme constituant l'"école" d'al-Kindī: al-Sarāḥsī, Abū Zayd al-Balḥī (H. H. Biesterfeldt), et des littérateurs plus tardifs: al-ʿĀmirī (E. Wakelnig), al-Tawḥīdī, al-Siġistānī, Miskawayh (G. Endress) qui n'ont parfois pas grand-chose à voir avec lui. Un Miskawayh, par exemple, est fortement influencé par al-Fārābī. L'important est que se trouvent ainsi intégrés à l'histoire de la philosophie des auteurs qui ont puissamment contribué à sa diffusion même s'ils ne sont pas eux-mêmes des penseurs originaux.

3 *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, MIT Press, Cambridge, Mass. and London, 2012; en particulier les trois premiers chapitres.

L'œuvre philosophique d'Abū Bakr al-Rāzī est présentée par Hans Daiber. Contre l'interprétation épicurienne de Goodman et la mise en exergue par Sarah Stroumsa du côté irréligieux du médecin philosophe, il fait bien ressortir tout ce qui le rattache, dans sa morale, à la tradition aristotélicienne et néoplatonicienne. Un chapitre est consacré aux aristotéliens de Bagdad (G. Endress et C. Ferrari pour Ibn al-Ṭayyib), un groupe relativement homogène proche d'al-Fārābī. U. Rudolph s'est chargé de présenter ce dernier dans ce qui constitue naturellement le chapitre le plus substantiel du volume. L'œuvre d'al-Fārābī est multiforme, elle touche à tous les domaines de la philosophie en bousculant bien souvent les démarcations traditionnelles. Certains aspects sont encore très insuffisamment étudiés, d'autres font l'objet d'âpres désaccords. Au vu de cet état de fait, il eût peut-être été plus sage de répartir la matière entre plusieurs spécialistes, personne ne dominant parfaitement l'ensemble du dossier. La solution retenue assure une plus grande cohérence à ce chapitre, et Rudolph s'en tire avec distinction. L'un des textes essentiels d'al-Fārābī, peut-être le plus original, est le *Kitāb al-Ḥurūf* dans lequel se trouvent des réflexions sur les rapports entre la pensée et le langage aussi bien qu'entre la philosophie et la religion. Dans de nombreux détails aussi bien que dans sa structure d'ensemble, l'ouvrage est extrêmement problématique, et la recherche en est encore à ses débuts. De nombreux chercheurs y travaillent. Un autre champ où les opinions contraires se sont affrontées est celui des "sommés" politico-cosmologiques (*al-Madīna al-Fāḍila* et *al-Siyāsa al-Madaniyya*). Sans être un partisan des interprétations straussiennes qui en ont été proposées, il faut néanmoins retenir qu'elles ont été défendues entre autres par Muhsin Mahdi, l'un de ceux qui ont le plus fait pour la redécouverte d'al-Fārābī, et mériteraient au moins d'être mentionnées, fût-ce pour être critiquées, ce qui n'est pas vraiment le cas; il n'y est fait allusion que de manière oblique. La tendance, déjà signalée plus haut à propos des traductions, à *ignorer* les positions qui ne sont pas partagées par les contributeurs est contestable dans un ouvrage de cette nature. D'une manière générale, il me semble que Rudolph a tendance à exagérer les divergences doctrinales entre les différents traités, lesquelles ne sont bien souvent que des différences d'accent. On relève aussi dans la bibliographie des lacunes surprenantes, par exemple l'article de Maroun Aouad, "La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍwān et la *Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*" (*ASP* VII, 1997, p. 163–245 et VIII, 1998, p. 131–160), fondamental pour la reconstitution du texte arabe de la *Rhétorique*.

Le neuvième et dernier chapitre réunit un ensemble assez disparate sous le titre peu adéquat de “Diffusion (*Verbreitung*) de la pensée philosophique”. Il traite d’abord des gnomologies (D. Gutas) dont la place qui leur est accordée est disproportionnée en regard de la minceur de leur contenu philosophique. Le traitement qui leur est réservé est d’ailleurs purement philologique et l’on y retrouve l’obsession iranienne de l’auteur qui veut attribuer à une hypothétique littérature sassanide tout ce qui n’est pas traduit directement de textes grecs connus. Il ne s’agit pas de nier qu’une tradition iranienne de sagesse de cour ait pu exister (plutôt indienne au demeurant, mais véhiculée par des traductions en moyen perse à l’instar de *Kalīla et Dimna*), mais de souligner que ce que nous croyons en posséder n’est qu’une élaboration tardive datant de la période islamique et liée au courant de la *šū‘ūbiyya*. Il ne faudrait pas oublier non plus que même si certains thèmes pouvaient être identifiés dans des ouvrages appartenant sûrement à l’époque préislamique, leur caractère iranien n’en serait pas avéré pour autant étant donné l’importance de la culture grecque dans l’empire sassanide. En l’absence de témoignages plus décisifs que ceux dont nous disposons actuellement, l’existence d’une littérature sassanide comme source de la philosophie politique arabe doit être rangée, pour reprendre une formule de Gutas, parmi les “fantasmes de romantiques enthousiastes” portés à expliquer *obscurum per obscurius*.

On trouve encore dans le même chapitre l’excellente contribution de Daniel De Smet sur le système cosmologique et théologique des ismaéliens.

En dépit des sérieux défauts qui affectent certaines contributions, il ne fait pas de doute que le présent ouvrage constituera désormais une référence capitale pour tous ceux qui travaillent dans ce domaine. C’est avec impatience que l’on attend la parution des prochains volumes.

Charles Genequand