

ET LES ARABES DANS L'HISTOIRE? REFLEXIONS SUR LE PROBLEME DES TRADUCTIONS

Problemas de tradução, problemas de relações entre culturas, problemas de articulação entre sociedade — cultura — linguagem: temário actual, exigindo reflexão crítica e tipos diversos de investigação.

Ces réflexions portent sur les deux grands mouvements de traductions qui ont permis au monde musulman de découvrir la pensée grecque et de la transmettre à l'Europe. On pourrait s'étonner de trouver ce genre de réflexions à propos de recherches en syntaxe et en sociolinguistique, mais dans la mesure où la traduction implique une réflexion sur les relations entre langues d'une part et entre langue et culture d'autre part, le problème de l'apport hellénique et oriental au monde arabo-musulman semblait pouvoir trouver ici sa place.

Il n'est plus nécessaire à l'heure actuelle de prouver que la Grèce est à l'origine de la spéculation scientifique et philosophique dans le monde arabe et musulman. Ce qui choque cependant, c'est la manière et le langage dans lesquels le problème a été traité, en particulier au XIX^e siècle, par certains esprits scientifiques et éclairés. Ainsi, si l'on admet facilement qu'"l'armature de la pensée scientifique des Arabes est entièrement grecque" (Montgomery Watt, 1972, p. 153-154), même s'il est difficile d'établir "jusqu'à quel point les Arabes furent le simple véhicule de ce que les Grecs avaient découvert, et jusqu'à quel point leur apport fut original" (*idem*, p. 153); si l'on admet par ailleurs que "les Arabes ne firent qu'adopter l'ensemble de l'encyclopédie grecque telle que le monde entier l'avait acceptée vers le VII^e et le VIII^e siècles" (Renan, 1852, Avertissement, II, III), ce qu'on a du mal à comprendre, c'est que des gens "étrangers à la science et à la philosophie", utilisant "un système grammatical [qui] sent évidemment l'enfance de l'esprit humain" et une langue qui a conservé "plus clairement qu'aucune autre, le souvenir d'un de ces langages que l'homme dut parler au premier éveil de sa conscience" (Renan, 1885, p. 24), aient pu réussir à faire que "le développement intellectuel représenté par les savants arabes [fût] jusqu'à la fin du XII^e siècle supérieur à celui du monde chrétien" (Renan, *idem*, Avertissement). On peut enfin admettre que la philosophie fut "écrite en arabe, voilà tout" (*idem*). On se demande toutefois comment une langue à caractère "physique et sensuel" (*idem*), une langue "qui était très pauvre en termes de civilisation" (Pellat, 1950, p. 4) a pu servir à transmettre les trésors de la pensée grecque et orientale. Le véritable problème qui se pose à nous c'est celui de savoir d'une part quelle fut l'originalité de l'Islam devant l'apport hellénique et d'autre part l'effort de la langue arabe pour intégrer un apport massif qui lui est étranger.

S'agissant du problème de l'influence grecque sur la pensée musulmane, on a souvent

parlé de "traduction". Il convient de nuancer quelque peu ce terme car il semble qu'il y ait eu beaucoup plus que de simples traductions. Déjà, aux VIII^e et IX^e siècles [...] de nombreux textes sur l'astronomie (et sur l'astrologie en tant que comportant une connaissance de l'astronomie) furent *traduits* en arabe du sanskrit, du pehlevi, du grec et du syriaque" (article de l'E. I sur l'astronomie, 'ilm al-Hay'a). En philosophie, Aristote fut l'autorité indiscutée mais "non seulement on vérifie [cet] usage très libre d'Aristote, mais on croit se servir de lui alors qu'on suit des ouvrages qui ne lui appartiennent que comme apocryphes, tels la *Theologia* et, plus tard, le *De causis*, qui sont des compilations effectuées, la première sur les *Enéades* IV - VI de Plotin, et le second sur les *Eléments de théologie* de Proclus, avec quelques additions, et dont la non authenticité a été récemment établie" (Quadri, p. 6). On sait par exemple qu'Al-Kindi (IX^e s.) fut chargé par Al-Ma'mun de "traduire" des ouvrages d'Aristote sur des textes grecs et syriaques, et qu'il était versé dans les sciences grecques. Mais "al-Kindi n'a jamais su le grec mais il retouchait les traductions" (Badawi, 1968, p. 26 - 32). Il suivit, paraît-il, scrupuleusement la doctrine d'Aristote qui donnait une très grande autorité à la logique, ce qui fit qu'on lui attribua quatre traités de philosophie qui ont été traduits en latin: *De intellectu*, *De somno et visione*, *Liber de quinque essentiis* et *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*. "Mais le dernier fut composé par un certain Muhammed, [élève d'al-Kindi], et l'authenticité du troisième est douteuse" (Quadri, p. 67). Par ailleurs, "Aristote n'est plus ainsi celui qui a offert des textes à des commentateurs plus ou moins avisés et doués d'esprit critique, mais il est le guide idéal d'un mouvement qui prend de lui ou des apocryphes qu'on lui attribue, l'envoi des divers problèmes qui furent des questions autour desquelles la spéculation postérieure se développa en grande partie, tout autant que la spéculation médiévale. [...] Il faut en effet avoir présent à l'esprit que ce n'est pas une oeuvre critique que celle des commentateurs d'Aristote Grecs ou Arabes, mais essentiellement une oeuvre constructive. Sinon par occasion, ils ne cherchaient pas à découvrir la vraie pensée d'Aristote, mais ils allaient à la découverte de la vérité elle-même, marchant sur les pas de ce guide merveilleux ou sur les traces qu'on lui attribuait. Plus nous approfondissons les écrits des Arabes, plus nous sentons que leur travail n'était pas une oeuvre d'exégèse, mais, par son but et ses résultats, une oeuvre qui représente une étape fondamentale et des plus concluantes sur le chemin paisible de la recherche philosophique" (Quadri, p. 7). C'est ainsi par exemple que "les Arabes réservaient le nom de philosophes à une classe particulière de ces chercheurs de la définition du réel; à ceux qui se disaient interprètes du Philosophe, c'est-à-dire d'Aristote, en dehors des Ulémas qui utilisent également la philosophie grecque à travers des traductions, et en dehors de ceux qui, médecins, naturalistes, mystiques ou historiens, apportaient leur contribution à la philosophie" (idem, p. 66). C'est dans ce cadre que les *Catégories*, les *Analytiques*, la *Métaphysique*, le *De coelo et mundo*, le *De Anima*, etc., "prirent un vêtement arabe". Bien plus, c'est un Aristote éclectique que les Arabes ont connu et, comme le dit R. Arnaldez (article falsafa, dans E. I.), il est "difficile de donner un sens précis à l'idée d'un héritage grec; la pensée grecque est loin d'être une". Or les Musulmans de langue arabe "avaient dû tout apprendre, depuis les doctrines présocratiques jusqu'aux oeuvres et aux commentaires de Proclus et de Jean Philopon. Ils sont donc partis de la connaissance acquise d'un tout de la pensée grecque, connaissance globale et abstraite qui se présentait à eux comme une culture en soi à laquelle manquait la dimension historique. Ce n'est pas

qu'ils aient ignoré qu'il y avait une histoire de la pensée, mais ils la connaissaient presque exclusivement par ce qu'en dit Aristote". En gros, ce que la falsafa a emprunté à la philosophie grecque, c'est "une forme commune, un schéma général du monde, une conception d'ensemble de l'esprit, de l'âme, de l'homme, de la connaissance humaine ... Dans le détail, et derrière cette uniformité de structure, chaque philosophe a fait son propre choix, et la première falsafa est beaucoup plus originale qu'on pourrait le croire quand on dit qu'elle n'est que le néoplatonisme arabe" (Arnaldez).

Les Musulmans eurent donc recours à Thémistius (IV^e siècle) pour qui la logique et la physique n'étaient que des auxiliaires de l'éthique et qui, dans un but pratique (rendre Aristote accessible), avait fait des "paraphrases où il rassemblait avec clarté et concision les idées du maître" (Arnaldez). A un autre commentateur d'Aristote, Jean Philopon, on prit l'idée que l'esprit scientifique, "dégagé de la métaphysique outrancièrè des néo-platoniciens d'Athènes, peut s'accommoder du dogme fondamental du monothéisme révélé" (*idem*). On peut dire que d'une manière générale la philosophie musulmane s'est définie et a créé son lexique dans une entreprise où se mêlaient "traductions, commentaires, réflexions personnelles et applications" (Arnaldez). C'est une des raisons pour lesquelles l'Islam sunnite orthodoxe n'a jamais vu la philosophie d'un bon oeil: elle fut "un foyer de réflexion sur l'héritage de la pensée grecque" et se caractérisa comme "quête d'un humanisme religieux, avec tout ce que l'humanisme implique de liberté d'esprit" (Arnaldez).

Comme Aristote, Platon connu une fortune appréciable chez les Arabo-musulmans qui l'avaient découvert d'après les différentes manières selon lesquelles ses oeuvres véritables et celles qui lui étaient attribuées à tort, étaient lues et étudiées dans les parties grecques de l'Empire romain avant la conquête arabe. "Aucune des oeuvres authentiques de Platon ne nous est parvenue dans une traduction arabe [...] par contre le nombre des oeuvres apocryphes attribuées à Platon est immense"⁽¹⁾ (Badawi, p. 77). On n'eut affaire et on ne s'intéressa comme objet d'étude qu'à des interprétations et à des commentaires des oeuvres de Platon: résumé du *Timée*, fragment de la paraphrase de la *République*, fragment du résumé des *Lois*, référence au résumé de *Parménide*, le tout rendu accessible par Hunayn b. Ishaq. "Des fragments du commentaire médical du *Timée* ont été recueillis chez les écrivains Arabes médecins. De nombreuses citations de Platon et références à son oeuvre atteignent le monde musulman à travers des traductions [...]. Al-Fārābī utilisa un commentaire de la *République* [qui représente la principale partie du commentaire d'Averroès, accessible dans une traduction en hébreu et dans une traduction latine du XVI^e siècle]. Un résumé du même genre des *Lois* fut utilisé par al-Fārābī dans son abrégé de l'ouvrage ... Al-Rāzī commenta le commentaire de Plutarque sur le *Timée* et, Yahia ibn 'Adī copia le commentaire de Plutarque ' ... (R. Walzer). On peut dire, en résumé, que les Arabes n'ont vu Platon qu'à travers ses interprètes néo-platoniciens (Plotin, Porphyre, Proclus, etc.). Le Platon auquel ils font référence est toujours le Platon de Plotin et de ses disciples. "Yahia ibn 'Adī avait dans sa bibliothèque le commentaire du *Sophiste* (perdu dans l'original grec) d'Olympiodore (VI^e s.) dans la traduction de Ishāq b. Hunayn (fils du grand traducteur); on mentionne un commentaire sur la *République* traduit par Hunayn et Yahia", etc. (Walzer). Bilan: "on n'a retrouvé jusqu'à présent aucun manuscrit de ces traductions arabes ou d'autres des dialogues de Platon". Juste des citations dont on

se demande s'il faut les attribuer à Platon ou à un auteur intermédiaire. Pour tout ce qui semble avoir été son oeuvre et même pour le Platon associé aux superstitions (magie, alchimie, astrologie) qui sont devenues partie intégrante de l'enseignement de la plupart des écoles néo-platoniciennes, "les Arabes, faisant un pas de plus, firent de Platon l'auteur d'ouvrages d'alchimie" ... C'est ainsi qu'on pense qu'un [autre] traité d'alchimie, le *Liber Platonis de XIII clavibus*, a été traduit de l'arabe en latin en 1301 (d'après Walzer).

On pourrait multiplier les exemples à perte de vue, un constat s'impose: il semble que par "traduction du grec en arabe" on ait entendu une activité beaucoup plus large et plus complexe que l'exercice qui eût consisté à transporter dans une langue les spéculations qui se trouvaient écrites et pratiquées dans l'autre. Peut-être convient-il d'être encore plus circonspect en ce qui concerne la spéculation philosophique. On sait en effet qu'il y eut en quelque sorte deux voies de pénétration: celle de la philosophie "naturelle", représentée par Pythagore, Thalès, Milet, etc., en gros par les Sabéens, les Egyptiens ...; et une philosophie qu'on pourrait appeler "politique", incarnée, elle, dans les figures de Socrate, de Platon, d'Aristote et de leurs commentateurs. Les Arabes ayant opté en quelque sorte pour Aristote se sont trouvés poussés vers une forme néo-platonicienne de philosophie, à la rencontre de Platon et d'Aristote, le second permettant une "lecture" du premier.

Il est évident que si l'on s'engage dans le débat sur l'influence de la Grèce sur les Arabo-musulmans, il devient difficile de faire la part des choses et l'on a vu à quel point le problème était "sensible". En fait, "il convient moins de parler d'influence que de pression de sélection exercée par le système culturel d'accueil sur des techniques, des modes, des conduites, des idées d'une civilisation momentanément plus avancée. La portée d'une influence dépend aussi de la capacité d'accueil et du mode d'utilisation de l'élément emprunté ... [et l'historien se doit de contribuer à] une connaissance positive des modes d'intégration et de survie des idées dans des systèmes culturels différents" (M. Arkoun). On s'aperçoit malheureusement que ce qui domine, c'est, très souvent, un "vocabulaire plus ou moins métaphysique" et que, "à des degrés divers, l'histoire des historiens n'est que la traduction idéologique du processus de construction nationale" (*idem*). Je laisse donc volontairement de côté⁽²⁾ l'aspect polémique et apologétique pour étudier dans les quelques pages qui suivent l'apport des non-Musulmans à la pensée musulmane.

Devant ce qu'il est convenu d'appeler "le mirage grec", les Arabes (Musulmans, Chrétiens et Judaisés) rivalisèrent de zèle pour traduire les monuments grecs reconnus et admirés comme supérieurs aux idées des Perses et à la philosophie indienne. "Les traducteurs du grec en syriaque furent d'abord des Syriens, donc de langue araméenne, nestoriens [...], à Edesse et Nisibe, puis à la célèbre école de Gondé-Shāpūr, en Iran, fondée au VI^e siècle de notre ère (peu avant la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529). C'est là que passèrent en syriaque Aristote et Galien. Au nord de l'Iraq, surtout au IX^e siècle, les Sabéens [...] de Harrān se distinguèrent dans les sciences. D'autres Chrétiens, jacobites (monophysites), dès le VI^e siècle, s'intéressèrent aux 'sages Grecs' ... Alexandrie eut aussi son école de traducteurs (généralement Chrétiens jacobites) du grec en syriaque, puis en arabe, notamment pour Plotin" (Quadri, p. 124). Au IX^e siècle, à Baghdad, il y eut une activité colossale entreprise par le "bayt al-Hikma" (Maison de la Sagesse) fondée en 832 par le calife al-Ma'mūn. Des émissaires partaient pour Byzance, à la recherche de

manuscrits grecs qui étaient alors traduits du grec en syriaque. Parmi les traducteurs de cette école on peut citer Qosta ibn Lūqā (mort en 912), Ibn Masawayh (857)S.. La plupart, tout en vivant à la cour du calife, gardaient leurs convictions. Poursuivis par la haine des Grecs, ils s'étaient expatriés pour échapper aux persécutions mais, malgré les dissidences qui les opposaient à Byzance, ils eurent facilement commerce avec la science grecque. "Ils possédèrent les seize traités de Galien, mis en forme par les Alexandrins" (Quadri-Vardet).

Il faut faire ici une place particulière à celui qui fut, sans conteste, le plus grand des traducteurs de cette époque: Hunayn ibn-Ishāq (809-873), chrétien⁽³⁾ arabe, qui fut l'animateur d'une importante école de traducteurs (parmi lesquels étaient son fils et son neveu). C'est grâce à son œuvre que le monde arabe a connu le gros de la science grecque (Hippocrate, Galien, etc.), et c'est également lui qui laissa une série de remarques sur les problèmes pratiques de la traduction, dans une épître (Risāla ilā 'Ali b. Yahia fi dhikr mā turgima min kutub Djā-linus ...) sur les traductions de Galien. Placé par le calife al-Ma'mūn et maintenu par ses successeurs à la tête d'un bureau officiel de traductions à Bagdad (832), il était chargé de choisir et de guider des collaborateurs capables de traduire en arabe, soit à partir de versions syriaques, soit sur le texte original des auteurs grecs qu'il leur désignait. Il manifesta, dit-on, une prédilection pour le syriaque aux dépens de l'arabe auquel il reprochait le manque de terminologie adéquate, en comparaison du syriaque, du grec ou du persan. Cependant, "dans leurs traductions, son école et lui évitaient le plus possible les simples transcriptions et ils participèrent ainsi à la création d'une terminologie arabe" (Quadri). Il avait de la peine à acquérir une bonne connaissance de la grammaire arabe (cf. article Hunayn, dans *E. I.*). Dans son épître, il explique qu'il ne commençait à traduire que sur le texte grec critique qu'il avait préalablement établi par collation des différents manuscrits disponibles, en donnant, en gloses marginales, les variantes les plus significatives. En plus de la critique des sources, "il fallait aussi réviser la langue et le style, trouver des équivalents arabes à la terminologie des Grecs, et adapter la syntaxe sémitique de l'arabe pour lui faire rendre les nuances du grec" (Quadri, p. 142). Les travaux entrepris passaient ainsi par trois étapes: interprétation pure et simple, critique et révision, transcription. D'après A. Jourdain, la transcription consistait à "transcrire l'ouvrage en arabe, non pas en le copiant fidèlement, mais en y faisant, soit sur le texte de l'auteur, soit à ses démonstrations, les corrections, modifications que le copiste ou plutôt l'éditeur jugeait convenables. C'est ainsi que parfois les traces de paganisme étaient éliminées des ouvrages anciens ... Étant au moins trilingue (grec, arabe et syriaque), Hunayn traduisait lui-même soit en syriaque pour les Chrétiens, soit en arabe pour ses patrons musulmans. Ses collaborateurs ne connaissant pas le grec aussi bien que lui firent des traductions en syriaque à partir des versions arabes qu'il avait réalisées, ou des traductions du syriaque en arabe à partir de versions dont il était l'auteur. Il arrivait que Hunayn n'avait pas la possibilité de comparer et de corriger les versions d'après les originaux grecs, il n'en était pas moins le signataire et le signataire unique des traductions ... Il reste donc à montrer "par une analyse de la langue et des erreurs qui peuvent provenir de l'ambiguïté des mots syriaques, si les versions arabes ont été faites par Hunayn directement sur le grec ou par quelqu'un d'autre d'après sa version syriaque ... [Or] presque toutes les traductions en syriaque sont aujourd'hui perdues ..." (article *E. I.*).

On sait, parce que cela est dit par les philosophes musulmans eux-mêmes, combien fut importante l'influence de la philosophie du maître incontestable: Aristote. Il faut cependant rappeler que les Musulmans n'ont pas accédé directement à l'œuvre d'Aristote et que souvent elle leur est parvenue à travers la réflexion du christianisme et en particulier des ordres monastiques d'Orient. Ce n'est donc pas la traduction seule qui a permis ce contact: elle y a contribué, aidé, jusqu'à tracer un chemin à sa pensée païenne dans l'esprit des rationalistes musulmans, dont la plupart se nommeront, sans plus, "péripatéticiens arabes" (Quadri, p. 11). "Ainsi donc, la *Theologia*, comme le *De Causis* ont concouru à la formation de la pensée arabe, mais davantage chez les philosophes péripatéticiens que dans les sectes théologiques. Combien, au contraire, est toujours vivante chez celles-ci, la présence de penseurs chrétiens" (*id.*): le pseudo-Aéropagite, dont les ouvrages étaient lus et universellement répandus et réputés, et dont Philopon et Saint Jean Damascène avaient estimé et proclamé la supériorité et le nom comme celui de la plus vénérable figure de la pensée chrétienne (d'après Quadri). En étudiant la littérature des grandes hérésies chrétiennes d'Orient, on s'aperçoit à quel point Nestoriens, Jacobites, etc. furent proches de l'Islam et en contact avec lui (certainement en tout cas, plus proches que la pensée orthodoxe de l'Eglise). C'est dans ces sectes que l'hellénisme était vivant, dans son esprit et dans sa culture. Or, bien des maîtres chrétiens furent les maîtres de nombreux théologiens et penseurs musulmans. Pour ne citer que cet exemple, al-Fārābī eut pour maître à Bagdad le médecin chrétien Yohanna b. Hailān; il eut pour condisciple le traducteur Abū Bishū Matta, chrétien également, et l'on dit qu'il eut beaucoup d'influence sur un autre traducteur, Yahia ibn 'Adī, le principal représentant de l'école des aristotéliens chrétiens de Bagdad. Or, tous ces maîtres appartenaient à des courants hétérodoxes et leurs argumentations, puisées chez les Grecs, durent avoir une importance très grande dans l'édification de certaines spéculations musulmanes. C'est donc à un hellénisme en quelque sorte christianisé que les Musulmans eurent d'abord accès. A titre d'exemple, on peut citer le débat sur la Trinité pour lequel les Chrétiens avaient dû recourir à la philosophie grecque et en particulier aux œuvres d'Aristote (la *Logique*, la *Didactique*, la *Métaphysique*; les notions de substance, d'accident, de genre, de différence, etc.). On fit donc des traductions rapides des ouvrages touchant à ces arguments dans un souci pratique évident et, si avec l'Islam il y eut un changement de religion, tout ce qui existait de polémiques resta vivant. Il en fut de même pour la *Physique* d'Aristote, les œuvres de Ptolémée ou de Galien. Les Musulmans poussèrent l'effort dans le même sens, n'hésitant pas à utiliser le savoir de leur mawālif et de leur dhimmī ("clients" et "protégés") qui n'étaient pas musulmans, jusqu'au moment où ils purent eux-mêmes repenser leurs sciences en leur donnant un nouveau sens et une nouvelle fonction. Al-Fārābī, par exemple, s'attache à une grammaire pouvant s'adapter à la langue, à une théologie dialecte (*Kalam*) et à une jurisprudence (*fiqh*), réduites au service d'une religion particulière. Il utilise les formes expliquées dans les *Topiques* et les *Sophistici elenchi*. Son métaphysicien est aussi un législateur (comme Platon l'a montré dans ses *Lois*); la *Rhétorique* et la *Poétique* apportent la meilleure méthode pour faire sentir la vérité aux non-philosophes en exerçant une action sur leur imagination. On sent dans l'œuvre philosophique d'al-Fārābī l'influence du programme de l'école de Baghdād, de même qu'on sent la forte impression que fit sur sa pensée l'interprétation par les derniers alexandrins de la philosophie grecque. On notera enfin l'influence

de Gondé-Shāpūr, “un des centres du syncrétisme oriental qui unit les recettes pratiques de l'Orientaux spéculations mystiques de l'ancien paganisme grec. Ce syncrétisme a également l'ambition d'unir, en un même faisceau, des disciplines aussi diverses que l'astrologie, l'alchimie et la médecine, au nom de la prépondérance reconnue au pseudo-Platon, dérivée du *Timée* ou du faux Démocrite d'Abdère ...” (J. C. Vardet, *E. I.*).

A ce stade de réflexion, un problème intéressant reste encore à élucider dont il a déjà été question au début: le problème de l'effort de la langue pour s'adapter à des besoins nouveaux. Il est, je pense, inutile de revenir sur les théories de Renan dont on sait l'inspiration et les enjeux idéologiques. Je ne l'ai cité que pour situer le problème qui est un problème réel et qui ne va pas sans évoquer des phénomènes similaires que connut la France du XVI^e siècle lorsque le français dut recevoir un apport considérable de racines grecques et latines⁽⁵⁾.

Ce qu'il est important de noter d'abord, c'est que l'effort pour adapter la langue arabe aux besoins de la science et de la philosophie ne semble pas avoir été accompli par les grammairiens ou les lexicographes. Au contraire, ceux-ci s'étaient enfermés dans un purisme farouche, refusant de prendre en compte autre chose que le Coran et la poésie. C'est que “l'organisation de l'empire islamique, qui est contemporaine des premiers balbutiements de la science arabe, s'effectua par paliers” (Pellat, 1950, p. 41). On commença par maintenir en place l'administration déjà existante (grecque ou persane), et ce ne fut que vers la fin du VII^e siècle qu'on commença à l'arabiser (non sans mal) en traduisant les pièces officielles. “En combinant la technique des savants et les emprunts aux langues administratives déjà peu ou prou passées dans l'usage, les traducteurs parvinrent à former un jargon administratif d'apparence bien arabe” (Pellat, *id.*). Cependant, malgré la réticence des lexicographes, il fallut sacrifier à la nécessité de disposer d'une terminologie islamique, le Coran contenant de nombreuses dispositions juridiques mais ne fournissant pas les termes dont se servaient les docteurs musulmans.

Si la grammaire est restée en quelque sorte étrangère à la panoplie des traducteurs, c'est probablement dans son objet même qu'il faut en chercher l'explication. En effet la grammaire arabe apparaît dès sa naissance comme un auxiliaire des sciences religieuses. Son objet: “un langage artistique utilisé dans la poésie et dans la prose coranique et est des dialectes” (Fleisch, *Traité*, p. VII). Il suffit de regarder les exemples des grammairiens pour se rendre compte:

- qu'on a affaire à une langue littéraire, de culture intellectuelle;
- que le grammairien, dans sa méthode et dans son objet, reste très proche des débats théologiques dont il utilise jusqu'à la terminologie (qiyās : analogie; furū' : formes dérivées; usūl : formes de base; igmā' : consensus, etc.). Si l'on fait un parallèle entre la méthode des grammairiens et celle des théologiens, on s'aperçoit d'une correspondance frappante.

Si l'on admet l'existence, dans le monde musulman des débuts de l'expansion, d'une koinè

bédouine et, avec l'expansion, d'une koinè citadine (cf. Cohen, Fück, etc.), on a du mal à imaginer que les traductions – souvent le fait de non-Arabes et de non-Musulmans – aient pu être écrites dans la langue de la poésie ou dans celle du Coran qui, on peut parfaitement s'en rendre compte, ont une syntaxe assez spéciale. On se rend alors compte que les grammairiens, tout en travaillant sur un corpus réel et en donnant de précieuses indications sur les anciens dialectes, sur les sciences des lectures du Coran etc., se sont enfermés dans une recherche de l'expression de la sagesse, de la justice, de l'harmonie divine, ainsi que la perfection (Coran) et de l'intelligence de l'œuvre divine. "On conçoit la dignité que prenaient les études grammaticales devenues sciences sacrées. Le zèle à les pratiquer était de la piété" (Fleisch, p. 2). En fait, à Basra (fief des "analogistes"), "la grammaire est devenue, comme le droit, un code d'obligations" (Fleisch). Le grammairien était un juge, ce qui entraînait le rejet de tout ce qui n'entrait pas dans l'organisation de la grammaire. On parle en grammaire, comme en droit, de *ğāyẓ* (licite), de *wāğib* (nécessaire), etc. C'est ce qui fait que la grammaire ne peut pas réellement nous renseigner sur "le langage quotidien et les dialectes parlés par les différentes classes de la société musulmane pendant cette période" (IX^e siècle). On peut deviner à quel point la situation linguistique était devenue complexe à la fin du VIII^e siècle par des remarques occasionnelles (d'Al-Ġāhiz par ex.): prononciation fautive, erreurs de langage, préciosité, maniérisme. On sait d'après la tradition qu'une des raisons qui ont présidé à la naissance de la grammaire a été le souci de protéger le texte du Coran des altérations ... Des tendances divergentes affectent bientôt même le langage écrit. "Les traducteurs et les savants qui rendirent accessibles au monde islamique le legs de la philosophie, de la médecine, des mathématiques et d'autres sciences grecques enrichirent considérablement le vocabulaire par l'appoint d'innombrables termes techniques. Mais ils étaient souvent Chrétiens ou Juifs et n'avaient ni formation arabe solide, ni aptitude pour la perfection littéraire ou le style châtié. C'est pourquoi leurs traductions d'une façon générale, présentent quelques caractéristiques de moyen (6) arabe" (Khalafallah, dans l'article 'Arabiyya, E. I.). Il faut d'ailleurs remonter aux conquêtes musulmanes pour mieux situer le problème.

Au moment de ces conquêtes, l'arabe devint, dans certaines régions (Syrie, Egypte) la langue "nationale". "En Syrie, des éléments arabes étaient déjà installés, la poésie arabe était bien accueillie à la cour ghassanide, et beaucoup d'habitants parlaient l'araméen, langue apparentée à l'arabe. En Irak, des tribus arabes étaient déjà installées également, et un Etat s'était fondé à El Hira. Dans les régions de l'Irak où le persan dominait, le voisinage déjà ancien des Arabes et des Persans avait préparé le terrain à la langue des conquérants. Certains rois persans, comme Bahrām Ġūr, sont censés avoir été élevés dans des cours arabes. H. C. Woolner affirme que le persan était influencé, au VII^e siècle après J. C. par un fort courant araméen qui ouvrit la voie à l'expansion arabe. La même influence se manifeste sous une autre forme par l'intermédiaire du syriaque qui occupait une place importante en Perse, comme instrument de culture" (Khalafallah, idem). Si on ajoute le grec qui dominait en Egypte (politique, culture, administration et religion), on a une idée de la mosaïque linguistique des débuts de l'Empire musulman. On comprend également qu'au bout de deux siècles, les non-Musulmans soient devenus parfaitement bilingues (cas des traducteurs) sans pour autant avoir une bonne connaissance de la grammaire arabe. Il

faut se rappeler qu'on avait dans tout l'Empire une langue "classique" (langue officielle) et une langue "vulgaire" (idiome de conversation). Et durant tout le VII^e siècle, il y eut "un double courant d'influences réciproques entre Arabes et non-Arabes ... La contribution des populations conquises à cette civilisation [arabo-musulmane] s'exerça dans le sens de la culture, de la science et de l'administration, tandis que la contribution purement arabe demeurait restreinte au domaine linguistique et religieux" (Khalafallah). "Dans les nouvelles provinces, sauf peut-être en Syrie, les Arabes étaient largement surpassés en nombre par les populations indigènes qui continuaient à employer leurs langues originelles, mais qui durent, dans leurs rapports avec le gouvernement, s'adapter à l'idiome des conquérants, même si au début ils devaient se contenter de procédés linguistiques de fortune" (Fück, 'Arabiyya, E. I.).

Dans de pareilles conditions, quelles furent les difficultés proprement linguistiques que rencontra la traduction, et quels furent les moyens de les pallier?

Le problème fut essentiellement un problème de lexique et les moyens d'y remédier furent de deux sortes: le recours à d'autres langues et le recours aux ressources de la morphologie arabe.

- L'emprunt direct: on emprunta d'abord à l'hébreu et à l'araméen le lexique religieux, au persan et à l'indien les termes de civilisation, au pehlevi le vocabulaire scientifique. Le dictionnaire de Djawaliqi (1073 - 1144) est un inventaire de ces emprunts. Ceci datait en fait de l'époque anté-islamique et s'était continué sous l'Empire. Mais "d'une façon générale, on ne recourut à l'emprunt direct qu'en cas d'absolue nécessité, de sorte que les mots étrangers passés en arabe sont relativement peu nombreux [eu égard à l'ampleur du mouvement de traductions]" (CH. Pellat, p. 45).
- L'intégration morphologique: le recours aux ressources de la morphologie arabe pour la formation de néologismes donna naissance à la terminologie du droit, du hadīth⁽⁷⁾, de la grammaire, etc. "On admit les mots étrangers qui s'étaient fondus dans la morphologie arabe et l'on se borna à rejeter en s'appuyant principalement sur le critère de trilitéralité⁽⁸⁾, ceux qui n'avaient pu être complètement assimilés" (Pellat, p. 42). Ceci n'alla pas toujours sans provoquer la résistance des lexicographes (qui n'admettaient que la dérivation d'après les règles morphologiques et l'emploi des mots dans des sens métaphoriques), mais cela permit à l'arabe d'exprimer peu à peu des abstractions. Il faut en outre noter que "la terminologie scientifique demeura longtemps extérieure au lexique classique; au X^e siècle, le savant Khwārizmī (mort après 1000), comprenant qu'une science est avant tout une terminologie, se voit contraint de rédiger une encyclopédie, Mafātih al-'Ulūm (Les Clés des Sciences), où il groupe le vocabulaire rejeté par les lexicographes et concernant la jurisprudence, la théologie, la métrique, l'histoire, la géométrie, l'astronomie, la mécanique, l'alchimie; son ouvrage nous est encore indispensable pour l'intelligence des textes techniques" (Pellat, p. 43 - 44).

C'est sous la pression du mouvement de traduction (IX^e siècle et plus tard) que la langue arabe a connu le remaniement. On connut par exemple la formation des noms composés au moyen de la négation là qui rend le préfixe privatif (ex.: lā-nihāya = infini), l'emploi

de kana (être) comme auxiliaire ou du pronom personnel dans une composition nominale (Pellat, p. 40 - 41). Toutefois, et c'est une constatation faite par tout le monde, les traductions furent rarement effectuées sur des originaux. Très souvent c'est une première version en syriaque qui servit d'intermédiaire, laquelle version n'est qu'un commentaire sur le commentaire grec de l'œuvre originale. On peut par exemple suivre, à travers ses différentes phases, la traduction de la *Poétique* d'Aristote⁽⁹⁾ et les efforts des commentateurs et des traducteurs pour arriver à une version "perfectionnée", et ceci devrait inciter à une grande prudence lorsqu'on parle de traduction, car on s'aperçoit que "le traducteur syriaque, manquant de vocabulaire approprié se borna plus d'une fois à reproduire les mots grecs sans explication; le traducteur arabe fut plus embarrassé encore car il disposait d'une version syriaque barbare, si bien que, pour lui, la difficulté de traduction se doublait d'une difficulté de compréhension; il chercha alors dans le lexique arabe des analogies avec les sujets traités et c'est ainsi qu'il fut amené à proposer des approximations telles que *madih* (panégyrique) pour "tragédie", *hidja'* (invective, satire) pour "comédie", etc. (Pellat, p. 44). La parenté de l'arabe et du syriaque, en masquant les échanges, favorise bien des "glissements" d'une langue à l'autre. De plus, la science grecque étant demeuré livresque, l'emprunt fait par l'arabe (langue parlée) était naturel et fréquent.

Ceci (le problème de la langue parlée) complique quelque peu le problème car s'il est possible d'établir le moment où l'arabe est devenu une langue écrite⁽¹⁰⁾, il est beaucoup plus difficile d'établir qui parlait arabe, comment et où on le parlait. Les indications sont nombreuses, mais parfois peu crédibles. On peut tout au plus affirmer qu'il y avait une langue écrite standard, analysée et codifiée par les grammairiens, et une mosaïque de dialectes, voire d'idiolectes parmi lesquels certains ont discerné une koinè citadine avec des caractéristiques propres. La langue écrite (en dehors de la littérature) était la langue officielle, c'est-à-dire celle de l'administration et de la cour. Sorti de là, tout était possible ...

Le même problème se posait pour les autres langues et parler d'une "langue de culture livresque" et d'une langue parlée est assez simplificateur. Ainsi, le syriaque, langue de liturgie, a reçu, selon les historiens, la pensée grecque dans sa quasi totalité. Cependant, il n'était probablement pas "parlé". Il semble donc hasardeux dans le foisonnement de langues de l'Empire musulman, de parler de langues maternelles ou domestiques pour tel groupe ou tel autre.

Il ne faut pas, en fait, exagérer l'emprunt fait au grec. "Les substantifs, les adjectifs et les verbes grecs qui ont un correspondant exact sont rendus par cet équivalent. Ses mots abstraits sont parfois traduits par le nom verbal, tandis qu'une formation calquée sur le syriaque permet, au moyen d'un suffixe -iyya, d'obtenir tous les termes abstraits que l'on désire (ex.: *mā* = quid, *māhiyya* = quiddité). Les adverbes, rares en arabe, sont rendus au moyen d'un substantif précédé d'une préposition ..." (Pellat, p. 45).

En ce qui concerne le vocabulaire des sciences, l'emprunt est plus important car la morphologie rend peu de services. La philosophie, la mystique, trouvent dans le lexique coranique, dans la dérivation directe, dans la terminologie des disciplines arabes et dans la koinè technique araméenne⁽¹¹⁾ des apports importants de vocabulaire.

Les deux voies que je viens d'évoquer (lexique et morphologie) n'éclairent en fait que l'aspect lexical. En ce qui concerne la syntaxe, on peut admettre que, depuis que l'arabe est écrit, coexistent une langue de prestige (littéraire, écrite), et une langue "vulgaire" (orale, de communication). Cette dernière n'a jamais intéressé les grammairiens ni les lexicographes et l'on peut supposer que, de même que le lexique et la morphologie "vulgaires" étaient ouverts à la pénétration étrangère, de même la syntaxe devait être en quelque sorte flottante et ne correspondait pas à la somme de prescriptions et d'obligations donnée par les grammairiens. Il suffit de prendre l'exposé de Muqaddasī sur la situation linguistique dans le domaine islamique au X^e siècle pour se faire une idée de la réalité: entre autres remarques, on trouve:

- l'arabe le plus "correct" ('assahh) est parlé à l'est (mašriq) ainsi que dans le domaine de la langue persane (où l'on se donne beaucoup de mal);
- en Arabie, l'arabe le plus "pur" est parlé par les Hudā'il, dans les deux Nejd et au Hedjaz, tandis que la langue de la côte est rude (wahš);
- dans le port de Suhār: le persan domine comme langue commerciale;
- à Aden et Djedda (peuplés de Persans), c'est quand même l'arabe qui sert à la communication;
- le himyarite est incompréhensible;
- l'arabe d'Irak est "beau" mais altéré (sans doute non conforme aux règles grammaticales), et si le dialecte de Bagdad est "le plus beau qui soit", on aurait eu honte "des fautes qui se glissaient dans le langage du grand juge de Bagdād sans que personne s'en formalisât";
- Kufa: arabe relativement des plus corrects (proximité des Bédouins);
- Basra: "avait si fortement rétrogradé" (arrivée d'esclaves noirs en 257) qu'elle ne mérite même pas mention;
- les dépressions entre Basra et Wāsīt: Sīdialecte "laid" (population composée d'Arabes, de Nabatéens, d'Indiens Zott et de Noirs);
- la langue de Mésopotamie: "belle" mais incorrecte grammaticalement;
- l'Egypte: en dehors du copte, l'arabe est "faible et négligent"; les fonctionnaires sont recrutés parmi les chrétiens.

On pourrait multiplier les exemples et les préciser. La conclusion à tirer de ces témoignages est que le travail des grammairiens a creusé le fossé entre la langue de communi-

tion et la langue de prestige, c'est-à-dire la langue littéraire. Le problème devenait un problème de *style*, même si les grammairiens rejetaient la *luzha balagha* (rhétorique) de leurs préoccupations pour s'en tenir à la morphologie et aux "constructions".

Si donc le lexique s'est enrichi, si la morphologie a intégré des formes étrangères, la syntaxe (au moins celle des non-Arabs) a dû subir pas mal d'altérations. Rien cependant ne permet de l'affirmer avec certitude et les remarques (comme celle de Muqaddasi, par exemple) restent des appréciations trop générales.

La transmission du legs grec à l'Occident va reposer pour l'historien exactement les mêmes problèmes que son assimilation par le monde arabe. D'Ernest Renan à Louis Bertrand et, plus près de nous, à bien d'autres champions de la latinité, les voix s'élèveront avec la même véhémence pour clamer que les Arabes n'ont jamais eu de culture ni de civilisation, ni même de "vie civile"! De l'autre côté, on claironnera que si l'Occident est ce qu'il est à l'heure actuelle, il le doit sans aucun doute aux Arabes. Quand on sait la part que les Juifs d'Espagne⁽¹²⁾ ont prise dans cette "transmission du legs", on ne peut, honnêtement, ne pas ressentir une profonde irritation devant les idéologies des exclusives et des anathèmes. À l'heure des prétendus dialogues, on constate qu'en réalité rien n'a changé et que les mêmes "systèmes d'exclusion", les mêmes "refus", les mêmes "condamnations" (les expressions sont de Arkoun) continuent à agir et déterminer toutes les réactions.

Il est inutile de donner une liste des traducteurs ou de leurs travaux: ces listes existent dans tous les classiques qui traitent du Moyen Âge latin. Tout le monde connaît le rôle joué par Tolède et plus tard par Palerme dans le passage de l'héritage grec au monde latin. Je me contenterai donc de rappeler ou de préciser certains points, en particulier le rôle joué par les Juifs du Moyen Âge dans la vulgarisation de la pensée d'Aristote et la place qu'occupe Averroès à la fois dans la pensée musulmane et vis à vis de l'Occident.

Le Moyen Âge, "c'était l'époque à laquelle les doctrines arabes, par l'intermédiaire des Juifs, avaient pénétré en Europe à travers l'Espagne" (Quadri, p. 5). Ainsi, Saint Albert mentionne "Quae ex logicis doctrinis arabum in latinum translutit Avendar israelita philosophus et maxima de logica Avicennae" (*Logica*, L. 1, tr. X). À Tolède, de 1130 à 1150, l'archidiacre Dominique Gundisalvo anime des "médiateurs" juifs (comme Yehuda ha-Lévi ou Ibn Ezra) ou chrétiens (comme Gérard de Crémone). Certains venaient d'Angleterre comme Michael Scot et Robert de Chester auquel on doit, en 1141, la première traduction latine du Coran. Les traducteurs juifs de Tolède savaient l'hébreu, l'arabe et le castillan, parfois même le grec et le latin. Il se produisit exactement la même chose que dans l'Empire chrétien d'Orient: les traducteurs juifs avaient pour tâche de rendre Aristote (encore lui! mais cette fois commenté par Averroès) accessible à leurs coreligionnaires. C'est ainsi que les œuvres d'Aristote, accompagnées du *Grand Commentaire* d'Averroès seront la base exclusive de la philosophie juive. En réalité le texte pur d'Aristote se rencontre très rarement dans les manuscrits hébraïques. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paraphrases d'Averroès, y portent simplement le nom d'Aristote. Lorsque le judaïsme gagna la Provence, l'arabe fut supplanté par l'hébreu, d'où des versions qui ont survécu, la plupart du temps aux originaux et qui se sont retrouvés dans nombre de bibliothèques (Lunel, Montpellier, Carpentras, etc.), si bien que

“la connaissance de l'hébreu rabbinique est bien plus nécessaire que celle de l'arabe pour faire l'histoire de la philosophie arabe” (Jourdain, p. 185 - 186). Une intense activité, en Sicile et en Provence, permit la vulgarisation de la “science arabe”, et l'on s'intéressa particulièrement à la médecine (pour réduire la dépendance des Juifs à l'égard de la médecine chrétienne) et à la philosophie (pour entreprendre exégèses et commentaires de la Bible, mouvement qui avait été lancé déjà au X^e siècle par les grammairiens et les lexicographes). C'est ainsi que Jacob ben Abba Mari fit la première traduction d'Averroès (commentaire sur *l'Organon*). Il y eut également une traduction en hébreu de l'abrégé de la *Logique* et de l'abrégé de *l'Almageste* d'Ibn Rošd (Averroès). Entreprises en Sicile, ces traductions étaient pour la plupart faites en vue d'une traduction latine, pour leur retour en Provence.

Il faudrait tout un ouvrage pour parler des Tibbonides. Moïse ibn Tibbon donna (vers 1260) une traduction presque complète des *Commentaires* d'Averroès, et même quelques ouvrages de médecine (comme le commentaire de *l'Ardjūza*⁽¹³⁾). Ainsi, le mouvement fut tel qu'au XIII^e siècle, il y eut jusqu'à trois versions différentes des mêmes commentaires ... En ce qui concerne Aristote, Jourdain précise que:

- 1) les seuls ouvrages d'Aristote qui aient été connus en Occident au XII^e siècle sont les traités de logique qui composent *l'Organum*;
- 2) ses ouvrages sur les autres parties de la philosophie ont été traduits en latin à partir du siècle suivant (c'est-à-dire le XIII^e);
- 3) parmi les traductions, les unes ont eu pour origine un texte grec, les autres un texte arabe.

La prise de Constantinople au XIII^e siècle avait ouvert une autre voie pour l'arrivée de textes et de manuscrits, mais on peut considérer – et Jourdain lui-même l'affirme – que “l'Europe occidentale doit réellement aux Arabes et non aux Byzantins, la première connaissance des œuvres complètes d'Aristote” (Jourdain, p. 234). La raison est fort simple: “la connaissance de la langue grecque étant extrêmement rare, on profitait des traductions latines, sans s'informer si elles étaient faites d'après l'arabe ou le grec. Il est vrai que l'étude de la langue hébraïque était aussi rare que celle du grec parmi les Chrétiens; mais il y avait alors, parmi les Juifs, plusieurs savants qui savaient l'arabe et le latin. Ce fut par ce moyen que s'introduisirent la science des Arabes et les écrits d'Aristote, traduits et commentés par les disciples de Mahomet. On puisait plus volontiers à cette source qu'à l'autre, parce que les traductions de l'hébreu et de l'arabe étaient plus littérales, et qu'on y trouvait des explications que l'obscurité du texte rendait très nécessaires” (Jourdain, pp. 14 - 15). Par contre, les textes entrés par le biais des croisades qui furent traduits en latin le furent par des profanes qui ne connaissaient ni la langue ni la philosophie. Il y eut des tentatives pour corriger les anciennes versions, à tel point qu'il ne fut plus possible, bientôt, de démêler la doctrine d'Aristote.

Les traducteurs juifs, eux, restaient assez près des textes et c'est seulement dans certains

traités d'une physionomie particulière (comme la paraphrase de la *Rhétorique*, de la *Poétique*, de la *République* de Platon ou la *Destruction de la Destruction* que le traducteur se permet de prendre la parole en son nom propre, "soit pour remplacer des détails spéciaux ou intraduisibles par d'autres détails plus intéressants aux yeux de ses correligionnaires, soit pour faire tenir à l'auteur un langage plus orthodoxe" (Jourdain, p. 185 - 186).

Au XIII^e siècle, le roi Alphonse X le Sage créa à Séville un institut d'études arabes et latines (fondé en 1254), mais les traducteurs de Tolède s'étaient, en partie, réfugiés en Sicile: c'est à Palerme que se continua la tradition hébraïque⁽¹⁴⁾. Michael Scot, Hermann l'Allemand, etc. (écoles de Palerme, de Naples, de Bologne, de Padoue) se chargeaient de la traduction en latin. C'est grâce à eux que le monde chrétien connut Aristote et les commentaires sur son œuvre. A cette même époque, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (mort en 1249) qui professait la théologie en 1228 à Paris, fit campagne contre Aristoteles et sequaces ejus, ces "suivants" étant les philosophes al-Farabi, al-Ghazālī et Ibn Sina (d'après A. Goichon, *La philosophie d'Avicenne ...*, Paris 1951, p. 99).

Pour en revenir aux traductions proprement dites, "le procédé suivi dans ces traductions est du reste des plus simples. Le texte est décalqué plutôt que traduit; beaucoup de mots arabes sont conservés dans leur forme primitive. Chaque racine arabe est rendue par la racine correspondante en hébreu, lors même que le sens est différent dans les deux langues. Il en est de même pour les formes grammaticales, en sorte qu'avec une certaine habitude on pourrait établir sans hésitation le texte arabe que le traducteur juif a eu sous les yeux" (Jourdain). Pour le passage au latin, on assistait parfois à des scènes assez frappantes. Ainsi, vers le milieu du XII^e siècle, Pierre le Vénérable fit faire une version latine du Coran. Trois traducteurs y apparaissent⁽¹⁵⁾ ... Très souvent, "on prenait un Arabe ou un Juif converti qui expliquait l'arabe en langue vulgaire, et l'auteur réputé le mettait en latin sous la dictée d'un interprète" (Jourdain, p. 101). Mais il y eut également des "professionnels", comme Gérard de Crémone qui fit 76 traductions à lui seul; Michael Scot qui fit des traductions en tous genres, et bien d'autres encore.

Parmi les Musulmans, celui qui semble avoir joui d'une très grande popularité chez les Juifs du Moyen Age est sans conteste le philosophe Averroès. On peut même dire que si un bon nombre de ses œuvres sont parvenues jusqu'à nous, on le doit aux philosophes juifs (cf. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et musulmane*). Les copies arabes furent très rares mais les versions hébraïques fort nombreuses: les Almohades traquèrent les philosophes et la philosophie avec un tel acharnement qu'aucune diffusion n'en fut possible. On est donc contraint de se rabattre sur les versions hébraïques, voire les copies de l'original arabe ... en caractères hébreux. Quant à l'averroïsme latin, l'origine en remonte à Michael Scot qui fit, à Palerme (1228 - 1235) les traductions latines des commentaires d'Averroès sur Aristote. C'est cela qui ouvrit à l'Europe la porte de la philosophie grecque. Et cela ne se fit qu'au XIII^e siècle!

Quant à la qualité des traductions c'est un autre problème! On raconte que Michael Scot fit ses traductions (commentaire du *De Caelo et Mundo*, commentaire sur le traité de l'âme) assisté d'un auxiliaire juif, et que Roger Bacon (autre traducteur) l'accuse de plagiat et lui rapproche d'avoir ignoré les langues et les sciences dont il est question dans ses écrits!

Parmi les autres traducteurs d'Averroès, on peut signaler Hermann l'Allemand qui semble s'être attaché aux œuvres les plus négligées: la *Rhétorique*, la *Poétique*, les *Ethiques*, la *Politique* et, comme pour ces œuvres les abrégés arabes étaient plus accessibles et plus répandus que le texte d'Aristote, ce fut à ces abrégés que Hermann s'adressa de préférence (d'après Jourdain et Renan). "Ainsi, comme équivalent de la *Rhétorique*, il traduisit les gloses d'al-Fārābi sur cet ouvrage, et comme équivalent de la *Poétique*, l'abrégé d'Averroès (le Moyen Age n'a connu la *Poétique* que par cette paraphrase!). "Ayant essayé, dit-il, de mettre la main à la traduction de la *Poétique*, j'y trouvai tant de difficultés, à cause de la différence des mètres en grec et en arabe, que je désespérai d'en venir à bout. Je pris donc l'édition d'Averroès, où cet auteur a mis tout ce qu'il a trouvé d'intelligible, et je l'ai rendue comme j'ai pu en latin". Cela se passe de ... commentaire. On peut pousser l'investigation plus loin: Jourdain affirme que "plusieurs indices témoignent que Hermann employa pour son travail des Musulmans versés dans la connaissance de la langue savante. Ainsi, la nuntation⁽¹⁶⁾ et les désinences casuelles sont scrupuleusement observées, dans les transcriptions des noms propres: Ibnu Rušdīn, Abi Tayyibīn, Sayfu d-dawlayī, Abu Bakrīn, etc." La même caractéristique s'observe dans la traduction du commentaire sur le *De Caelo* de Michael Scot. Traductions barbares et intelligibles et cependant assez lues au Moyen Age ...

Il ne semble pas utile d'en dire plus mais sans doute faut-il signaler trois faits pour éviter certaines confusions:

- 1) les travaux exécutés sous les ordres d'Alphonse furent purement astronomiques;
- 2) seuls les commentaires sur l'*Organon* et la *Destruction de la Destruction* ne paraissent pas avoir été connus des philosophes chrétiens du Moyen Age;
- 3) l'œuvre médicale sera connue après l'œuvre philosophique et sera le fait de l'Ecole de Montpellier (par l'intermédiaire des Juifs). Les *Commentaires* d'Averroès ont dû être traduits dix ans après sa mort: "le Concile de 1209 frappa l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, expliqué par des Arabes" (Renan, 1852, p. 221).

La rapide synthèse qu'on vient de lire ne pouvait évidemment rendre compte de huit siècles d'histoire. La leçon à en tirer toutefois peut être double. D'une part, il convient d'être prudent lorsqu'on s'engage dans cette partie de l'histoire. Les quelques exemples que j'ai donnés montrent à quel point il est difficile d'attribuer à un individu une œuvre, ou même de parler d'une "philosophie", d'une "pensée" ou d'une science. La deuxième leçon est que, de toutes façons, "il importe peu de savoir que la pensée d'un Ibn Rošd a connu plus de succès en Europe latino-chrétienne qu'en milieu arabo-islamique; sous cette forme, la notation accrédite surtout *le mythe* d'un Ibn Rosd – donc de la pensée arabe – ancêtre du "rationalisme" occidental: ce qui veut dire que les "Arabes" sont à "l'origine", au moins d'une part, de cette raison triomphante de l'occident actuel!" (Arkoun). Il s'agit donc d'introduire une plus grande relativité dans les jugements et les analyses. Une des premières urgences est, dans ce cadre, la mise au jour de textes et la réalisation de monographies qui ne soient pas simplement destinées à la consommation des spécialistes. Il y a un travail formidable auquel se sont déjà attachés certains organismes et universités. Cependant, en

dehors du côté "récupération du patrimoine", peu de choses sont offertes au grand public. Ainsi, combien d'Espagnols savent-ils qui étaient Averroès ou Avempace ou Maimondi? C'est dans ce cadre que la linguistique se doit d'intervenir ... ●

★ B. MEZZIANE

Chercheur, Aix-en-Provence

NOTES

A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 1968.

Pour les conditions historiques, culturelles, politiques, etc., cf. Adam MEZ, *La civilisation musulmane au IV^e siècle de l'Hégire*, 2^e édition, 1947 - 2 vol.

Toutes les sources le donnent comme «chrétien» ...

Cf. la partie consacrée au problème proprement linguistique.

Cf. F. BRUNOT, H. L. F.

Résultat du nivellement des dialectes, ajouté à l'existence de certaines formes de langage interdialectal en usage dans l'Empire.

Etude des dits du Prophète.

«Les grammairiens arabes ont érigé en principe absolu que la racine arabe est trilitère, c'est-à-dire composée de trois consonnes ... On appellera racine l'ensemble de 2, 3 ou 4 consonnes qui forment le squelette de chaque mot et qui représentent une notion définie: K. t. b. «écrire» n. s. «être humain» (GAUDEFROY-DEMOMBINES et F. BLACHERE, *Grammaire de l'arabe classique*, p. 14 - 15).

Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948.

«L'histoire de la langue arabe ne saurait guère remonter au-delà de la naissance de l'Islam, au VII^e siècle de J. C., car pour la période antérieure, nous ne possédons que quelques inscriptions bien insuffisantes et des textes (surtout poétiques), dont l'authenticité est loin d'être établie» (M. RODINSON, *L'arabe moderne*, avant-propos).

Koiné araméenne «que le syncrétisme oriental s'était constitué petit à petit durant les six premiers siècles de notre ère, en calquant ses termes tantôt sur le grec, tantôt sur le persan» (Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922).

Et d'ailleurs.

Traité médical.

De l'arabe en hébreu, parfois de l'arabe en latin.

Maître-Pierre, Robert de Retines et Herman Dalmate.

Marque d'indétermination qui s'ajoute aux substantifs et adjectifs.

BIBLIOGRAPHIE

- BADAWI (A.) - *Aristote chez les Arabes*, édition arabe, Le Caire, 1947.
- COHEN (D.) - «Koinè langues communes et dialectes arabes» in *Arabica*, IX - 2 - 1962, 119 - 144; repris dans *Linguistique sémitique et arabe*, 105 - 125.
- FLEISCE (H.) - *Traité de philologie arabe*, vol. I, Beyrouth, 1961.
- JOURDAIN (A.) - *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastes*, nouv. éd. rev. et cor. par Charles Jourdain, Paris, Joubert, 1943.
- LEVI-PROVENÇAL (E.) - *La civilisation arabe en Espagne*, Le Caire, 1938.
- LEWIS (B.) - *Les Arabes dans l'histoire*, Bruxelles, 1958.
- MADKOUR (I.) - *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934, 2.^e éd., 1969.
- MONTGOMERY (W.) - *The influence of Islam on medieval Europe*, Edimbourg, 1972.
- PELLAT (Ch.) - *Langue et littérature arabes*, Paris, 1950.
- QUADRI (G.) - *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, trad. fr. Paris, Payot, 1947.
- RENAN (E.) - *Averroès et averroïsme, Essai historique*, Paris, A. Durand, 1852.
Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 1^{ère} éd., 1885.

ARTICLES

- «La Arabiyya littéraire aux IV^e - X^e siècles en tant que problème de style», un FÜCK (J. W.), *Arabiyya*, ch. VIII, pp. 123 - 130.
- «L'exposé du Muqaddasi de la situation linguistique du domaine slamique au X^e siècle», in FÜCK (J. W.), *Arabiyya*, ch. XII, Paris.

Articles de l'*Encyclopédie de l'Islam*, éd. de Leyden, 1963:

- «Arabiyya», article collectif (FLEISCH, FÜCK, RABIN, Ph. MARSAIS, etc.)
- «Aflatun» (R. WALZER)
- «Al-Farabi»
- «Falsafa, Falasifa» (R. ARNALDEZ)
- «Ibn Masawayh» (J. C. VARDET)
- «Hunay b. Ishaq» (G. STROHMEIER).

COMPTE-RENDU de l'ouvrage de MONTGOMERY WATT par M. ARKOUN, in *Arabica*, tome XX, 2, 1973.