Revue Philosophique de Louvain

# Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)

Johannes Lohmann

**Citer ce document / Cite this document :**

Lohmann Johannes. Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée). In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 74, n°21, 1976. pp. 30-44;

doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1976.5874

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1976_num_74_21_5874

Fichier pdf généré le 25/04/2018

**Résumé**

C'est au XIIIe siècle, et non à la « Renaissance », qu'il faut placer la naissance du monde moderne, lorsque se produisit une « révolution culturelle » dont on n'a pas encore achevé de dénombrer les conséquences : la réception de l'aristotélisme arabe (lequel est à distinguer radicalement d'Aristote) et l'influence décisive exercée par le génie de la langue arabe sur la philosophie et les sciences en Occident. C'est à ces faits et conséquences que s'attache l'auteur, et à la reconnaissance du génie de S. Thomas, qui fut la cheville ouvrière de cette naissance. Pour ce faire, il s'appuie surtout sur le De ente et essentia, et, en en développant de multiples conséquences, il montre comment, dans ce traité, se joue de manière décisive une évolution qui remonte au λόγος grec et aboutit à Kant, comment s'y décèle le futur destin des sciences modernes et s'y explique l'« oubli de l'être » et comment on peut y retrouver ce dernier.

**Abstract**

It is in the thirteenth century, and not at the Renaissance, that the birth of the modern world must be situated, when a « cultural revolution » took place, the consequences of which have not yet been fully enumerated : the reception of Arabic Aristotelianism (which must be radically distinguished from Aristotle) and the decisive influence exercised by the genius of the Arabic language on Western philosophy and sciences. These are the facts and consequences evoked by the A., along with recognition of the genius of St. Thomas who was the mainspring of this new birth. For this purpose the A. relies especially on the De ente et essentia, and in developing numerous consequences thereof, he shows how, in this treatise, an evolution occurs in a decisive manner which goes back to the Greek λόγος and ends with Kant, how the future destiny of modern sciences is revealed in it and the « forgetfulness of being » is explained in it and how this latter can be found in it.

# Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée) (*)

L'espace méditerranéen — comprenant en substance les trois parties du monde des Anciens : Europe, Asie, Libye — forme un tout culturel depuis un temps immémorial. Mais dans cette continuité plusieurs fois millénaire, il y eut une rupture de plus de mille ans, s'étendant approximativement du septième au dix-huitième siècle — de Mohammed à Napoléon. Pendant cette longue période ne régna pas seulement une guerre sanglante, presque continuelle, entre les deux tronçons de cet ensemble, appelés couramment « Orient » et « Occident », mais aussi un rideau de fer avant la lettre, constitué par une incompréhension totale et réciproque.

Mais dans ce dialogue de sourds d'à peu près douze siècles, il y eut une interruption, juste au milieu de cet espace de temps — c'est-à-dire au XIIe et au XIIIe siècles, durant l'époque des Croisades —, phénomène sans parallèle dans l'histoire, marqué par deux faits correspondants, à savoir l'exode de l'élite du monde occidental vers l'Orient, d'une part, et d'autre part l'invasion des idées et des sciences orientales (en l'espèce, outre la philosophie, l'astronomie et l'astrologie, les mathématiques, la chimie, et la médecine notamment) en Europe occidentale. C'est en réalité cette époque du haut Moyen Âge, qui constitue la vraie Renaissance de la philosophie et des sciences en Europe latine, beaucoup plus que la soi-disant « Renaissance » des XIVe et XVe siècles et d'après, qui n'a fait que consommer ce qui s'était fait alors.

L'événement, central à tous égards, de cette « révolution culturelle » a eu lieu dans la première moitié du XIIIe siècle. C'est la réception de l'aristotélisme arabe, qu'on doit séparer absolument d'Aristote lui-même, dans la philosophie scolastique du Moyen Âge. Cet événement capital dans l'histoire de la pensée occidentale est avant tout marqué par les deux noms d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Mais

(*) Texte d'une conférence prononcée à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain le 8 octobre 1974.

Persée BY: creative commons

on ne peut vraiment comprendre ce qui s'est passé alors, qu'en recourant à l'origine et à la racine des deux formes opposées de la pensée, fondées chacune dans un type de langue spécifique — l'indo-européen et le sémitique —, qui se sont rencontrées alors pour engendrer une nouvelle forme de la pensée, dont est issu en ligne directe notre monde d'aujourd'hui.

Au centre de cette transformation spirituelle se trouve la réception de la conception spécifiquement arabe d'*intentionnalité* dans la philosophie scolastique du XIIIe siècle. On ne peut comprendre la signification de cette réception que par une comparaison des diverses formes de pensée, telles qu'elles ont vu le jour sur notre globe, d'abord dans les différents types de langues.

Parmi la diversité infinie de langues et de types de langue qui existent ou qui existèrent sur notre globe, on trouve deux types dont la construction des phrases est caractérisée par une centralisation poussée à l'extrême : ce sont celui de notre propre famille de langues — l'indo-européen — et un autre type qui s'étend (sans affinité généalogique apparente) sur une immense aire géographique, de l'Atlantique nord jusqu'au Pacifique, du lapon et du hongrois jusqu'au japonais (il faut naturellement faire ici abstraction de la colonisation russe des derniers siècles). Au centre et à l'ouest de cette aire linguistique se trouvent les langues dites ouralo-altaïques, parmi lesquelles on compte notamment les diverses langues turques, qui s'étendent du Bosphore jusqu'au pôle froid de la terre.

Dans l'un de ces deux types — l'indo-européen — les membres de la phrase se groupent en ordre *circulaire* autour d'un verbe (qui, en latin, est appelé « verbum finitum »), auquel chacun de ces membres se rapporte directement ou indirectement. Dans le type de l'Eurasie du Nord, la construction de la phrase est au contraire strictement *linéaire*, en ce sens que le membre déterminant est rigoureusement placé devant le déterminé, le « sujet » de la phrase étant à cet égard considéré comme déterminant le prédicat, de telle sorte que la fin de la phrase n'est en principe marquée que par l'arrêt de cette chaîne linéaire de détermination, où chaque membre se rapporte, en fin de compte, au dernier.

Au centre sémantique de ces deux types se trouve, dans le premier cas — l'indo-européen —, le verbe « *esti* : il est », qui, d'après Aristote, est implicitement contenu dans chaque autre verbe. Dans l'autre

cas — l'ouralo-altaïque et les langues apparentées — nous avons à sa place une paire de verbes, désignant respectivement l'existence ou la non-existence, par exemple en turc « *var* : il y a quelque chose », et « *yok* : il n'y a rien de ... ». Nous appellons ces deux types, l'indo-européen : le type « à énonciation explicite », et l'ouralo-altaïque : le type « à simple constatation ».

Pour l'explication de notre thème nous avons cependant encore besoin d'un troisième type : celui que nous appellons « intentionnel ». Ce concept d'intentionnalité est aussi caractéristique pour la forme arabe de pensée que l'est la notion spécifique du terme grec λόγος, dans sa conception originale, pour la forme de pensée du grec classique. Et de surcroît, c'est justement par ces deux notions, ou même pour ainsi dire sous les auspices de ces deux notions, que ces deux formes de pensée, incarnées chacune dans une langue déterminée — le grec classique et l'arabe classique — se sont exprimées comme telles dans une philosophie. Que la philosophie arabe soit extérieurement, c'est-à-dire quant à son contenu matériel, issue de la réception d'une philosophie étrangère — l'aristotélisme grec de la fin de l'Antiquité —, cela ne change rien au fait que cette philosophie arabe soit formellement l'expression la plus parfaite du génie de la langue arabe, autant que la philosophie grecque n'est en substance qu'une expression, ou plutôt une explicitation de l'idée fondamentale de la pensée et de la langue grecque, à savoir le λόγος.

L'arabe, et déjà le sémitique, d'une part, et le grec d'autre part, se sentent en relation avec le monde, l'un d'abord par l'oreille, et l'autre fondamentalement par l'œil. Cet état de choses a mené chez le locuteur sémitique à une prépondérance de la religion, tandis que le Grec est devenu l'inventeur de la théorie. À cela correspond — ou cela correspond à — une différence analogue des langues respectives, quant à leur type d'expression. Ces deux types d'expression sont caractérisés chacun par un procédé grammatical spécifique qu'on a appelé flexion des racines d'une part, pour le sémitique, et flexion des thèmes (pour l'indo-européen ancien) ou flexion des mots (pour l'européen moderne) d'autre part.

Dans la flexion des thèmes (par exemple en grec ἀνθρωπο - ς/ν/ι/υς etc.), comme dans la flexion des mots de l'européen moderne, le locuteur attribue dans les formations grammaticales de sa langue des notions déterminées (exprimées par les thèmes ou les mots) à des objets déterminés. Dans la flexion des racines sémitiques le locuteur

se sert d'une certaine articulation phonique (appelée en arabe «lafẓ»), c'est-à-dire de la combinaison systématique de groupes de consonnes (appelées racines, par exemple k-t-b, signifiant « écrire ») avec une vocalisation déterminée (par exemple *kātib* « scribe », *kitāb* « livre »), pour exprimer un sens voulu (appelé en arabe « ma'nā » — soit ce qu'on a traduit en latin médiéval par « intentio »).

Nous avons ainsi 3 types de langue, ou plutôt d'expression linguistique :

1° le type à prédication explicite, avec le verbe « *esti* : il est » comme centre logique de la phrase ; 2° le type à simple constatation, avec les deux verbes d'existence, « il y a quelque chose » et « il n'y a rien » (en turc *var* et *yok*) ; 3° le type « intentionnel », en l'occurrence : le sémitique, et notamment l'arabe.

À l'intérieur du premier type, il y a deux variantes (1a et 1b), représentées pour nous respectivement par le grec ancien, et par l'européen moderne, et notamment par l'anglais d'aujourd'hui, qui sont caractérisées respectivement, la dernière par une distanciation marquée entre la parole et son objet (correspondant à l'attitude du subjectivisme moderne avec sa distanciation entre « subjectivité » et « objectivité »), tandis que — au contraire — la forme de pensée grecque du λόγος l'est par une identification ou isomorphie entre l'articulation du discours et son objet. Cette dernière conception, ou conscience d'une isomorphie de la formulation d'une relation avec la chose entendue, était la condition de l'invention de la méthode mathématique par les Grecs, méthode dont le principe fondamental est justement une identité absolue de la formule avec la chose formulée.

Dans l'Europe moderne, au contraire, le sujet parlant se sent plutôt comme exerçant la fonction d'un juge, prononçant un jugement sur ce qui est le cas, chose qui a amené Kant à déduire ses « catégories » des formes du jugement. Nous ne pouvons expliquer plus avant comment la forme extérieure des langues concernées correspond jusque dans le dernier détail à cet état de conscience des sujets parlants, que nous désignerons désormais par les trois mots *intentio*, *isomorphie* et *jugement*.

Nous pouvons d'ailleurs nous passer de ces détails ici, dans la mesure où ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les langues en soi, mais en tant qu'elles prédéterminent pour le sujet parlant une certaine conception du monde, ou, pour parler avec Heidegger, « eine Erschlossenheit des Daseins ». Le type 2, à simple constatation, ne joue ici

que le rôle d'un point ou d'un plan de référence, tandis que les trois autres (1a, 1b et 3), que nous avons caractérisés par les mots d'isomorphie, de jugement et d'intentionnalité, désignent trois attitudes positives du sujet parlant envers l'objet envisagé, attitudes dont les deux dernières se mettent hors de l'objet, tandis que la première (1a) — celle de l'isomorphie — s'identifie à lui.

Il ne s'agit pas là d'une considération abstraite, car un schéma tripartite semblable se trouve dans le petit traité de S. Thomas intitulé *De ente et essentia*, qu'il a écrit, selon l'historien de l'Église Ptolomée de Lucques, « nondum existens magister : avant qu'il n'eût obtenu le degré de maître ». S. Thomas distingue là (à la fin du IVe chapitre dans l'édition de L. Baur) entre la chose *secundum suam absolutam considerationem*, considérée en soi ; la chose *secundum esse quod habet extra animam*, en tant que faisant partie du monde extérieur ; et enfin, la chose *secundum esse quod habet in intellectu*, d'après le mode d'existence de la chose pensée.

Ce dernier mode d'existence est notamment celui des entités logiques (espèce, genre, différence spécifique), que S. Thomas, dans ce traité, appelle « intentiones » par excellence. Chez Avicenne, ce sont les intentions secondaires, *intentiones secundo intellectae*, c'est-à-dire, des intentions dirigées vers les intentions premières, les objets.

Le premier mode de S. Thomas, l'*absoluta consideratio*, est identique, nous semble-t-il, à la manière de penser du grec ancien, qui s'est elle-même décrite par le mot et la notion de λόγος qui, en mathématiques, signifie la formulation d'une relation, s'identifiant à une relation objective, d'où vient le mot et la notion d'analogie, ἀνα-λογ-ία, littéralement : (relation) correspondant à (ἀνὰ) une autre relation (a : b = c : d).

Le deuxième mode d'existence selon le texte de S. Thomas, c'est-à-dire le mode *secundum esse quod res habet extra animam* ou *extra intellectum*, correspond à la conception du « jugement » qui domine l'état d'esprit européen d'aujourd'hui et à partir duquel Kant a déduit ses « catégories ».

Cette formule tripartite de S. Thomas elle-même, et en particulier la possibilité de l'entendre ainsi que nous l'avons fait, n'est qu'une conséquence du fait qu'avec ou dans ce petit traité de S. Thomas, nous nous trouvons littéralement à ce carrefour d'idées du haut Moyen Âge, dont nous avons parlé plus haut, carrefour où deux formes de pensée absolument distinctes, — l'une issue du λόγος grec et l'autre

de l'*intentio* (en arabe « ma'nā »), — se rencontrent pour engendrer une troisième forme de penser, qui est la nôtre.

Ceci vaut déjà pour le titre du traité *De ente et essentia*, et notamment pour cette juxtaposition des deux mots « ens » et « essentia », que personne n'a comprise jusqu'ici dans sa vraie signification. En effet, pour comprendre le sens de cette juxtaposition, il faut recourir non seulement à des mots arabes, intraduisibles dans leur essence, mais encore à l'histoire de la pensée arabe dès avant la réception de l'aristotélisme dans le monde arabe et islamique.

La source immédiate où S. Thomas a trouvé (comme il le dit du reste lui-même plusieurs fois) l'inspiration pour son traité et notamment pour le titre de ce traité, est le Grand Commentaire d'Averroës (Ibn Rouchd) de la Métaphysique d'Aristote, et en particulier le commentaire du chapitre 7 du livre Delta de cette œuvre, lequel a pour thème le *ὄν*, l'étant.

Le livre Delta en général traite des *πολλαχῶς λεγόμενα*, c'est-à-dire des termes philosophiques (comme principe, cause, élément, nature, substance etc.) employés en des sens divers, ou plus exactement, de manières multiples (*πολλαχῶς*). L'étant, la notion d'être, traité dans ce chapitre 7, est ainsi employé d'après Aristote de quatre manières : 1) d'après les « catégories », 2) comme vrai et faux, 3) comme possibilité (*δύναμις*) et acte (*ἐνέργεια*), et 4) comme « accident » (*κατὰ συμβεβηκός*) ou « en-soi » (*καθ'αὑτό*).

Mais Averroës, dans son commentaire, — inspiré par les exemples qu'Aristote donne ici pour le vrai et le faux, et manifestement avant tout par sa propre forme de penser — attribue au philosophe une autre distinction, pour lui dominante, qu'il superpose à celles d'Aristote et qui correspond à deux des trois « modi essendi » de S. Thomas dont nous venons de parler, à savoir *esse in intellectu* et *esse extra animam*.

Nous citons la traduction latine du commentaire d'Averroës que S. Thomas avait sous les yeux : « et intendebat distinguere inter hoc nomen ens quod significat copulationem in intellectu, et quod significat essentiam quae est extra animam : et il (Aristote) voulait distinguer entre l'expression d'un rapport dans le seul intellect, et celle d'une essence à l'extérieur de l'âme ».

Le raisonnement de S. Thomas dans le *De ente et essentia* est conditionné et déterminé entièrement et dans tous ses détails par cette division et distinction entre une énonciation donnée *comme telle*, et

l'*essence* de la chose elle-même. C'est là une distinction dont on ne trouve pas la moindre trace chez Aristote, auquel S. Thomas l'attribue expressément en se référant à Averroës — le « commentateur » — qui avait en effet attribué cette distinction à Aristote : « philosophus dicit in quinto Metaphysicae ... », soit le livre Delta.

En arabe, et donc pour Averroës, le titre du chapitre 7 du livre Delta était « *huwīya* », c'est-à-dire un terme technique pour la fonction d'attribution en général. L'arabe ne possède pas de verbe comme « être », qui est, comme nous l'avons dit, propre à l'indo-européen. Derrière l'expression du Commentateur : « nomen ens significat copulationem in intellectu » etc., il y a donc en arabe quelque chose comme : quant à l'expression de la fonction de l'attribut, il faut distinguer deux cas — deux *modi significandi*, comme le dit depuis S. Thomas la scolastique —, un mode signifiant seulement un rapport dans l'intellect, et un mode signifiant une essence.

Pour comprendre le vrai sens et l'importance réelle d'une telle distinction, il faut encore savoir deux choses. Le mot arabe traduit en latin par « significare » (*dalla/yadullu*) a en réalité un sens beaucoup plus concret. Il signifie littéralement : « mener à une place » (*dalīl* est le conducteur). Cette notion de « signification » particulière à l'arabe correspond exactement à la forme de penser « intentionnelle » de l'arabe : une articulation phonique (*lafẓ*) mène à un sens visé, voulu ou entendu par le locuteur (*maʿnā*) — tout comme un guide mène une caravane à un puits, ou comme le pilote mène le vaisseau ou l'avion au port.

La deuxième chose qu'on doit savoir pour comprendre l'intention du Commentateur, sous-jacente au texte latin cité, c'est que « essentia », essence, est ici la traduction du mot arabe « *ḏāt* ». *Ḏāt* est, dans la spéculation théologique islamique du IXe siècle de notre ère à Bagdad, dont l'aristotélisme arabe s'est imprégné profondément, l'*essence* de Dieu, en opposition aux attributs par l'entremise desquels on parle de lui dans le Coran. L'essence de Dieu, d'après la doctrine mu'tazilite — théologie officielle à Bagdad dans la première moitié du IXe siècle —, est absolument transcendante par opposition à ces attributs.

Cette transcendance absolue de Dieu, exprimée par la notion *ḏāt* et traduite en latin par « essentia » — par opposition à toutes les notions descriptives (*ṣifāt* en arabe), — s'est transformée chez S. Thomas, et d'une certaine manière déjà chez le « Commentateur », autorité pour S. Thomas, en une transcendance de la chose réelle

par rapport à l'intellect humain — transcendance qui a mené ensuite et enfin au « Ding an sich » de Kant.

Cet enchevêtrement de malentendus et d'insinuations involontaires que nous venons de décrire est beaucoup plus qu'un simple incident de traduction — traduction du grec en arabe d'abord, et puis traduction de l'arabe en latin —, et aussi davantage qu'un pur symptôme de la transition d'une manière de penser à une autre : il représente cette transition elle-même — transition qui s'achève dans la rencontre des trois attitudes philosophiques historiques qui s'incarnèrent respectivement dans Aristote, Averroës et S. Thomas.

La division quadripartite de l'étant chez Aristote, et la distinction bipartite entre une fonction intentionnelle signifiant simplement un rapport intellectuel (*copulatio in intellectu*) et la désignation d'une essence hors de l'âme (*essentia quae est extra animam*) — distinction adoptée par S. Thomas dans le titre de son traité comme thème de ce traité, et élargie ensuite en une distinction tripartite des modes de l'être (*modi essendi*) —, tout cela compose une évolution de trois millénaires, qui mène du λόγος grec, à travers la forme de pensée intentionnelle de l'arabe, au « subjectivisme » du moi pensant de Descartes, lequel, à son tour, a trouvé sa forme définitive dans la philosophie de Kant.

On peut aussi considérer cette évolution menant à Kant, du point de vue de la notion d'*objet*. La création de cette notion autant que son histoire renvoient en effet très exactement au fait de la réception de la forme de pensée arabe de l'intentionnalité et aux conséquences de cette réception, tout autant qu'une autre notion, celle de *détermination* : cette notion, ou plutôt son histoire, est fonction de l'histoire de la notion d'objet, tout comme l'histoire de la notion d'objet est fonction de l'histoire de la méthode de détermination.

La notion d'objet, telle qu'elle s'est formée depuis le haut Moyen Âge, n'a presque rien à voir avec le grec ἀντικείμενον (dont « objet » paraît extérieurement être la traduction, tout comme le mot « sujet », *subiectum*, est la traduction du grec ὑποκείμενον). C'est que tous les deux — *subiectum* et *obiectum*, « sujet » et « objet » — ont subi l'influence des contre-coups idéologiques de l'histoire, plus qu'aucune autre notion philosophique ou non-philosophique, de telle sorte que les deux mots grecs qui leur correspondent — ὑποκείμενον et ἀντικείμενον — n'apparaissent plus aujourd'hui, en comparaison avec nos propres conceptions de « sujet » et d'« objet », que comme de faibles ombres perdues dans les profondeurs de l'histoire.

La philosophie arabe ne distingue pas entre *subiectum* et *obiectum* (au sens médiéval), pas plus qu'elle ne distingue entre la définition et la détermination. Si donc, au cours de la réception de cette forme de penser arabe en latin médiéval, on a traduit *mauḍū'* (équivalent du grec *ὑποκείμενον*) par *subiectum* et *obiectum* (ce dernier au sens médiéval d'objet « intentionnel »), et si on a traduit *ḥadd/taḥaddud* (équivalent du grec *ὅρος/ὁρισμός*) par *definitio* et *determinatio*, c'est là un symptôme indubitable d'un double changement fondamental des conceptions respectives, résultant du passage de la forme de penser grecque à l'arabe, et puis de l'arabe au latin, de telle sorte que la forme de penser, issue de cette double réception, en acquit deux ou même trois facettes différentes, comme elles apparaissent en effet dans les trois modes de voir l'être, les *modi essendi* de S. Thomas : l'*absoluta consideratio*, et la considération de la chose selon l'être « hors de l'âme » (*extra animam*) d'une part, ou « dans l'intellect » (*in intellectu*) d'autre part.

De ces deux derniers *modi essendi* sont issues — mais au terme d'un développement très compliqué et pour ainsi dire tortueux — les deux notions fondamentales de la pensée moderne : subjectivité et objectivité. Le terme d'objet, tel que nous l'entendons, est, comme nous venons de l'expliquer, issu primitivement de la réception de la forme de pensée intentionnelle de l'arabe, mais cet objet « intentionnel » devient à partir du XVIIIe siècle — en conséquence du développement de la « subjectivité » du cogito cartésien — le corrélat du « sujet » au sens moderne du mot, de telle sorte qu'aujourd'hui la « subjectivité » au sens moderne signifie à peu près la même chose que l'« objectivité » médiévale, et inversement.

Vue sous cet angle, la « phénoménologie » de Husserl — et notamment la fameuse « réduction phénoménologique », qui consiste en une réduction à l'objet intentionnel — ne semble être qu'une tentative de rétablir l'état originaire, sur une base nouvelle, il est vrai. Déjà le maître de Husserl, Franz Brentano, avait renouvelé le terme scolastique *intentio*, mais en le transposant du niveau du discours (où il se trouvait pour la scolastique, comme déjà son correspondant arabe *ma'nā*) à celui du « phénomène » psychique ou psychologique (d'où est issu le terme de « phénoménologie »).

La condition préalable de toute cette évolution de la notion d'objet que nous venons d'indiquer, est la scission en latin médiéval de l'arabe *ḥadd/taḥaddud* en *definitio* et *determinatio*. L'objet au sens

moderne est le corrélat d'une détermination, notamment dans les sciences que les Anglais appellent « science ». Au fond, toute cette science naturelle moderne, avec ses résultats merveilleux qui ont transformé notre monde de fond en comble, n'est que la suite du développement de méthodes de détermination toujours plus raffinées, en théorie comme en pratique, en mathématiques comme dans les sciences naturelles !

Mais la clé et la source primitive de toute cette évolution gigantesque des méthodes de détermination, se trouve encore chez S. Thomas, et notamment dans son petit péché de jeunesse, le *De ente et essentia.* Carl Prantl, le célèbre historien de la logique médiévale, a signalé très justement qu'à l'époque du haut Moyen Âge, c'est-à-dire en liaison avec la réception de l'aristotélisme arabe, les querelles sur le problème des soi-disant « universaux » ont été relayées par la discussion du problème de l'*individuation.*

Ce transfert d'intérêt eut lieu en connexion avec le sort de la notion arabe *ḥadd/taḥaddud,* qui, nous l'avons vu, se scinda en *définition* et *détermination,* tout comme la notion de *mauḍū'* s'est scindée en *subiectum* et *obiectum.* Dans les deux cas, cette partie des deux notions arabes, que les traducteurs latins ont rendue respectivement par *obiectum* ou *determinatio,* constitua une addition arabe (conditionnée par la forme de penser arabe de l'intentionnalité) aux deux termes ὁρισμός (*definitio*) et ὑποκείμενον (*subiectum*). L'origine des deux notions d'« objet » et de « détermination » d'aujourd'hui — ou plutôt leur fonction dans le développement de notre forme de pensée — provient donc de cet acte de « copulation » des deux formes de pensée, l'européenne originaire (issue du grec ancien) et l'arabo-sémitique — acte auquel il nous est donné d'assister immédiatement en lisant le petit traité de S. Thomas, à condition de lui restituer son arrière-plan arabe —.

Cela vaut notamment pour le fameux principe d'individuation *materia signata* de S. Thomas, dont personne n'a compris jusqu'ici l'origine et la vraie signification. *Materia* (*de*)*signata* — en d'autres textes on trouve aussi *demonstrata* ! —, c'est en arabe *māddatun mušārun ilaihā.* C'est-à-dire littéralement : extensio(n) — ou dimensionalité — (*mādda*) montrée, indiquée du doigt (« zeigen auf » — en arabe : *išāra ilā*).

Or, cela même est justement le principe de la science moderne !

Il faut présenter, faire voir, « vorzeigen » ce qu'on a d'abord déterminé par une déduction mentale (comme ce fut le cas, le 23 septembre 1849, de la planète Neptune, dont l'orbite avait été calculée par le Français Leverrier et l'Anglais Adams, et puis qui fut observée par l'astronome allemand Galle en un lieu correspondant au calcul), ou encore inversement : il faut insérer une observation donnée dans un contexte correspondant à l'état actuel de nos connaissances scientifiques, issues elles-mêmes d'observations antérieures.

Mais ce qui manque en général à cette science moderne, c'est la conscience de ce que chaque *description* d'un fait constitue une *interprétation* de ce fait, qui en principe ne peut jamais être identique au fait lui-même. Avicenne l'avait déjà dit dans sa Métaphysique (qui, avec le Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote d'Averroës, était l'une des deux autorités pour S. Thomas dans le *De ente et essentia*) : on ne peut déterminer un fait comme tel qu'en le montrant du doigt — *išāra ilā* en arabe —. C'est justement là l'origine du principe d'individuation *materia signata* chez S. Thomas — *māddatun mušārun ilaihā* en arabe —.

Avec ce principe de la détermination d'un objet par une extensionalité dimensionnelle, nous ne nous trouvons pas seulement à la racine et à l'origine de l'opposition cartésienne entre la chose étendue et la pensée (qui est du reste aussi à la base de l'invention par Descartes de la géométrie analytique), mais ce même principe nous mène jusqu'à la physique atomique de nos jours, laquelle détermine son objet en déployant comme base de ses énoncés une extensionalité multidimensionnelle, à la fois uniforme et infinie.

S. Thomas, à cet égard, nous semble encore être l'inventeur d'une autre notion, qui caractérise plus qu'aucune autre cette façon de procéder de la science moderne dans son aspect positif : c'est la notion de « précision ». Dans l'Antiquité — chez Quintilien par exemple — c'était là un terme de rhétorique, traduisant le terme grec ἀποσιώπησις, qui désigne une « bréviloquence » calculée de l'orateur. Chez S. Thomas, le terme « praecisio » est synonyme de la notion d'« abstraction » (en grec ἀφαίρεσις) et en même temps s'oppose à cette notion inventée par Aristote pour caractériser la méthode mathématique. La précision, au contraire, est une abstraction voulue et calculée. Elle est ainsi une « réduction » en sens inverse de la réduction phénoménologique de Husserl, qui, elle, veut justement restituer l'intégrité du phénomène originaire, disparue de ce monde dans lequel nous vivons, monde

qui est issu de tout un système de précisions calculées et aussi de préjugés inculqués. Cette « précision » — au sens d'une abstraction des conditions qui empêchent ou gênent un effet voulu — joue, comme on sait, un rôle prédominant non seulement dans les sciences exactes, mais encore dans la technique moderne, ce qui, en fin de compte, et plus qu'aucune autre chose, a contribué en bien comme en mal à l'état du monde où nous vivons.

Un autre phénomène encore se rapporte à ce grand bouleversement de l'histoire profane, dont notre monde d'aujourd'hui est issu et que nous traitons ici en connexion avec le rôle de S. Thomas et de son petit traité *De ente et essentia* dans l'avènement de cet état : c'est une *transformation de la science mathématique*, qui est non seulement contemporaine de la réception de l'aristotélisme arabe, mais aussi analogue à cet autre événement, tant dans ses conséquences que du fait qu'elle a été inspirée par les Arabes.

Ces mathématiques nouvelles proviennent en fin de compte des Indes. Importées de la Grèce aux Indes après Alexandre, les mathématiques ont pris là-bas, tout comme la philosophie grecque dans le monde arabe, un caractère absolument différent des mathématiques grecques originaires. Elles sont devenues *calculatrices*, ce qui se manifeste avant tout par l'invention du chiffre « zéro » qui, comme chacun peut s'en rendre compte encore aujourd'hui en apprenant le calcul, est la condition indispensable pour un calcul digne de ce nom, et que cependant les Grecs ne possédaient pas.

Les mathématiques grecques, de Thalès à Euclide et au delà, étaient intuitives et, en conséquence, centrées autour de la géométrie. Les mathématiques indiennes et arabes — et aussi les mathématiques en Europe depuis l'importation de ces mathématiques indo-arabes — étaient et sont au contraire un art du calcul, centré autour de l'instrument du nombre qui, en conséquence, a assumé aujourd'hui une multiplicité de formes variées — nombres fractionnaires, nombres négatifs, nombres rationnels, nombres réels, nombres imaginaires etc. —, dont les Grecs, inventeurs des mathématiques, n'avaient aucun soupçon.

L'invention et le développement du calcul, en combinaison avec l'invention et le développement de la « précision », a eu des conséquences énormes, car c'est le *calcul calculé* (où il faut voir, nous semble-t-il, le sens ultime du terme de « précision »), qui a mené à cette décadence et à ce dépérissement de la vraie compréhension,

que Heidegger appelle « oubli de l'être » (*Seinsvergessenheit*). Pour remédier à cela, il nous faut écouter l'être, « *horchen auf das Sein* ».

C'est en effet cette notion d'être (*esse*), que Heidegger a empruntée à S. Thomas et puis faussement attribuée aux philosophes grecs, qu'il faut voir de nouveau dans ses multiples facettes originaires, dont l'une est la définition de Dieu chez S. Thomas : *ipsum esse subsistens*. *Esse*, en l'occurrence, c'est l'arabe *wujūd*, traduit le plus souvent par « esse », mais signifiant en réalité à peu près : « le fait de se trouver quelque part », *sich vorfinden*, au sens d'exister réellement ; *ipsum*, c'est l'arabe *ḏāt*, ou plus exactement : *bi ḏātihi-ḏāt*, c'est, comme nous avons vu, l'essence, et notamment l'essence de Dieu ; et enfin *subsisto*, c'est l'arabe *qiwām* : « se tenir en soi » (*auf sich selbst stehen*), terme fondamental de la philosophie d'Avicenne, qui tire son origine du Coran même : Dieu est fondation absolue, *letzte Fundierung* dirait Husserl.

Quiconque s'est occupé de l'histoire de la philosophie, sait, ou devrait savoir, que les termes philosophiques, d'après Aristote, se disent de plusieurs manières, πολλαχῶς λέγονται, et qu'ainsi l'étant (τὸ ὄν) se dit, comme nous l'avons vu, de quatre manières : d'après les catégories, comme vrai et faux, comme possibilité et acte, et comme accident ou en-soi. Personne n'a cependant prêté attention au fait que cet être, ou plutôt cet étant, distribué par Aristote, est totalement différent de l'être des trois *modi essendi* de S. Thomas, dont nous avons traité en détail. Et l'on a remarqué beaucoup moins encore que cette différence dans l'interprétation de l'être, ou de ce qu'on entend par « être », est conditionnée dans l'histoire de la philosophie européenne par des faits de langue, ou plus exactement, par l'histoire des langues en général et des langues indo-européennes en particulier.

Le type des langues indo-européennes s'est constitué, quant à sa structure logique fondamentale, par la fusion de deux types de phrases, qui sont restés entièrement distincts dans les langues sémitiques : la phrase *nominale* (comme « la terre est ronde » ou « la terre est une sphère »), et la phrase *verbale* (comme la « terre tourne autour du soleil »). L'un des résultats de cette fusion est le verbe être (*es-ti* en grec et ailleurs), verbe qui combine les deux notions d'« existence » et la pure « jonction dans l'intellect » (*copulatio in intellectu*, comme disait le traducteur d'Averroës) et qui n'existe dans aucun autre type de langues. C'est ce verbe spécifiquement indo-européen, et d'une certaine manière restreint à l'indo-européen ancien, qui est à

la base tant de la philosophie grecque (qui s'occupe principalement de la question τί τὸ ὄν; « qu'est-ce qui est ? »), que de la forme de pensée de la langue grecque comme λόγος, c'est-à-dire caractérisée et conditionnée dans sa conscience intérieure par un principe d'*isomorphie* de l'articulation du discours et de l'articulation de la chose visée.

Il devrait dès lors être clair pour quiconque ne se ferme pas volontiers les yeux, que les quatre modes du πολλαχῶς λέγεσθαι de l'étant d'Aristote appartiennent à cette manière d'articuler le monde, que S. Thomas appelait « absoluta consideratio », tandis que la conception des trois *modi essendi* de S. Thomas lui-même s'écarte de cette façon de voir le monde, en incluant dans la forme même de penser la transcendance entre celui qui pense et le monde.

Cette « transcendance » était incluse dans la forme arabe d'une pensée de l'intentionnalité comme principe *opératif*, mais dans la formule de S. Thomas, et puis dans la forme de penser européenne en général, elle est devenue *thématique*. Nous pouvons donc dire que cette forme de penser arabe de l'intentionnalité a eu dans ce cas la fonction d'une « porte », par laquelle ou à travers laquelle cette conception de l'être totalement « objective » que nous trouvons dans les quatre manières de dire l'étant d'Aristote, a pu se changer en une conception de *détermination* « subjective » d'une objectivité donnée.

La raison pour laquelle nous avons combiné ces constatations, quant à la dépendance de S. Thomas de la philosophie arabe, avec des considérations sur l'interdépendance et l'interaction des grandes civilisations et de leurs formes de pensée en général, c'est avant tout le désir de communiquer une vue d'ensemble de ce grand événement qu'est la naissance du monde moderne dans le haut Moyen Âge (événement le plus souvent méconnu au profit de la soi-disant Renaissance). C'est là, comme nous espérons l'avoir montré, un événement auquel ont concouru les forces les plus diverses, mais au centre duquel, en regardant de plus près, nous trouvons toujours la figure de cet homme dont nous avons célébré il y a peu le sept-centième anniversaire de la mort.

Une autre conclusion encore s'impose à partir de ce que nous avons exposé, à savoir : reconnaître que les grands hommes, quand ils expriment des idées qui ont transformé le monde, n'agissent pas de leur propre gré pour ainsi dire en prononçant ce qui leur est venu

à l'esprit, comme on s'imagine volontiers en cette Europe moderne, affectée et infectée par l'esprit du *Cogito ergo sum*, mais qu'ils ne prononcent que des vérités pour lesquelles, après un long processus historique, les constellations des temps étaient devenues mûres juste à ce moment-là, même quand le commun des mortels ne s'en était encore aucunement aperçu.

78 - Freiburg im Breisgau,
Goethe Strasse, 35,
Allemagne fédérale.

Johannes LOHMANN.

RÉSUMÉ. — C'est au XIIIe siècle, et non à la « Renaissance », qu'il faut placer la *naissance du monde moderne*, lorsque se produisit une « révolution culturelle » dont on n'a pas encore achevé de dénombrer les conséquences : la réception de l'aristotélisme arabe (lequel est à distinguer radicalement d'Aristote) et l'influence décisive exercée par le génie de la langue arabe sur la philosophie et les sciences en Occident. C'est à ces faits et conséquences que s'attache l'auteur, et à la reconnaissance du génie de S. Thomas, qui fut la cheville ouvrière de cette naissance. Pour ce faire, il s'appuie surtout sur le *De ente et essentia*, et, en en développant de multiples conséquences, il montre comment, dans ce traité, se joue de manière décisive une évolution qui remonte au λόγος grec et aboutit à Kant, comment s'y décèle le futur destin des sciences modernes et s'y explique l'« oubli de l'être » et comment on peut y retrouver ce dernier.

ABSTRACT. — It is in the thirteenth century, and not at the Renaissance, that the *birth of the modern world* must be situated, when a « cultural revolution » took place, the consequences of which have not yet been fully enumerated : the reception of Arabic Aristotelianism (which must be radically distinguished from Aristotle) and the decisive influence exercised by the genius of the Arabic language on Western philosophy and sciences. These are the facts and consequences evoked by the A., along with recognition of the genius of St. Thomas who was the mainspring of this new birth. For this purpose the A. relies especially on the *De ente et essentia*, and in developing numerous consequences thereof, he shows how, in this treatise, an evolution occurs in a decisive manner which goes back to the Greek λόγος and ends with Kant, how the future destiny of modern sciences is revealed in it and the « forgetfulness of being » is explained in it and how this latter can be found in it. (Transl. by J. Dudley).