

# INCLUSION ET DIGESTION

## DEUX MODÈLES D'APPROPRIATION CULTURELLE

*Pour répondre à une question de Hans-Georg Gadamer  
(Tübingen, 3 septembre 1996)*

L'herméneutique littéraire, l'herméneutique au sens étroit, donc, à laquelle je veux me limiter ici, suppose à tout le moins l'existence du texte qu'il y a à comprendre. Plus exactement, puisqu'un texte n'est pas quelque chose qu'« il y a » tout simplement, elle suppose l'existence de son substrat matériel. L'interprétation ne peut avoir lieu que si un accès au texte lui est ménagé. Or, cette présence du texte ne va nullement de soi. Ce n'est pas n'importe quelle appropriation qui conserve le texte qu'elle absorbe. Ce n'est pas n'importe quelle civilisation qui favorise un style d'appropriation qui permet d'en transmettre l'objet aux générations futures, afin qu'elles puissent se l'approprier à nouveaux frais.

### A. DEUX FAÇONS DE S'APPROPRIER

À l'intérieur du genre « appropriation », on peut distinguer deux manières de s'approprier. Je propose de les appeler « inclusion » et « digestion »<sup>1</sup>.

1. Je reprends ici des idées esquissées dans Brague, *EVR*, p. 138-141.

Quand j'étais enfant, j'étais fasciné par ces babilles que l'on trouve dans les magasins de souvenirs à la plage ou à la montagne et dans lesquels, selon le cas, un edelweiss, une gentiane, ou un petit hippocampe, etc., sont noyés dans une masse de plastique transparent. Dans ce domaine aussi, l'art imite la nature. On connaît en effet ces morceaux d'ambre, fréquents sur les côtes de la Mer du Nord, dans lesquels sont enfermés des mouchetons, des araignées, voire de petits escargots : la résine sur laquelle ils s'étaient risqués il y a des milliers d'années s'est refermée sur eux avant de se pétrifier. Cette sorte de diaphanéité était connue d'Aristote, qui privilégiait pourtant les milieux sans résistance comme l'air et l'eau : Elle fascine par le paradoxe qui s'attache à une transparence solide. D'habitude, en effet, ce qui est transparent soit n'offre pas de résistance, soit, quand il le fait, est en même temps fragile, comme le verre d'un récipient ou d'une vitre. Auquel cas son intérêt réside dans le contraste entre l'extrême de la manifestation et l'extrême du risque d'en voir disparaître l'objet : celui-ci n'est exposé sans retrait que pour mettre d'autant plus en relief la possibilité de sa perte<sup>1</sup>. Dans le cas de l'inclusion, en revanche, ce qui permet la vision se laisse également solidement empoigner, aussi dur qu'une pierre précieuse.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que ce genre de phénomènes ait attiré l'attention des écrivains, qui lui ont attribué une forte charge symbolique. C'est ainsi que Günter Grass voit dans l'inclusion le symbole, entre autres, de la façon dont le « moi » est enfermé en soi-même : « Elle m'a offert un morceau d'ambre, rien de plus. Avec un insecte comme inclusion. C'est moi, cette inclusion. Un moi indécis, qui s'entête et se laisse prendre. À côté de moi, il y a moi. En dehors de moi, il y a encore moi. Ce moi que l'on fait marcher et qui suit en grognant<sup>2</sup>. »

On produit des inclusions artificielles en coulant le plastique transparent autour de l'objet. Pour l'activité qui produit ces objets, j'utiliserai le même mot d'inclusion.

Dans les deux cas, naturel ou artificiel, la masse transparente a un double effet. D'une part, elle protège l'objet : la masse qui l'entoure le met à l'abri de toute saisie immédiate. De plus, elle évite l'action de l'air

1. Aristote, *De l'âme*, II, 7, 418 b 6-7.

2. Voir Bernard de Clairvaux, *Sermon sur l'avent*, III ; O, t. 4, p. 179 = *PL*, 183, p. 46 b-c. Voir mes remarques dans « L'anthropologie de l'humilité », dans R. Brague (éd.), *Saint Bernard et la Philosophie*, op. cit., p. 147-148.

3. Günter Grass, *Der Butt*, Darmstadt et Neuwied, Luchterhand, 1985, p. 510. Le passage abonde en jeux de mots que je ne rends que bien imparfaitement.

dont le contact aurait inévitablement amené la décomposition de la matière organique. C'est d'ailleurs bien pourquoi les insectes enfermés dans l'ambre ont pu traverser les millénaires. D'autre part, dans le cas d'une inclusion artificielle, l'objet inclus est maintenu dans une position déterminée, que l'on a choisie parce qu'elle en facilite l'observation. Ainsi, dans le cas d'un coléoptère, les élytres et les ailes seront déployées, dans celui d'une fleur, les pétales seront parfaitement épanouis. Il se produit de la sorte un rapport paradoxal entre l'intérieur et l'extérieur, le propre et l'étranger. Ce qui devient intérieur n'en perd pas pour autant son altérité. Et même, c'est justement par son intériorisation que l'objet est conservé dans son altérité.

De la sorte, je prendrai le mot *inclusion* en un sens technique pour désigner une appropriation dans laquelle ce qui est approprié est maintenu dans son altérité et entouré par le processus d'appropriation lui-même, processus dont la présence même renforce l'altérité de ce qui est approprié.

En revanche, je nomme *digestion* le processus d'appropriation dans lequel l'objet est si profondément intériorisé qu'il perd son indépendance. Dans ce cas, l'appropriation supprime toute différence entre le sujet qui s'approprie et l'objet approprié : un loup consiste au fond en moutons digérés et devenus du loup. À la différence de l'inclusion, qui est un procédé hautement artificiel, la digestion est un processus naturel, et elle est même au nombre des mécanismes les plus élémentaires de la vie.

## B. DEUX MÉTAPHORES DE L'APPROPRIATION CULTURELLE

Il y a beau temps qu'on a utilisé la digestion comme métaphore de l'appropriation culturelle. L'utilisation de l'image de la manducation pour l'apprentissage est attestée très tôt, en Égypte ancienne comme dans la Bible<sup>1</sup>. Et l'invitation à s'assimiler ce qui est lu d'une façon tellement intime qu'elle devienne la substance même du lecteur est commune. Elle se trouve par exemple chez Montaigne : « il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il l'y faut incorporer ; il ne l'en faut pas arroser, il l'en faut teindre<sup>2</sup>. »

1. Voir *Sagesse d'Amenemope*, I, dans J. B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1955, p. 421 b ; sur la Bible, voir Maïmonide, *G*, I, 30, p. 43, 3-8 ; trad. Munk, p. 101.

2. Montaigne, *Essais*, I, 25 (« Du pédantisme »), éd. P. Villey, Paris, Alcan, 1930, t. 1, p. 266. L'image de la digestion est p. 261.

Nietzsche a replacé la métaphore organique dans le cadre d'une théorie systématique de la culture et l'a utilisée en particulier dans ses réflexions sur le savoir historique et sur la « force plastique » que celui-ci demande<sup>1</sup>. Plus tard, il a assigné à l'idée d'« incorporation » une place centrale dans sa doctrine de l'éternel retour de l'identique, comme justification du passé<sup>2</sup>. En même temps, il développait une théorie de la culture dans laquelle l'esprit est comparé, de façon très consciencieuse, à un estomac<sup>3</sup>. À y regarder de plus près, l'image est en soi surprenante : ce que l'on attend d'une bonne mémoire, ce n'est pas qu'elle attaque son contenu, voire qu'elle le dissolve, ce que fait un estomac en bonne santé. Et pourtant, l'image est elle aussi ancienne, puisqu'elle se trouve déjà sous la plume d'Augustin<sup>4</sup>. On a pu appliquer ces remarques à la théorie de la littérature. C'est ainsi que Paul Valéry a fait remarquer : « Plagiaire est celui qui a mal digéré la substance des autres : il en rend les morceaux reconnaissables. L'originalité, affaire d'estomac »<sup>5</sup>.

En revanche, l'idée d'inclusion, à ma connaissance du moins, n'est presque jamais devenue une catégorie de la théorie de la culture. Je n'ai trouvé qu'une seule exception : le médiéviste Kurt Flasch a utilisé l'idée voisine d'« insertion » (*Einsetzung*) pour désigner un phénomène culturel. Il emploie le terme tout d'abord dans le cadre de l'analyse d'un objet d'art, la Croix de Lothaire, conservée dans le trésor de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle. Les bras et le montant de la croix sont montés de pierres précieuses. Au centre se trouve, de façon surprenante, non pas l'homme de douleurs, mais un camée antique représentant le profil d'un empereur romain. L'exemple, et avec lui la cathédrale entière, qui est une « citation » de San Vitale à Ravenne, permettraient selon Flasch de comprendre le projet culturel des Carolingiens : « insertion » — voilà la clé de la civilisation carolingienne. (...) L'« insertion » n'était pas seulement une conservation ; elle ne fait pas que conserver quelques fragments d'objets d'art antiques en les insérant dans des objets de culte.

1. Fr. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* ; KSA, t. 1, p. 251.

2. Fr. Nietzsche, Fragment Printemps-Automne 1881, II [141] ; KSA, t. 9, p. 494. Il manque malheureusement un article « Einverleibung » dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Sur Nietzsche, voir M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, t. 1, p. 331-332 et le livre récent de D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

3. Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, I, § 23 ; KSA, t. 5, p. 168.

4. Augustin, *De Trinitate*, XII, xiv, 23 ; BA, t. 16, p. 256.

5. Paul Valéry, *Tel Quel*, H : Autres rhumbs, Littérature, dans *Œuvres*, éd. J. Hyrier, t. 2, Paris, Gallimard, 1960, p. 677.

Elle remplaçait le passé dans le présent. (...) Même lorsque l'on insérait le fragment antique sans le changer, on en changeait la fonction effective. Il devenait une partie d'un monde historique nouveau : insertion »<sup>1</sup>.

Je voudrais ici élargir l'intuition de Kurt Flasch. Ce faisant, je placerais toutefois les accents d'une façon essentiellement différente. La thèse que je souhaite ici défendre est : la façon dont les sources de la culture européenne sont présentes à l'intérieur de celle-ci est l'inclusion. Le legs du monde antique, et avec lui notre héritage biblique, sont insérés en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont et restent autres, dans le milieu diaphane de la culture européenne.

### C. DIVERSES FAÇONS DE COMMENTER

Je voudrais appuyer ma thèse par un exemple concret, qui est celui des œuvres écrites. Quand l'objet qu'il s'agit de recevoir est un texte, chacune des deux méthodes d'appropriation que j'ai distinguées plus haut trouve en effet son équivalent dans un genre littéraire. On a de la sorte, d'un côté, le *commentaire*. Le texte classique y est reproduit dans l'intégralité de sa lettre, décomposé en unités de sens, ce que l'on appelle des lemmes. Ensuite, chaque lemme est étudié et expliqué. De l'autre côté, on peut récrire le texte de telle sorte qu'il se trouve intégré dans une œuvre nouvelle, perdant ainsi son indépendance. C'est la méthode de la *paraphrase*.

Je ne distingue ici que deux méthodes. Je ne considère pas celle qui consiste à ajouter au texte une série de notes comme formant une troisième méthode qu'il faudrait mettre sur le même plan que les deux premières, mais simplement comme une espèce du genre « commentaire ». En effet, la seule différence consiste en ce que l'on n'explique pas le texte à commenter dans son intégralité, mais seulement certains passages, dont on considère qu'ils méritent un traitement particulier en raison de leur obscurité ou de leur intérêt intrinsèque. En toute hypothèse, le texte original subsiste, alors qu'il disparaît dans le cas de la paraphrase.

Pour nous, la paraphrase n'est plus quelque chose de courant. Nous avons même du mal à nous imaginer que l'on puisse écrire sur un texte autrement que dans le style qui est devenu pour nous une évidence, à savoir celui du commentaire. Il vaut donc la peine de reprendre cons-

1. Voir K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 2-3.

science de l'importance historique de la paraphrase. On rencontre en effet ce style dans différents domaines culturels, et sous différentes formes.

Ce style n'est pas non plus tout d'un bloc. Dans certains cas, on peut presque retrouver chaque phrase de l'original dans la paraphrase, si bien qu'on peut reconstruire celui-là à partir de celle-ci. Je pense par exemple à la paraphrase hébraïque au *Guide des égarés* de Maïmonide composée au XIV<sup>e</sup> siècle par Shem Tov b. Joseph, un des commentateurs classiques qui sont souvent imprimés dans la marge inférieure des éditions du *Guide* dans la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon<sup>1</sup>. On peut mentionner aussi la paraphrase grecque du byzantin Georgios Pachymeres († 1310) sur l'ensemble des œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite<sup>2</sup>. Dans ce cas, la paraphrase consiste au fond en une série de minuscules inclusions qui flottent dans le cours du commentaire.

Dans d'autres cas, au contraire, presque aucun mot n'est simplement répété ; le texte est complètement réécrit, la démonstration procède de façon plus systématique, l'exposé est plus clair, les exemples vieillissent et devenus difficiles à comprendre sont remplacés par d'autres plus actuels et plus saisissables. C'est dans ce cas que la paraphrase se présente sous sa forme la plus pure. Un terme technique arabe existe pour cette méthode, terme qui signifie littéralement « libération » (*tabhrîr*)<sup>3</sup>. On en possède plusieurs exemples, dans les monumentales « rédactions » de diverses œuvres classiques, comme par exemple l'*Almageste* de Ptolémée, réécrite entre autres par Nasîr-ud Dîn Tûsî († 1274).

Dans certains cas, l'auteur à commenter se voit attribuer des opinions qu'il n'a certes jamais eues, mais qui correspondent au dernier état de la connaissance. C'est ainsi qu'Averroès prétend retrouver chez Aristote les nerfs, dont le rôle dans la perception n'a pourtant été découvert que par Galien, un demi-millénaire après lui<sup>4</sup>.

1. Voir par exemple Sefer *Moreh Neukhim* le-ha-rav ha-elohi rabbeynu Moshé ben Maymôn ha-sefardi (...) be ha'ataqat ha-rav R. Shmuel Ibn Tibbôn 'im sheloshah peyrûshim ha-nôda'im u-mefûrsamim : Efiôf, Shem Tov, N. Crescas, éd. Varsovie, 1872 (réimpression Jérusalem, 1960).

2. *PG*, vol. 3.

3. Voir E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, p. 538 b. Le sens n'est pas répertorié dans R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. 1, p. 264 a, qui signale cependant des sens de la forme verbale correspondante dans un contexte « littéraire » (p. 262 a). M. Chouémi et C. Pellat, *Dictionnaire arabe-français-anglais*, t. 4, p. 2494 b, donnent « mise au point, révision définitive (d'un brouillon), établissement (d'un texte), rédaction (d'un livre, d'un journal, etc.) », formulation (d'une ordonnance, etc.) », mais ne fournissent aucun exemple daté.

4. Voir H. Gätje, « Averroes als Aristoteleskommentator », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 114 (1965), p. 59-65, surtout p. 62.

On aura déjà deviné où je veux en venir : le commentaire est un modèle d'inclusion, la paraphrase, en revanche, représente une digestion.

#### D. ARISTOTE COMME EXEMPLE

Jetons maintenant un coup d'œil sur un exemple encore plus particulier, à savoir les différentes façons dont on a commenté « Le Philo-sophe », Aristote, et essayons d'esquisser une typologie de ces méthodes d'après le lieu et l'époque où elles ont été pratiquées. Nous obtenons en gros ce qui suit : les commentateurs antiques, « païens », pratiquent aussi bien le commentaire que la paraphrase. À la fin du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Alexandre d'Aphrodise a composé des commentaires. Au IV<sup>e</sup> siècle, Thémistius ne semble avoir écrit que des paraphrases : Les grands commentateurs d'esprit néoplatonicien du début du VI<sup>e</sup> siècle, comme Simplicius, ont préféré le commentaire. Les Syriacques ont écrit des résumés, mais ils ont aussi dicté des commentaires aux œuvres sur lesquelles ils enseignaient<sup>1</sup>.

Au début de la réception arabe, la situation reste inchangée : nous possédons de Farabi († 950) aussi bien des commentaires, comme par exemple celui qu'il composa sur le *Traité de l'interprétation*, que des textes plus brefs qui reprennent le contenu de certains traités de l'*Organon*, parfois sous le même titre. C'est ainsi que nous possédons de lui une *Isagoge*, un traité des *Catégories*, un *Livre de la démonstration apodictique* (*burhân*) correspondant aux *Seconds Analytiques*, dont c'est en arabe le titre traditionnel, etc.<sup>2</sup>

L'œuvre d'Avicenne († 1037) représente une ligne de partage des eaux. Il a pratiqué de façon systématique la méthode de la paraphrase. Dans sa monumentale encyclopédie des sciences philosophiques, le *Livre de la Guérison* (*Kitâb al-Shifâ*), il récrit tout l'édifice du savoir aristoté-

1. Voir mon édition de Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote* (*livre Lambda*), *op. cit.*, p. 9-10 et n. 1.

2. Voir la synthèse de G. Troupeau, « Le rôle des Syriacques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec », *Arabica*, 38 (1991), p. 1-10.

3. Ces textes sont accessibles dans l'édition commode, mais peu satisfaisante de M. Fakhri et R. al-'Ajam, *al-Manâiq 'inda al-Farabi*, 4 vol., Beyrouth, Dâr el-Machreq, 1985-1987. Le grand commentaire au *Peri Hermeneias* a été édité par S. Kutsch et S. Marrow, Beyrouth, Dâr el-Machreq, 1960, et traduit en anglais par F.-W. Zimmermann, Londres, British Academy, 1981.

licien. Il rompt ainsi avec la tradition des commentaires sur Aristote. Les seuls commentaires que nous possédions de lui sont des notes au livre Lambda de la *Métaphysique*, sur le *Traité de l'âme*, et sur la prétendue « Théologie d'Aristote », tous textes qu'Avicenne ne semble pas avoir songé à publier lui-même<sup>1</sup>. Son intention, en écrivant son encyclopédie, était plutôt de s'approprier l'ensemble du savoir aristotélicien, pour l'exprimer de façon nouvelle. Je n'ai pas besoin ici de rappeler l'évidence, à savoir qu'Avicenne, d'une part, a ajouté à un fond authentiquement aristotélicien bon nombre d'éléments venus d'ailleurs. C'est surtout les pseudépigraphes néoplatoniciens, qui à l'époque accompagnaient le *corpus aristotélicum* comme une ombre<sup>2</sup>. Et d'autre part, il est bien clair que la synthèse d'Avicenne est l'œuvre d'un incontestable génie philosophique, ce qui lui confère une profonde originalité. Mais ce qui me semble important est que la méthode avicennienne de réécriture porte le style de la paraphrase à son achèvement parfait, et aussi qu'elle constitue un exemple très pertinent de la manière islamique de s'approprier un bien culturel en se l'incorporant, ce sur quoi je reviendrai.

Or donc, l'entreprise d'Avicenne remporta un succès éclatant. Avec lui, c'est le mot même de « philosophie » qui reçut une nouvelle référence. Avant Avicenne, un *ḥaylasūf* était un disciple d'Aristote ; après lui, un *ḥaylasūf* est un disciple d'... Avicenne lui-même. L'aristotélisme devint tout simplement l'avicennisme<sup>3</sup>. Avicenne accéda lui-même au statut d'un classique qu'il fallait à son tour commenter. Avant lui, les philosophes écrivaient des commentaires sur les œuvres d'Aristote ; après lui se développa une activité d'exégèse qui prit pour objet les œuvres d'Avicenne. Qu'on pense par exemple aux notes sur le *Livre des Théorèmes et des Remarques* dues à Fakhr ud-Dîn al-Râzî († 1209), Nasîr ud-Dîn Tûsî († 1274), et à beaucoup d'autres<sup>4</sup>.

Avec Avicenne, le récepteur a si profondément absorbé ce qu'il lui fallait assimiler qu'il en a tout simplement pris la place. La conséquence

1. Avicenne, « Notes sur la "Théologie d'Aristote" », dans A. Badawi, *Aristoteles apud Arabes* [arabe], Koweït, Wakâlat al-Matbû'ât, 1977 (3<sup>e</sup> éd.), p. 37-74 ; trad. franç. G. Vajda : « Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote », *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 346-406.

2. La *Théologie d'Aristote* et le *Livre du Bien pur (Liber de causis)* sont les plus longues et les plus connues de ces œuvres.

3. J'emprunte la formule à D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicennas philosophical works*, Leyde et al., Brill, 1988, p. 261.

4. Voir la liste dans Ibn Sînâ (Avicenne), *Livre des directives et des remarques* (...), traduction avec introduction et notes par A.-M. Goïchon, Paris, Vrin, 1951, p. 73 s.

fut que la source originelle, le *corpus aristotélicum*, devint inaccessible. Ce qui rendit impossible une nouvelle réception directe. Avicenne mit le point final à la pratique herméneutique qui dominait jusqu'alors. Après lui, on ne trouve en Orient islamique à peu près aucune trace d'un rapport direct à la lettre d'Aristote. L'unique exception confirme la règle ; le seul commentaire que nous possédions ne porte pas sur une œuvre authentique du Philosophe, mais sur un pseudépigraphie que j'ai mentionné plus haut. Il s'agit des notes de Qadi Sa'îd de Qumm († 1691) sur la « Théologie d'Aristote »<sup>1</sup>.

Au XI<sup>e</sup> siècle, à l'autre extrémité du monde islamique, Averroès († 1196) se donna pour tâche d'interpréter de façon nouvelle l'ensemble de l'œuvre d'Aristote. Il voulait remettre en valeur l'aristotélisme authentique, en le nettoyant des sédimentations dues notamment à Avicenne. Averroès a dans une certaine mesure renoué avec la méthode de Farabi. Mais il l'a appliquée de façon systématique. Selon le genre littéraire des commentaires qu'il écrit, il procède de deux façons : par paraphrase, c'est-à-dire par digestion, lorsqu'il résume l'œuvre dans les épitomés (*ḥawâṣi*) et les commentaires dits « moyens », et par inclusion dans ses « Grands Commentaires » (*tafsîr*).

Dans la chrétienté latine, le processus d'appropriation d'Aristote, arrêté avec la mort de Boèce (524) reprit au XII<sup>e</sup> siècle. Albert le Grand († 1280) appliqua la méthode d'Avicenne. Ses œuvres, de vastes dimensions, reprennent parfois les titres de celles d'Aristote. Ainsi, dans sa *Métaphysique*, il suit le plan de l'œuvre de même titre du Stagirite. Il donne du texte une paraphrase suivie, non sans se permettre de longues digressions. En revanche, son disciple immédiat Thomas d'Aquin († 1274) renonce totalement à la paraphrase ; il n'écrit que des grands commentaires, qui se rattachent tous à la méthode d'Averroès. Cependant, de façon très surprenante et malheureuse pour nous, il ne dit « à aucun endroit quoi que ce soit sur les intentions qu'il poursuit dans ses commentaires d'Aristote »<sup>2</sup>, et encore moins sur la méthode qu'il applique.

Après Thomas d'Aquin, les grands exégètes d'Aristote préférèrent eux aussi le style du commentateur. Le jésuite Pedro Fonseca a choisi pour son commentaire de la *Métaphysique* une forme complexe : après le texte et sa traduction viennent des notes, et des objections auxquelles il est ensuite répondu, et enfin des dissertations (*quaestiones*) sur certains

1. Voir H. Corbin, *La Philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., p. 247-250.

2. Schönberger, *WS*, p. 87.

points saillants<sup>1</sup>. Sylvester Maurus, jésuite lui aussi, a bien intitulé son commentaire aux œuvres d'Aristote « Paraphrase » ; mais il s'agit en fait d'un exposé exhaustif du contenu qui suit le texte traduit. Il est intéressant de remarquer que son œuvre a été rééditée il y a à peine plus d'un siècle<sup>2</sup>.

Le pas décisif ne fut pourtant franchi qu'avec la montée de la philologie. Elle a porté le coup de grâce au style de la paraphrase. On pourrait caractériser son entreprise entière comme une explication de tout l'héritage écrit des Anciens dans le style du commentaire. Elle le fait, comme on sait, en élaborant les textes classiques, et plus tard quelque texte que ce soit, avec les outils qui avaient été forgés pour les textes sacrés. Or donc, ce n'est pas n'importe quelle sorte de texte sacré qui peut rendre nécessaire, et d'abord, possible, un traitement philologique. Pour que quelque chose comme une philologie puisse naître, le texte sacré dont elle s'occupe doit présenter des traits bien déterminés.

#### E. LES CONTEXTES CHRÉTIEN ET ISLAMIQUE

On peut repérer une sorte d'affinité élective entre les styles d'appropriation et l'arrière-plan religieux qui lui correspond à chaque fois. Il y a là, d'abord, un groupe de faits que l'on peut platement constater. Avicenne développe son nouveau style de lecture d'Aristote en l'opposant à ce qui se pratiquait à son époque, à savoir la pratique des aristotéliens de Bagdad, qui étaient des Arabes chrétiens d'appartenance nestorienne<sup>3</sup>.

D'un autre côté, il se distingue de son lointain successeur Averroès, qui renoue avec les grands commentaires de Farabi. Or, Averroès, malgré son origine musulmane et un attachement à l'Islam que l'on ne met plus en doute aujourd'hui, est resté à peu près inconnu dans l'Orient islamique. En revanche, il fut lu et commenté avec passion par les Juifs et les chrétiens d'Europe. La réception de sa pensée n'a pas eu lieu dans le monde musulman, mais à peu près exclusivement chez les Juifs et les chrétiens. Nous en avons un bel exemple : nous ne possédons de son

1. Petri Fonsecae *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis libros*, 2 vol., Hildesheim, Olms, 1964 (= Cologne, 1615). La première édition a été publiée à Rome en 1577-1589.

2. *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrase et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata*, a Silvestro Mauro, s.j., éd. F. Ehrle, s.j. et al., Paris, Lethielleux, 1885-1886, 4 vol. (première édition : Rome, 1668).

3. Voir S. Pinès, « La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadistes » (1952), dans *CW*, t. 3, p. 301-333.

grand Commentaire à la *Métaphysique* qu'un unique manuscrit en arabe, alors que nous en avons une quinzaine dans la traduction hébraïque et que la traduction latine existe dans de nombreux manuscrits et livres imprimés, y compris des incunables.

Quant à l'œuvre exégétique d'Averroès, on peut observer à propos de sa réception un très intéressant renversement des rapports entre philosophes juifs et chrétiens. Au XII<sup>e</sup> siècle, on le sait, se produisit un déplacement lourd de conséquences des centres intellectuels du monde juif. Les communautés juives qui vivaient jusqu'alors en Espagne, sous domination islamique, furent placées par les Almohades devant le choix entre la conversion à l'Islam ou l'exil. C'est dans de telles circonstances que, par exemple, la famille de Maïmonide dut quitter Cordoue pour aboutir finalement en Égypte. Mais de nombreuses familles choisirent d'émigrer vers le Nord et s'établirent en terre chrétienne, en Catalogne ou en Provence. De la sorte, les penseurs juifs entrèrent peu à peu dans la zone d'influence des penseurs chrétiens.

Or donc, ce changement géographique fut suivi par une évolution dans le style de l'appropriation. Au début, les Juifs négligèrent les grands commentaires et utilisèrent les épitomés, qui remplacèrent pour eux le texte original. Ainsi, chaque fois qu'un penseur juif comme Gersonide se réclame de l'autorité d'Aristote, voire renvoie à l'une de ses œuvres, il utilise en fait le résumé de celle-ci par Averroès. L'appropriation chrétienne d'Aristote se déroûla de façon exactement symétrique : dès le début, les chrétiens utilisèrent les grands commentaires, alors que les épitomés ne furent à peu près pas utilisés jusqu'à la Renaissance.

De leur côté, ce n'est que dans le sillage de la scolastique chrétienne que les Juifs s'intéressèrent aux grands commentaires d'Averroès et, partant, à la lettre même des écrits d'Aristote. Avec le passage du domaine d'influence culturelle islamique au domaine d'influence chrétienne s'accomplit un passage du modèle islamique au modèle chrétien d'appropriation, à savoir, de la digestion à l'inclusion.

#### F. L'ISLAM COMME CULTURE DE LA DIGESTION

Le même exemple de la réception d'Aristote au Moyen Âge peut nous aider à caractériser le style de réception islamique. On peut en effet identifier les mêmes traits quant au procès d'ensemble de l'appro-

1. Voir Zonta, *FAME*, p. 151 et *passim*.

priation de l'héritage antique. On peut de la sorte, c'est-à-dire de façon indirecte, mieux percevoir à quel point l'appropriation opérée dans le domaine européen s'est produite de façon, au fond, très étrange.

Friedrich Schlegel a tenté une fois de caractériser le style islamique de l'appropriation. Il écrit : « Les Arabes sont une nature extrêmement polémique ; ils sont les annihilants parmi les nations. Leur manie (*Liebhabelei*) d'effacer les originaux ou de les jeter une fois la traduction terminée, caractérise l'esprit de leur philosophie. C'est bien pourquoi ils étaient peut-être infiniment cultivés mais, malgré toute leur culture, plus purement barbares que les européens du Moyen Âge. Barbare est en effet ce qui est en même temps adversaire du classicisme et du progrès »<sup>1</sup>. Le jugement d'ensemble que Schlegel formule sur la culture arabe n'a pas à nous intéresser ici. Même si l'on prend au sérieux la distinction qu'il pratique entre « cultivé » et « barbare », ce jugement reste extrêmement injuste. Ce qu'il y aurait de plus intéressant, ce serait d'établir d'où Schlegel, qui n'était guère compétent dans ce domaine, tirait un tel jugement, ce que je ne suis pas encore parvenu à faire.

Mais en ce qui concerne les faits, Schlegel a raison jusqu'à un certain point. Les Arabes n'ont pas conservé les supports manuscrits de leurs traductions. On ne peut guère parler, en revanche, d'une décision positive en faveur de leur destruction. On pensera plutôt à un fait moins spectaculaire : après la traduction, les manuscrits furent tout simplement négligés, parce qu'ils étaient devenus inutiles.

Au XV<sup>e</sup> siècle, un musulman, le grand historien tunisien Ibn Khaldûn, fait une remarque analogue à propos de la disparition des originaux des traductions arabes. Dans le célèbre premier volume de son œuvre historique, il écrit à ce propos quelques phrases que je traduis de la façon la plus littérale possible : « <Les musulmans> désireux d'apprendre les sciences des autres nations, ils se les approprièrent par la traduction, les adaptèrent à leurs propres vues et les firent passer dans leur propre langue à partir des langues étrangères [litt. : ils les épluchèrent (*jarrada*) de ces langues étrangères]. Ils y surpassèrent [les auteurs étrangers], dont les manuscrits, écrits dans leurs langues, furent oubliés et complètement abandonnés. [litt. : traces <d'un campement> d'où l'on a émigré, POUSSIÈRES DISPERSÉES (Coran XXV, 23)]. Désormais, toutes les sciences étaient en arabe, et tous les travaux scientifiques étaient consignés avec

1. Fr. Schlegel, *Fragments de l'Athenäum*, § 229, dans *Kritische Ausgabe*, vol. 2 : *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, éd. H. Eichner, Munich / Zürich, Schöningh / Thomas Verlag, 1967, p. 202.

l'écriture arabe. Ceux qui étudiaient les sciences n'avaient besoin que de connaître l'écriture et la langue arabe. Car les autres langues avaient disparu et n'intéressaient plus personne »<sup>1</sup>.

Ce qu'Ibn Khaldûn exprime de façon imagée et dans une tout autre tonalité que Schlegel, est pourtant la même chose. Chaque image porte : les manuscrits sont restés comme les vestiges d'un campement après le départ de ses habitants ; le thème fait partie des figures imposées de la poésie arabe. Ils sont restés tels, parce qu'ils n'étaient plus utiles. Leur contenu a été transvasé, coulé dans un moule nouveau, ce qui implique la perte de sa forme originelle. Mais ce qui est le plus révélateur, c'est la métaphore de l'épluchage, que Rosenthal rend de façon insatisfaisante par « *to take over* ». La langue est considérée comme l'écorce que l'on enlève et jette après avoir consommé ce qu'il y avait de mangeable ou de buvable dans le fruit.

On pourrait dresser le même constat et retrouver le même procédé dans d'autres domaines du savoir islamique. Quant au droit, par exemple, le droit romain a été absorbé, avec les variantes que les Arabes avaient trouvées devant eux dans les pays qu'ils avaient conquis. Mais les juristes ont mis ce qu'ils s'approprièrent ainsi au crédit de l'islam : le Hadith place dans la bouche du Prophète la pratique juridique qui était en vigueur à l'époque<sup>2</sup>. De la sorte, elle se trouvait revêtue d'une autorité nouvelle qui lui conférait une légitimité religieuse. Par ailleurs, ces usages étaient ainsi arrachés à leurs racines, par exemple la métaphysique et la cosmologie du droit ébauchée par les Stoïciens, pour être accrochés à une origine historique. La méthode islamique d'appropriation ne peut se déployer qu'au prix de la dénégation de l'origine : la culture islamique se veut un commencement absolu, et refoule la conscience de devoir quelque chose à la situation antérieure, qu'elle caractérise comme l'époque de l'ignorance (*jâhiliyya*)<sup>3</sup>.

Or, on peut remarquer que cette attitude par rapport à ce qui est hérité ne vient pas par hasard. Elle plonge des racines profondes jusque dans l'essence même de la religion qui a marqué la culture arabe, à savoir l'islam. Nous la trouvons en effet au cœur du message islamique :

1. Ibn Khaldûn, *M*, VI, 4, t. 3, p. 27 ; *LE*, p. 1088 ; trad. angl. Fr. Rosenthal, t. 3, p. 317.

2. Voir le travail fondamental de J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950 ; quelques remarques très pénétrantes dans Crone et Cook, *H*, p. 97-101.

3. Sur l'exemple de l'Andalousie, voir Urvoy, *AAIM*, p. 80-82.

les livres qui témoignent des révélations précédentes auraient été, selon lui, falsifiés par les communautés qui en avaient reçu la garde, Juifs ou chrétiens. Mais leur contenu authentique en aurait été conservé dans le Coran. De la sorte, les écrits antérieurs perdent leur intérêt, et la disparition de leur contenu authentique, sa gravité. Le livre saint de l'islam remplace les livres qui l'ont précédé. Et il le fait dans la mesure où il se incorpore. Le Coran est ainsi comme une paraphrase de l'Ancien et du Nouveau Testaments. ٧ ٤٢٠-٤١٩

On pourrait même aller jusqu'à parler d'un *paratexte* : dans le Coran, les récits bibliques sont présupposés. Les récits sur les grandes figures de l'Ancienne Alliance sont à peu près incompréhensibles sans la connaissance de la Bible et surtout du Midrash juif. Mais, selon la dogmatique islamique, il est exclu qu'il puisse s'agir d'une influence littéraire. Il faut que le Prophète ait tout reçu directement d'Allah.

### G. L'EUROPE COMME CULTURE DE L'INCLUSION

J'ai déjà exposé ailleurs comment l'Europe s'est engagée sur une autre route, diamétralement opposée<sup>1</sup>. On pourrait ajouter aux exemples que j'ai déjà étudiés ailleurs celui même que je viens d'évoquer à propos de l'islam, à savoir le Droit : le droit européen est issu d'une systématisation d'un corpus juridique venu d'une civilisation antérieure, à savoir le Droit romain redécouvert dans le sillage de la Révolution papale de la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Cette attitude par rapport à l'Autre se laisse déjà observer dans le cas du texte exemplaire de la religion européenne, la Bible. Elle se compose de deux parties, ce dont nous avons depuis longtemps désappris à voir l'étrangeté. Et pourtant ! C'est un fait unique dans l'histoire des religions que le livre sacré d'une religion contienne à côté de soi celui d'une religion précédente. Et le second livre, le Nouveau Testament, constitue comme un commentaire du premier. Plus exactement, et pour utiliser un terme technique de l'exégèse juive : le Nouveau Testament est comme un *pesher* de l'Ancien, c'est-à-dire une interprétation qui applique le texte à la situation présente et qui l'interprète en fonction d'un événement clé, celui-ci étant, en l'occurrence, la Passion et la Résurrection de Jésus.

1. Voir plus haut, p. 192, n. 1.

2. Voir H. J. Berman, *Law and Revolution*, op. cit., notamment p. 122.

On pourrait appliquer ce concept à de nombreux phénomènes de la culture européenne. On pourrait peut-être même caractériser celle-ci, de façon globale, comme un *pesher* des cultures qui l'ont précédée. Elle ne cesse en effet de tenter de montrer que l'élément grec et l'Ancien Testament éclairaient sa propre actualité, qui en retour leur ouvre de nouveaux espaces d'interprétation. Cela se manifeste de temps en temps avec une clarté toute spéciale, voire spectaculaire, comme par exemple dans les périodes de renouveau religieux et / ou de bouleversements politiques. Que l'on pense à l'obsession des puritains anglais pour l'Ancien Testament, ou à la façon dont l'Empire de Napoléon s'ingéra tout ce qui était romain. Mais, outre ces crises, c'est la chaîne ininterrompue de renaissances qui a déterminé l'histoire culturelle européenne qui témoigne dans sa totalité d'un rapport de ce genre.

La civilisation européenne, d'après ma thèse, repose sur le modèle de l'inclusion. Mais alors, comment cette attitude, qui est quant au fond conservatrice, peut-elle être compatible avec ce que nous constatons si manifestement, à savoir la dynamique de l'histoire européenne ? Celle-ci n'est-elle pas marquée par une instabilité structurelle, qui la pousse inlassablement à la conquête, à l'innovation technique, aux révolutions politiques et sociales ?

On rencontre le même paradoxe dans le domaine de la culture écrite. Et avec lui, sa solution. L'exégèse littérale donne, à première vue, l'impression de s'opposer au progrès. Mais en réalité, elle a produit l'effet exactement contraire, peut-être contre le gré de ses promoteurs. Mesurer le traditionnel par rapport à ce qui est nouveau suppose que la doctrine transmise s'est cristallisée en une forme stable. Ce n'est qu'une fois qu'elle l'a fait qu'elle peut devenir l'objet d'un regard critique, et, partant, qu'elle peut être dépassée. Progrès et conservation courent en parallèle, voire se renforcent mutuellement. En revanche, une assimilation par intussusception (digestion) ne laisse pas apparaître la limite entre l'ancien et le nouveau, rendant ainsi plus malaisée la prise de distance envers soi.

Comme exemple, on peut prendre la vie culturelle de l'Andalousie au XII<sup>e</sup> siècle. Des penseurs comme Ibn Bâjja (mort vers 1138) ou Averroès, déjà nommé, y ont eu l'intention d'imposer un aristotélisme authentique, pur des scories déposées par Avicenne. En astronomie, cela a mené al-Bitrugî (Alpetragius) à une tentative pour corriger le système de

1. Voir J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1997, p. 289-290.



Prolémée. Celui-ci consistait essentiellement en hypothèses devant permettre de « sauver les phénomènes » en construisant un modèle mathématique capable de rendre compte des apparences, mais ne prétendant pas représenter la réalité. Al-Bitruğî s'est proposé de le rendre compatible avec la physique aristotélicienne, c'est-à-dire avec ce que l'on considérait alors comme une description adéquate du monde réel<sup>1</sup>. C'est seulement après l'échec de la réforme andalouse de l'astronomie que l'on a senti que l'on s'engageait ainsi dans une impasse, avec qui, à long terme, a mené à une nouvelle astronomie.

#### H. LA LITTÉRATURE SUR L'ESTOMAC

J'aborde par là le problème de la conscience historique. Qu'est-ce qu'une culture qui, comme le fait la culture européenne, accueille en soi des éléments d'autres cultures, sans les consommer, et qui même prend toutes les précautions possibles pour empêcher ces éléments de se dissoudre en elle ? C'est ainsi que notre technique muséologique a inventé un moyen commode de multiplier les inclusions : dans la collection la plus modeste, chaque vitrine suffit à transformer les objets qui y sont déposés en inclusions. Mais qu'est-ce qu'une culture qui se donne pour but de conserver, en plein milieu de son présent, des bulles ou des réserves de passé ? Il nous faut ici prendre au sérieux les objections de Nietzsche : il se pourrait bien que la science historique (*Historie*) soit nuisible pour la *Vie*. Et déjà à la vie avec une minuscule, à la vie au sens littéral le plus élémentaire, comme prolongation du processus biologique de la nutrition. Le modèle le plus adéquat d'une vie saine, même au niveau de la culture, pourrait bien être non l'inclusion, mais justement la digestion. La tradition vivante est une digestion du passé au profit de l'avenir. La culture européenne serait-elle donc intrinsèquement malade ?

La tentative d'éliminer purement et simplement la tradition peut, et même doit, mettre la vie en danger, dans la mesure où elle détruit les œuvres qui en témoignent et qui l'expriment. Michel Henry en a donné

1. Voir A. I. Sabra, « The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy. Averroes and al-Bitruğî », dans E. Mendelsohn (éd.), *Transformations and Tradition in the Sciences. Essays in honor of J. Bernard Cohen*, Cambridge University Press, 1984, p. 133-153.

2. Voir plus haut, p. 189, note.

un exemple fascinant. Dans son livre très impressionnant, *La Barbarie*, il évoque la prétendue « restauration » de la mosaïque byzantine du couvent grec de Daphni<sup>1</sup>. On y a très maladroitement tenté d'ôter les tesselles qui, au cours des siècles, avaient été placées pour remplacer les parties endommagées. On entendait par là rendre l'œuvre à son état primitif. Mais celle-ci est du coup à ce point défigurée qu'elle en devient illisible, que le spectateur ne peut plus l'éprouver comme elle se donnait. Michel Henry analyse brillamment cet échec comme le symptôme d'une perte du sens à mettre sur le compte de la conscience historique. Je ne puis ici examiner les racines de cette perte jusqu'à la profondeur à laquelle Michel Henry les dégage.

Quoi qu'il en soit, il reste pourtant possible de s'engager sur une autre voie. Et on peut le montrer encore une fois sur l'exemple de la restauration d'une œuvre d'art figuratif. Dans le cas d'une fresque endommagée, par exemple par l'humidité des parois, on applique la technique du *tratteggio*<sup>2</sup>. Les taches colorées qui étaient tombées en même temps que le revêtement détrempe y sont remplacées par des couleurs qui complètent les formes peintes et permettent à nouveau de saisir la totalité de leurs contours. Mais ces couleurs ne sont appliquées qu'en très fines hachures. Quand on voit l'œuvre de loin, comme le fait le spectateur habituel qui lève les yeux vers un plafond situé à plusieurs mètres de lui, on a l'impression que les peintures sont restées intactes. L'image en devient lisible, la scène mythologique devient identifiable, sans gâcher le plaisir naïf de goûter l'œuvre d'art. Mais quand un connaisseur examine de près les détails, par exemple pour évaluer la technique propre à l'artiste, analyser la composition chimique des pigments utilisés, etc., il n'a aucun mal à distinguer les parties d'origine de celles qui ont été restaurées.

C'est ainsi que l'on pourrait comprendre toute l'activité de recherche historique à travers l'image du *tratteggio*. L'historien essaie de redonner vie au passé. Mais il ne le fait qu'*in vitro*. Il rend le passé à nouveau présent, mais il ne l'introduit pas dans le présent. Il lui faut éveiller l'impression que son récit porte sur des événements contemporains du lecteur. Et il y parvient d'autant mieux qu'il a plus de talent. Mais l'illusion est compensée par le sentiment de distance. Ce n'est que quand on

1. Voir M. Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 58-70.

2. Je dois la connaissance de cette méthode à Mme Cristina Flitner (Graz) qui, en juin 1997, m'a présenté son travail au château Eggenberg.

lit de façon superficielle qu'on s'imagine vivre un passé révolu. Le connaisseur peut en revanche mesurer quel abîme nous sépare de celui-ci.

Selon Nietzsche, la culture européenne souffre de dyspepsie<sup>1</sup>. En d'autres termes : pour l'Occident, les sources de sa culture lui restent sur l'estomac. On pourrait répondre, si je puis me permettre une plaisanterie, en opposant à l'image un peu raide de Nietzsche une autre plus raide encore : il y a beau temps que cet estomac est devenu, et justement à cause de toutes les inclusions qui y demeurent sans qu'il puisse les dissoudre, un gésier. Autrement dit : grâce au modèle d'appropriation que l'Europe a développé en se confrontant à ses sources, elle peut s'approprier d'autres cultures, sans être pour autant obligée de les digérer.

## LE TRUCHEMENT

### QUELQUES RÉFLEXIONS

#### SUR LES TRADUCTIONS ARABES

L'histoire de la philosophie médiévale, et même moderne, n'aurait pas été ce qu'elle fut sans un vaste mouvement de transfert du savoir à travers les langues et les cultures. Il s'est accompli à travers des vagues successives de traduction qui ont commencé bien avant ce que nous appelons le Moyen Âge.

#### A. UN MOUVEMENT MILLÉNAIRE DE TRANSFERT

Le premier épisode est un passage de très longue durée du grec au latin. Il commença avec l'apprentissage du grec par l'élite romaine, au lendemain de la conquête du sud de l'Italie, puis de la Grèce continentale par les armées de Rome, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Cette acculturation n'était d'ailleurs que l'aspect linguistique d'un mouvement de plus grande ampleur qui mena Rome à se repenser elle-même dans toutes ses dimensions<sup>1</sup>.

1. Voir entre autres Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 1 ; KSA, t. 5, p. 291-292.

1. Voir C. Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Seuil, 1997, p. 57-95.