

Les maisons de la sagesse-traduire...

**Conférence prononcée par Souleymane Bachir Diagne
au théâtre de la Criée à Marseille
le 25 mars 2017
lors de la conclusion des deux journées de travail
consacrées au projet de Maisons de la Sagesse – Traduire**

La sagesse de traduire

Je vais d'abord retracer l'histoire de l'institution que fut la Maison de la sagesse, créée en 832 de l'ère commune à Bagdad, sur ordre du calife abbasside de l'époque, qui s'appelait al-Ma'mūn, et qui a régné de 813 à 833. Le premier temps de mon propos sera donc de rappeler ce que fut cette première Maison de la sagesse, *Bayt al-hikma*. Le deuxième temps de mon propos, lié à la création de cette Maison de la sagesse, sera de revisiter avec vous ce que j'appellerai une scène de traduction, plus précisément une scène de *disputatio* autour de la notion de traduction : vous le verrez, c'est une scène tout à fait moderne dans sa thématique et ses enjeux, qui a eu lieu un siècle après la création de la Maison de la sagesse. Cette *disputatio* a opposé grammairiens et philosophes à propos des mérites de la grammaire et de la logique pour apprendre à raisonner, et plus généralement à propos de la traduction. Dans un troisième temps, regardant résolument vers l'avenir je dirai pourquoi il faut aujourd'hui que cent fleurs s'épanouissent, que cent *Bayt al-hikma* fleurissent.

Le calife al-Ma'mūn et la création de la Maison de la sagesse
Qui est ce calife abbasside fondateur du *Bayt al-hikma* à Bagdad ? Il faut d'abord rapidement situer la dynastie des Abbassides, et cet Abbasside-là en particulier, dans l'histoire de l'Islam. Le principe d'une succession dynastique dans le monde musulman est né en l'an 661, après une période qui a vu se succéder à la tête de la communauté créée par le prophète Mohammed quatre de ses très proches compagnons. Après eux les califes seront de la dynastie des Omeyyades qui ont régné de 661 à 750. Les Omeyyades

étaient une dynastie plutôt guerrière, dont le règne a correspondu à un moment d'expansion très rapide de l'Islam : c'est par exemple sous les Omeyyades qu'en l'an 732, Charles Martel, selon le récit convenu, a « arrêté les Arabes à Poitiers ».

En 750, changement de dynastie, les Omeyyades disparaissent de la scène (sauf en Andalousie où se mettra en place un califat omeyyade) et sont remplacés par une nouvelle dynastie, celle des Abbassides. Ce changement a signifié, au moins au début, une ouverture à la science, aux savoirs, une ouverture symbolisée par un changement de capitale : on passe de la place fortifiée qu'était Damas, la capitale des Omeyyades, à la ville ouverte, la ville carrefour, qu'était Bagdad. La nouvelle capitale des Abbassides verra son nom associé à l'appropriation par le monde musulman des sciences et philosophies grecques, indiennes, etc.

Celui qui représente, celui qui symbolise le mieux cet esprit d'ouverture qu'est l'esprit de Bagdad, c'est bien le calife Abū Abbās al-Ma'mūn `Abd Allah ibn Hārūn al-Rāchid, de son nom complet.

Je vous demande simplement de prêter attention à la dernière partie de son nom, ibn Hārūn al-Rāchid, qui indique qu'il était un des fils de Haroun al-Rachid (selon l'orthographe la plus courante), probablement le calife abbasside le plus connu pour être celui des *Mille et une nuits*. Al-Ma'mūn est donc l'un des fils qui lui succèdent et qui sera calife, comme je l'ai dit tout à l'heure, pendant vingt ans, de 813 à l'an 833.

À l'origine de sa décision de créer une Maison de la sagesse, l'histoire retient qu'il y eut un rêve. Al-Ma'mūn vit donc, dans un de ces grands rêves qui changent le cours de l'histoire, le philosophe

Les maisons de la sagesse-traduire...

grec Aristote avec qui il eut un dialogue. Il est rapporté que le calife demanda à l'apparition :

– Qui es-tu ?

À quoi Aristote répondit :

– Je suis Aristote.

– Maître, lui dit alors le calife (notez bien qu'il l'appelle Maître), permets-moi de t'interroger.

– Interroge, lui répondit Aristote.

Allant droit à l'essentiel al-Ma'mūn lui demanda :

– Qu'est-ce que le bien ?

Et Aristote de répondre :

– Ce qui est bien selon la raison.

– Et après ? demanda le calife.

– Ce qui est bien selon la révélation.

– Et après ? insista le calife.

– Ce qui est bien aux yeux de tous, lui répondit Aristote.

Le calife posa encore la même question :

– Et après ?

À quoi Aristote répondit :

– Et après, il n'y a plus d'après.

– Dis-moi encore quelque chose, implora le calife.

Et Aristote conclut en disant :

– Que quiconque te donne un avis en or te soit comme de l'or ; et tu dois reconnaître le Dieu un.

Il y a beaucoup de choses à dire sur ce dialogue onirique. Commençons par la fin, la dernière réplique d'Aristote disant : considère quelqu'un qui te donne un avis précieux comme étant lui-même de l'or et surtout rends grâce au Dieu un. Cet Aristote qui affirme le monothéisme, un monothéisme tout à fait islamique, n'est bien

entendu pas l'Aristote que nous connaissons. Et la raison pour laquelle le subconscient du calife al-Ma'mūn le représente sous cette figure d'un monothéiste strict est une manière pour lui, ultimement, de calmer sa propre angoisse devant la philosophie, pour reprendre ici la lecture « psychanalytique » que fait Jean Jolivet du songe du calife. Celui-ci se trouvait face à une question qui pouvait en effet se poser à la communauté musulmane à cette époque, celle de savoir si la philosophie grecque, qui comme son nom l'indique était « amour de la sagesse », pouvait être recevable dans le monde de l'Islam. En d'autres termes, est-ce que les Grecs, qui étaient pour l'essentiel des païens aux yeux des musulmans, pouvaient avoir une sagesse qui importât à des musulmans qui avaient, eux, la révélation du Dieu unique ? Il fallait donc que le rêve se conclût de cette manière, c'est-à-dire sur la confirmation qu'il s'agissait bien d'un songe inspiré par Dieu, et non par Satan, et en même temps transmitt le message que la philosophie pouvait être tout à fait *halal*.

Le reste de la conversation et les autres réponses d'Aristote disent la signification ultime du songe d'al-Ma'mūn : non seulement la sagesse des Grecs nous importe, mais elle vient en premier. Il ne vous aura pas échappé en effet que la définition du bien pose le premier bien comme étant le bien selon la raison. Et c'est seulement ensuite que le bien selon la révélation apparaît. Ce qui au fond est logique, car il faut bien, si la révélation nous parle, qu'elle parle à une faculté en nous qui est déjà préparée à la recevoir. Par conséquent, logiquement et chronologiquement, la raison doit venir en premier. Et c'est seulement après que la raison et la révélation ont parlé que vient l'opinion. On retrouve là la hiérarchie classique : après la vérité démonstrative,

Les maisons de la sagesse-traduire...

vient l'opinion du plus grand nombre. Le résultat de ce rêve qui, au-delà de l'anecdote, est une dramatisation de la question de la relation de la philosophie à la religion, fut, dit l'histoire, la décision prise par al-Ma'mūn, dans les dernières années de son règne, de créer le *Bayt al-hikma*, qui fut achevée un an avant sa mort, en l'an 832. Cette « Maison de la sagesse » fut alors établie comme une institution consacrée à la traduction de la philosophie grecque en langue arabe. Dire « philosophie grecque », il faut le rappeler, c'est dire non pas seulement la science de l'être, mais également les mathématiques, l'astronomie, la médecine, etc., bref toutes les sciences que couronnait ce que nous appellerions de manière plus spécifique aujourd'hui la *philosophie*. Donc voilà que le calife, l'autorité politique, prend la décision de créer une institution où il va réunir des traducteurs, des copistes, des relieurs, tous les acteurs qui interviennent dans ce qui était un important *mouvement* de traduction et de publication (ce qui correspondait à une publication à l'époque) des œuvres grecques en langue arabe. Ce mouvement, il ne l'avait certainement pas créé : mais il lui donnait pour ainsi dire l'impulsion et la légitimité de l'autorité califale.

Il faut rappeler que l'époque, celle du début de la dynastie des Abbassides et du développement de Bagdad, est également le moment où le papier arrive dans le monde musulman venant de Chine. Donc les conditions techniques pouvant permettre un important mouvement de traduction étaient présentes. C'est une première remarque. La deuxième qu'on doit faire à propos de cette *translatio studiorum*, c'est que les premières traductions s'effectuent plutôt de la langue syriaque vers l'arabe, et c'est par la suite que, de plus en plus, les traductions se feront directement à

partir du grec. La raison de cette médiation de la langue syriaque tient au fait que les chrétiens, nestoriens pour l'essentiel, installés à l'époque en Syrie et en Irak, avaient déjà une solide tradition d'étude de la philosophie grecque et de traduction de celle-ci dans leur langue. Lorsque l'Islam, dans son expansion, s'est incorporé physiquement à ces centres intellectuels et à ces monastères où se trouvaient déjà des centres de traduction en syriaque de la philosophie grecque, le syriaque a joué tout naturellement un rôle capital.

Au-dessus des « fonctionnaires » du *Bayt al-hikma* qu'étaient les copistes, relieurs ou traducteurs, tous appointés par le calife, les premiers directeurs de la « Maison » furent alors, tout naturellement, des chrétiens.

C'est le lieu d'ouvrir une parenthèse. J'imagine que vous êtes nombreux à connaître ou au moins à avoir entendu parler de ce livre de Sylvain Gouguenheim¹, *Aristote au mont Saint-Michel*, où il s'agissait pour cet auteur de procéder à un nettoyage ethnique de l'histoire de la philosophie, et de faire un sort à l'affirmation que les Arabes et les musulmans avaient été des transmetteurs de la philosophie grecque à l'Europe de la chrétienté latine. L'auteur a ainsi présenté son texte comme l'entreprise de débuisser l'idée reçue que le monde de l'Islam aurait joué un rôle dans la *translatio studiorum*. D'ailleurs, croit-il pouvoir avancer comme argument pour dénoncer un mensonge trop longtemps entretenu, les traducteurs étaient, non pas musulmans, mais

1. S. Gouguenheim, *Aristote au mont Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008.

chrétiens ! Présenter cela comme une découverte est en fait une escroquerie pure et simple : toutes les histoires de la philosophie en Islam ont toujours parlé des chrétiens comme les premiers traducteurs. Le fait, connu et banal, n'est donc pas le signe d'on ne sait quelle conspiration du silence qui aurait attendu ce livre pour être débusquée.

Au-delà d'une simple parenthèse, l'évocation de cet ouvrage, que l'on a eu raison de considérer comme une manifestation d'« islamophobie savante »¹, me mène à cette remarque importante que le rôle des chrétiens nestoriens comme premiers traducteurs est emblématique de ce que fut l'histoire de la philosophie en général dans le monde musulman. Elle fut, non pas l'affaire des seuls musulmans, mais de philosophes venant de traditions religieuses différentes. Elle fut philosophie, non pas arabe, mais en arabe, car, outre le fait que les philosophes musulmans ne furent pas toujours, ni même le plus souvent, arabes, elle fut aussi la production, en langue arabe, de philosophes juifs ou de philosophes chrétiens...

L'exemple le plus cité est celui du philosophe Maimonide qui est un philosophe « arabe » si l'on considère qu'il écrivait en langue arabe devenue langue philosophique grâce aux traductions, justement. Il a été traduit en hébreu de son vivant, mais la langue de la philosophie était bien pour lui celle dans laquelle il écrivit *Le Guide des égarés*.

1. Voir P. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach, *Les Grecs, les Arabes et nous, enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

Alain de Libera le dit bien : ce que l'on appelle *philosophie islamique* (je parle quant à moi plus volontiers de « philosophie en islam ») est fait de rencontres, de traditions et de traductions entremêlées, réunissant aussi bien des philosophies païennes, chrétiennes, musulmanes, juives, des philosophies orientales ou occidentales, méditerranéennes, continentales, arabes, non arabes...

Une dernière remarque me fait revenir à cette idée que, s'il faut souligner le rôle joué par la « Maison de la sagesse » d'al-Ma'mūn, il faut aussi dire que si, à cause des circonstances que je viens de rappeler, elle est devenue le symbole du mouvement de traduction de la philosophie grecque, les intellectuels musulmans n'avaient certes pas attendu la décision du calife pour croire en la sagesse de traduire. Fort heureusement, en effet, et c'est encore le cas aujourd'hui, le monde de la science n'est pas à la remorque du pouvoir politique, il porte en lui-même son propre moteur que le pouvoir politique empêche ou accompagne. Dans le cas d'espèce, le calife abbasside al-Ma'mūn a marqué l'histoire en accompagnant le mouvement, voire en lui donnant un coup d'accélérateur. Mais le fait qu'un pouvoir politique ait érigé, à un moment de l'histoire, un monument à cette idée que la philosophie est traduction et que dans la traduction les langues deviennent philosophiques, est une chose qu'il faut souligner. Que signifie que les langues deviennent philosophiques par la traduction ? Que les mots que nous utilisons tous les jours se trouvent comme transformés, chargés qu'ils sont d'une signification nouvelle, qu'ils sont, pour citer Mallarmé, « comme étrangers à la langue » ?

Les maisons de la sagesse-traduire...

Prenons l'exemple du devenir-philosophique du latin. Lorsque les Latins se sont mis à traduire la philosophie grecque ils ont ainsi, pour traduire le concept d'*essence*, tout simplement pris un mot banal, tout à fait usuel, *quid*, qui pose la question « *qu'est-ce que ?* », auquel ils ont alors ajouté le suffixe — *itas* (qui a donné — *ité* en français) : et cela a produit la *quidditas* d'une chose, autrement dit ce qu'elle est, son essence. Très concrètement (les concepts dits « abstraits » sont souvent des mots très « concrets ») donc, l'essence d'une chose est son *c'est-quoi-ité*.

C'est exactement la même opération qui fut reproduite en arabe. Où le mot *kayfa*, signifiant *comment* (comme dans « comment vas-tu ? »), s'est vu ajouter le suffixe — *iyah* pour donner la *kayfiyah* d'une chose, autrement dit sa *quiddité*.

Comment un grammairien, gardien jaloux de l'idiome, surtout lorsque c'est celui en lequel Dieu a parlé, voit-il ce genre de transformations que la traduction apporte à la langue ? C'est justement à cette question que répond la controverse que j'annonçais comme le deuxième point de mon propos, celle qui a eu lieu un siècle après la création de la Maison de la sagesse, et qui a opposé un grammairien à un philosophe.

Grammaire, logique, philosophie

On peut comprendre qu'un grammairien s'énerve devant un mot nouveau comme la *c'est-quoi-ité* de la chose, sa *kayfiyah*. Et que sa colère soit dirigée contre la cause de tous ces barbarismes : la traduction.

Eh bien c'est cet énervement, dont la signification est importante pour l'histoire des traductions philosophiques, qui fut mis en

scène en l'an 932, lorsque le vizir du calife de l'époque décida d'organiser à sa cour une véritable joute intellectuelle entre un grammairien du nom d'Abu Said al-Sirafi et le philosophe chrétien Abu Bishr Matta ibn Yunus. Ce dernier est un spécialiste de la logique et d'Aristote, représentant pour ainsi dire la famille des philosophes et des traducteurs face aux gardiens de la pureté de la langue. Cette *disputatio* souvent citée par les historiens de la philosophie en Islam doit certainement être un classique de l'histoire de la philosophie tout court pour l'importance et la modernité de son propos.

Sirafi, donc, ne cache pas sa colère devant ce que les philosophes font de sa langue, la langue arabe, langue de la révélation qui plus est, mais il va attaquer très violemment son interlocuteur, dans ce débat public qui a toutes les allures d'un match de boxe.

La position qu'il exprime avec véhémence est que les philosophes se sont vendus corps et âme à des étrangers, les Grecs, en souscrivant en particulier à l'idée d'une logique universelle qu'ils auraient enseignée, ignorant ainsi leur propre logique, celle inscrite dans la grammaire de leur langue.

Ainsi l'opposition entre Sirafi et Matta est-elle tout de suite celle entre une logique de la langue, de chaque langue, et la prétention universaliste de la culture grecque. Sirafi va donc défendre le relativisme et cette idée que les langues sont à elles-mêmes leur propre logique, qu'elles sont la traduction d'une perspective sur le monde et donc qu'après tout il n'y avait aucune raison pour les philosophes musulmans parlant arabe de payer tribut à la philosophie et à la logique des Grecs puisque cette logique n'était rien d'autre que celle de la langue des Grecs. Et

les maisons de la sagesse-traduire...

la position de Matta va consister à dire : mais non, ce n'est pas de la langue et de sa logique particulière qu'il est question, ce qui est important c'est la logique universelle qu'il faut comprendre comme une grammaire du raisonnement en général. Celle-ci n'a rien à voir avec la langue, et s'il se trouve qu'elle nous est transmise par la langue grecque, elle reste quelque chose d'universel qui transcende cette langue grecque ; nous devrions être bien contents de l'avoir trouvée chez Aristote et de l'avoir traduite dans la langue arabe en adaptant celle-ci à ses exigences. J'ai commencé ma carrière de philosophe en m'occupant beaucoup de logique symbolique et de logique algébrique. J'étais donc du côté de Matta exprimant cette idée qu'il y a bien une grammaire philosophique qui, comme dirait Leibniz, n'est celle d'aucune de nos langues post-babéliques. Un des arguments de Sirafi contre Matta était que la traduction éloigne de la vérité de l'original ; il reprochait donc aux philosophes hellénisants de s'éloigner de deux degrés de leur maître Aristote, puisque, leur disait-il, à travers Matta, vous traduisez vos textes à partir du syriaque : cela veut dire que du grec au syriaque puis du syriaque à l'arabe, il y a double déperdition. À cette affirmation que quelque chose se perd toujours dans la traduction, Matta opposait que, mais non, lorsqu'il s'agit de vérité, universelle par définition, on ne perd rien puisque, par définition justement, le vrai est ce qui se maintient et se conserve par l'opération de traduction. J'en suis venu par la suite à avoir davantage de sympathie pour la position de Sirafi (pas pour le personnage de Sirafi, totalement antipathique dans la façon dont il attaque Matta

soulignant encore et encore que ce dernier ne parle pas très bien l'arabe). Elle est importante et, ainsi que je l'ai dit, tout à fait moderne, présentant une thèse qui est reprise plus d'un millénaire après : ce qu'Aristote présente comme les catégories de la pensée universelle, ce n'est que celles de sa propre langue grecque, les différentes manières d'y faire usage du verbe *être*

— être combien, être de quelle quantité, de quelle qualité, être où, être dans quoi, être subissant quoi, être agissant comment, être positionné comment, etc. Quand vous répondez en grec à toutes ces questions-là, vous avez les catégories d'Aristote. Pourquoi, demande Sirafi, parlant arabe devrions-nous prendre la manière dont les Grecs disent les choses en leur langue à copule, comme on dit ?

Sirafi avait bien raison de poser cette question. En tout cas, quelque antipathique qu'il ait été dans la *disputatio*, sa position avait une vérité profonde, demandant que l'on parte toujours du pluriel des langues, que l'on dise, que l'on constate, qu'il y a toujours « plus d'une langue », qu'il y a eu Babel. Il n'y a que cela : les langues à jamais « imparfaites en cela que plusieurs », et l'universalité, si universalité il y a, se trouvera dans leur rencontre, et cette rencontre est traduction. Si bien que Sirafi a raison de dire qu'une langue, c'est aussi tout un monde. Croire à l'universel comme horizon, c'est alors ajouter que ces mondes ne doivent pas être considérés comme des insularités refermées sur elles-mêmes ; parce que précisément il y a de la traduction.

Voilà toutes sortes de raisons qui font, de la réflexion qu'il faut entendre sous le bruit et la fureur de la controverse Sirafi-Matta,

un moment important de l'histoire de la philosophie et un classique des *Translation studies*.

Que cent Bayt al-hikma fleurissent

De l'an 932, je saute par-dessus les siècles pour arriver maintenant en l'an 1955.

L'an 1955 pourquoi ? Parce qu'en l'an 1955 il y a eu un événement que le Sénégalais Senghor a considéré comme le plus important du ^{xx}e siècle : la conférence de Bandung. On pourrait être surpris de voir quelqu'un comme lui, qui a connu la Seconde Guerre mondiale, a été prisonnier de guerre et qui a failli être fusillé parce que Noir africain entre les mains des nazis. (Entre parenthèses : il aura échappé à la mort, semble-t-il, pour des raisons de langue, encore une fois, et de traduction. Parce que le responsable du camp où il était interné l'a vu lire un texte en grec, et a découvert qu'effectivement il avait affaire à un agrégé de grammaire : l'homme de culture qu'était ce responsable a vu en son prisonnier un *alter ego*.) Si Senghor ayant connu tout cela, toutes les atrocités de la Seconde Guerre mondiale, dit que l'événement le plus important du ^{xx}e siècle fut Bandung, c'est parce que cette conférence a représenté *l'affirmation d'un principe*, selon lequel aucune culture n'a le droit, jamais, quelque « raison » qu'elle se donne, d'en coloniser une autre.

Bref Bandung, c'est l'affirmation du pluriel, l'affirmation que l'histoire universelle n'est pas la seule histoire de l'Europe ; qu'il n'y a pas un universel qui aurait choisi de s'incarner dans une civilisation, ni dans une langue ou une famille de langues, lesquelles civilisation et langues auraient alors été investies de la mission divine d'organiser le reste du monde autour d'elles.

Il n'y a pas, dit Bandung, ce que Merleau-Ponty a appelé un universel « de surplomb ». Bandung, c'est ce que le philosophe Levinas appellera, avec condescendance, l'irruption des masses afro-asiatiques sur la scène de l'histoire. Bref ce moment Bandung est celui de la sortie de la domination de ce que Barbara Cassin appelle « les langues unes », celles qui ont mis leur « génie » en compétition pour se définir comme étant la meilleure incarnation du Logos.

Et si Bandung est la conférence postcoloniale par excellence, je pense que je peux définir le *Dictionnaire des intraduisibles* comme une œuvre postcoloniale, en caractérisant ainsi ce qui interdit la colonisation, ce qui interdit de penser qu'il y ait quelque chose comme le Logos qui planerait au-dessus des langues dans leur pluralité et dans leur totale équivalence.

Il faut apprendre à penser selon un Bandung épistémologique, ce qui signifie entre autres œuvrer au développement de toutes les langues comme langues d'invention, de création et de science modernes. La signification d'un Bandung épistémologique, c'est la multiplication de *Bayt al-hikma* par toute la terre. Autrement dit, il s'agit de toujours recommencer le geste du calife al-Ma'mūn, à savoir créer une institution qui soit aussi un hommage à la traduction comme la meilleure manière de prendre acte du pluriel des langues ; il m'a semblé que la ville de Marseille était une ville prédestinée en quelque sorte à devenir sur ce plan une Bagdad du ^{xxi} siècle postcolonial. C'est une ville qui a la relation que l'on connaît avec le colonialisme, c'est une ville qui a aujourd'hui dans la diversité qui la caractérise, la relation que l'on peut constater avec le postcolonialisme. Donc l'idée d'une Maison de la sagesse, de la sagesse de traduire, dans une ville

les maisons de la sagesse-traduire...

comme Marseille, est une manière de dire qu'il ne s'agit pas de reconstruire la tour de Babel, symbolisant au fond l'arrogance des langues unes, mais au contraire d'habiter ensemble une Maison de la sagesse.

Extrait de Les Maisons de la sagesse-Traduire. Une nouvelle aventure, par Barbara Cassin, Danièle Wozny, Bayard, mai 2021. Pages 30-44.