

AL-FÂRÂBÎ ET «L'ÉPÎTRE SUR LES CONNAISSANCES A ACQUERIR AVANT D'ENTREPRENDRE L'ETUDE DE LA PHILOSOPHIE»¹

MARIO GRIGNASCHI

Trieste

Le philosophe turc Abû Naşr Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḥân b. Uzlaġ al-Fârâbî, plus tard tombé presque dans l'oubli, était tenu, au Moyen-Âge, dans la plus haute estime par les représentants de l'Aristotélisme musulman et latin. Les études de Steinschneider, auxquelles vinrent s'ajouter, ces derniers temps, les travaux de plusieurs éminents savants, ont bien dégagé l'importance exceptionnelle de ce philosophe qui montra aux Aristotéliens islamiques la voie dans la quelle ils devaient s'engager avec tant de succès. Nous savons aujourd'hui, surtout grâce aux travaux d'Ahmed Ateş et de Mlle Mubahat Türker, qu'une partie assez importante de ses oeuvres nous est conservée dans les bibliothèques de la Turquie. Désormais—et nous ne pouvons que souscrire aux appels réitérés de Mlle Türker—il incombe aux historiens de la philosophie, en particulier aux savants turcs, la tâche de publier et d'étudier systématiquement ces manuscrits afin d'établir d'une manière définitive le rôle de ce philosophe du Turkestan dans l'écllosion de la pensée de l'Islam et dans la formation de la Scolastique latine qui connaissait plusieurs de ses œuvres fondamentales, ainsi que les pères Salman et Cortabarra l'ont démontré. Nous sommes convaincus personnellement que la dette des «falâsifa» envers al-Fârâbî a été beaucoup plus grande qu'on le croit. Nous hasardons cette assertion en nous fondant sur les résultats de nos propres recherches, limitées, il est vrai, à un domaine restreint. En préparant l'édition de la version latine du صدر كتاب الخطابه connue sous le nom de

¹ رسالة لأبي نصر الغارابي ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

² Paris, BN. ms. latin n. 16097.

«Didascalía Hermanni ex glosa Alfarabii»², nous avons eu la possibilité d'établir comment la première «*إلهام*» de la «Rhétorique» d'Ibn Sînâ dérive directement de la «*إلهام*» du «tafsîr» d'al-Fârâbî à «la Rhétorique». Il suffit de songer aux obscurités et aux difficultés qu'on retrouve presque à chaque ligne de la version arabe et l'on est alors obligé d'admettre que l'accord foncier entre Ibn Sînâ et Ibn Ruşd dans leurs «paraphrases» de la «Rhétorique» ne peut avoir qu'une seule explication: à savoir qu'ils suivaient tous deux l'exégèse d'al-Fârâbî, auquel revient donc le mérite d'avoir rendu accessible au monde islamique cette oeuvre d'Aristote, pour laquelle on ne possédait pas de commentaires hellénistiques. Même dans la médiocre version latine qui nous l'a conservée, l'«Introduction à la Rhétorique» nous donne la mesure de ces capacités et de son intelligence des textes aristotéliens. Quant à son originalité, elle ne fait pas de doute. Ses traités sur la «Cité vertueuse», par exemple, sont les fondements de la pensée politique islamique. Mais on ne saurait pour autant oublier que ce fondateur de l'Aristotélisme musulman était en même temps le continuateur de la dernière école classique. C'est surtout à M. le prof. Walzer que revient le mérite d'avoir indiqué les liens unissant al-Fârâbî et les Alexandrins³ et il s'agit de liens si étroits que les oeuvres de ce philosophe turc peuvent être employées pour élucider certains problèmes de la philosophie hellénistique. Seule une collaboration intime entre les spécialistes de la philosophie grecque, islamique et latine et une analyse méthodique des manuscrits arabes et latins conservés dans les bibliothèques de l'Orient et de l'Occident permettront d'assigner à al-Fârâbî la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie et fera en même temps apparaître la continuité de la pensée philosophique à travers les siècles. Car il est bien certain que la philosophie islamique est éclose dans un milieu ayant une connaissance intime des oeuvres grecques, mais qui plus tard, lorsque cette même philosophie eut atteint sa maturité, furent négligées et pour la plupart perdues au cours des siècles. Et le même phénomène, nous en sommes convaincus, s'est produit au début de la Scolastique latine. De l'Espagne et de la France méridionale un flot de traductions faites à partir de l'arabe et de l'hébreu a dû se répandre, au XIII^e siècle, à travers toute l'Europe contribuant d'une manière décisive à la formation de l'Aristotélisme latin. Mais ces traductions, d'une lecture tout aussi pénible que celles

³ Walzer, *Grek into Arabic*.

faites du grec et du syriaque en arabe, furent délaissées par les épigones d'Albert le Grand et de St. Thomas et on cessa dès lors de les copier, à l'exception des livres d'Ibn Ruşd, Bible des Averroïstes latins. Tout en nous gardant de vouloir préjuger des résultats des recherches futures, nous croyons qu'il faudra renoncer à considérer al-Fârâbî comme un philosophe qui, à l'instar d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin aurait fondé une nouvelle école péripatéticienne grâce à la connaissance récemment acquise des oeuvres d'Aristote. On le reconnaîtra plutôt comme un penseur doué d'une originalité puissante qui sut donner un nouvel élan à une école vieille de plusieurs siècles mais figée, dès ses débuts, dans l'immobilisme. Et son mérite a été d'autant plus grand que cette école, entravée par des préoccupations religieuses, avait fini par s'occuper uniquement de la première partie de l'«Organon»⁴ et n'avait repris l'étude de l'ensemble des oeuvres du «Philosophe» qu'au début du IX^e siècle pour satisfaire la curiosité scientifique des milieux islamiques de Bagdad⁵.

Dans cet article nous nous proposons d'analyser de nouveau l'«Epître d'Abû Naşr al-Fârâbî sur les connaissances à acquérir avant d'entreprendre l'étude de la philosophie» parce que c'est cette Epître, croyons-nous, qui permet le mieux de se rendre compte de la continuité entre les derniers philosophes du monde classique et les «falâsifa» de l'Is-lâm. Et cette continuité - nous allons le constater - ne peut avoir été assurée par les quelques maîtres mentionnés par al-Fârâbî. Elle ne peut être que l'oeuvre de générations entières de savants syriens, restés pour la plupart inconnus, qui dans les monastères nestoriens et jacobites s'étaient fidèlement transmis de maître à élèves la méthode mise au point par les Alexandrins.

Publiée une première fois par Schmolders et ensuite par Dietrich⁶, l'«Epître d'Abû Naşr al-Fârâbî sur les connaissances à acquérir avant d'entreprendre l'étude de la philosophie» débute par un avertissement. Avant d'aborder l'étude de la philosophie il faudra apprendre et sa-

⁴ Voir al-Fârâbî cité par I. A. U. II, 135.

⁵ D'ailleurs le monde arabe avait commencé à s'intéresser à la philosophie grecque déjà l'époque omayyade et en Syrie on avait alors traduit le «Peri Kosmou» du syriaque en arabe. (Voir notre étude «Les resâ'il Aristâtâlisa ilâ-l-Iskandar de Sâlim Asbû-l-'Alâ' et l'activité culturelle à l'époque omayyade» dans le BEO de l'Institut Français de Damas, t. XIX).

⁶ Il existe encore deux autres éditions de cette Epître, celle du Caire et de Delhî. Dietrich en a donné une traduction en allemand et Mr. Burslan une traduction en turc que nous n'avons pu malheureusement consulter.

voir : 1) les noms des écoles philosophiques; 2) les fins qu'Aristote se propose dans chacune de ses oeuvres; 3) la science qu'il convient d'étudier en premier lieu; 4) le but que recherche l'apprentissage philosophique; 5) la voie à suivre; 6) les genres de discours auxquels Aristote a recours dans ses différents livres; 7) les raisons de son style obscur; 8) les qualités indispensables à celui qui possède la science philosophique; 9) les connaissances nécessaires à l'intelligence des écrits d'Aristote⁷.

Ce simple aperçu du contenu de la «risâla» permet de se rendre compte qu'elle reproduit le schéma des «prolégomènes» des scolies alexandrins aux «Catégories». La seule différence est que, tout en parlant des qualités de celui qui enseigne la philosophie, elle ne mentionne pas, par la suite, celles requises chez les élèves. De ce fait la «risâla» se divise en neuf chapitres au lieu des dix chapitres que nous retrouvons dans les «Prolégomènes» d'Ammonius, d'Olympiodore et de Jean Philipone (يحيى النحوي), dans le «Hypomnêma» de Simplicius et dans l'«Exégêsis» d'Elias. Bien entendu, cette affinité n'échappa pas à Schmölders qui cependant, écrivant à une époque à laquelle on ne connaissait pas encore la «Fihrist» d'Ibn-al-Nadîm et les biographies d'Ibn Abî Usaybia et d'Ibn -al-Qiftî, jugeait invraisemblable qu'al-Fârâbî ait pu connaître ces commentateurs alexandrins. Dès lors, il préférerait admettre qu'al-Fârâbî avait remanié une source classique plus ancienne encore, dont les commentateurs alexandrins eux-mêmes se seraient inspirés. Nous savons aujourd'hui que les Arabes possédaient certainement la version des commentaires de Jean Philipone, de Simplicius, d'«الليثوس» et d'Ammonius et les «جوامع» (abrégés) de Stephenus d'Alexandrie. Mais surtout l'hypothèse de Schmölders ne tient pas compte d'une déclaration catégorique d'Elias,

قال أبو نصر الفارابي الأشياء التي يحتاج التي تعلمها و معرفتها قبل تعلم الفلسفة⁷ التي أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء، الأول منها أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة و الثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه و الثالث المعرفة بالعالم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة و الرابع معرفة الغاية التي يقصد إليها تعلم الفلسفة و الخامس معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة و السادس المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه و السابع معرفة السبب الذي دعا أرسطو الى استعمال الأغماض في كتبه و الثامن معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة و التاسع الأشياء التي يحتاج (إليها) من أراد تعلم كتب أرسطو.

d'après lequel ce schéma des «Prolégomènes» aux «Catégories» avait été établi par Proclus⁸. Inutile donc de nous arrêter sur l'hypothèse de Schmölders.

De son côté, Steinschneider était enclin à considérer cette «risâla» comme une oeuvre personnelle d'al-Fârâbî qui se serait servi d'une source syriaque ou arabe⁹. Or, grâce à sa connaissance étonnante des textes, il parvint à découvrir chez Ibn Abî Uşaybî'a et Ibn-al-Qifţî quelques fragments de notre «risâla» que, pour le besoin de clarté nous indiquerons par les lettres A, B, C, D. Donc, on lit chez Ibn -al-Qifţî (éd. Lippert, p. 25 -ligne 4—p. 26, ligne 6) l'énumération des sept écoles de philosophes dont parle le I chapitre de la «Risâla» (éd. Dietrich, p. 49/14—p. 50/5). Et voilà l'introduction de ce fragment (A): «Ḥunayn b. Işāq le traducteur et Abû Naşr Muḥammad b. Muḥammad al-Fârâbî le logicien et d'autres savants s'étant occupés de philosophie disent^{9.bis} Un deuxième fragment (B) (Ibn-al-Qifţî p. 28/5-20), cette fois-ci sans indication de la source, reproduit la première partie de la classification des oeuvres d'Aristote qu'on lit dans le II chapitre de notre «risâla» (p. 50/16 -51/7). Par rapport à cette dernière, il présente plusieurs variantes qu'on retrouve toutes chez Ibn Abî Uşaybî'a, qui cite à son tour ce même chapitre de notre «risâla» (éd. Müller Ibn Abî Uşaybî'a I p. 57/26-58 /22, fragment C; «risâla» éd. Dietrich p. 50/16- 51/21 et en indique la source « كتاب التعريف في طبقات لامم » de Şâ'id b. Aḥmad b. Şâ'id al-Andalûsî. Şâ'id a transcrit le chapitre II de la «risâla» tout entier, exception faite de la classification des oeuvres de la Logique, remplacée par la simple remarque que l'«Organon» comprend huit oeuvres et par la citation des paroles d'Aristote à la fin de la «Réfutation des arguments sophistiques» (184 a - b). Compte tenu du fait que le fragment B dérive de toute évidence de Şâ'id al Andalûsî et que le fragment A peut lui appartenir¹⁰, Steinschneider envisagea la possibilité qu'Ibn-al-Qifţî lui ait emprunté même une partie du passage qui suit le fragment A et qui contient un aperçu du développement de la philosophie grecque, des remarques datant du XI siècle sur l'histoire de la Grèce et de

⁸ C. C. A., vol, XVIII, *Exégèses d'Elías*, p. 107 l. 24.

⁹ Steinschneider, «*Al-Fârâbî*», p. 126 et suiv.

^{9 bis} وذكر حنين بن اسحاق الترجمان و أبو نصر محمد بن الفارابي المنطقي وغيرهما من العلماء

¹⁰ Voir le « غيرهما » dans l'introduction du fragment A.

L'Empire byzantin, l'explication du terme de philosophe et l'avertissement que seuls les Hindous, les Perses, les Caldéens, les Grecs, les Romains, les Egyptiens, les Arabes et les Hébreux ont contribué à la formation de la civilisation. Nous aurions ainsi un quatrième fragment de notre risâla (fragment D. p. 26/5-27/14) et Steinschneider justifiait cette hypothèse par le fait que la thèse d'après laquelle huit peuples seulement ont participé à la formation de la civilisation apparaît dans un autre fragment de Şâ'id al-Andalûsî. Malheureusement, ne connaissant pas le passage de Ḥunayn cité par Ibn-al-Qiftî, Steinschneider se limita à étudier les rapports entre le chapitre II de la «risâla» et les fragments B et C sans cependant utiliser le témoignage des «prologomènes» alexandrins. Il arriva de la sorte à la conclusion que ces fragments sont la preuve que Şâ'id al-Ândalûsî possédait un texte meilleur et plus ample que celui de notre «risâla». En fait, le fragment A présente plusieurs variantes par rapport au I chap. de la «risâla», mais il ne s'agit que de variantes stylistiques et par surcroît ce fragment A omet le nom des Sceptiques et l'explication du terme grec de «Efektikoi». Quant au fragment C, il permet, il est vrai, de corriger sur certains points le texte de notre «risâla». Ainsi, par ex., on préférera la leçon du fragment C: «La troisième partie (des sciences philosophiques) c'est l'instrument (organon) qu'on emploie dans la philosophie et dans les autres disciplines»,¹¹ car les «Prolégomènes» hellénistiques divisent toujours la philosophie en théorie, pratique et logique. De même, le fragment C permet d'établir une lacune du texte de la «risâla» dans l'énumération des livres de la Physique.^{11 bis}

11 ابن ابي اصيبعة . و الثالث الآلة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من العلوم .
 فأما الكتب التي في علوم الفلسفة فبعضها في العلوم التعليمية و بعضها في العلوم الطبيعية و بعضها
 في العلوم الالهية الرسالة . و بعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة و منها ما يتعلم منه أمور الهيئة و منها
 ما يتعلم منه أمور طبيعية و منها ما يتعلم منه الأمور التعليمية
 11 bis ابن أبي أصيبعة و أما التي في الأشياء التي لا كون لها فالأشياء التي يتعلم
 من المقالتين الأولىين من كتاب السناء . و العالم و أما التي في الأشياء المتكررة فبعض علمها
 على و بعضها خاصي و العاين فبعضه في الاستحالات فبعضه في الحركات
 الرسالة فبعضها يتعلم فيه معرفة الأشياء التي لا كون لها و بعضها يتعلم فيه معرفة الأشياء

Mais, à son tour, le fragment C néglige de mentionner les «œuvres intermédiaires entre les œuvres particulières et les œuvres générales»¹², c'est-à-dire les livres de zoologie et de botanique indiqués toujours dans les «prolégomènes» alexandrins avec les termes mêmes que lisons dans le texte arabe.¹³ Encore, le fragment C passe-t-il sous silence une autre distinction de notre «risâla». «De ces derniers (les livres où l'on apprend la philosophie) les uns sont destinés aux initiés, les autres au vulgaire»¹⁴. Nous retrouvons ici la distinction entre les «esoterika» et les «essoterika», les «autoprosopa» et les «dialogika»¹⁵ des «prolégomènes» grecs mais, faute de pouvoir comprendre ces termes, Šâ'id al-Andalûsî avait préféré les supprimer¹⁶. Dès lors, il ne serait pas inconcevable qu'il ait complété par quelques informations supplémentaires notre «risâla» et qu'il en ait retouché le style assez lourd. Dans cette nouvelle rédaction il y aurait eu place même pour le fragment D qui, cependant, n'appartient assurément pas à la «risâla» originale, puisque cette dernière reproduit fidèlement le point de vue des commentateurs alexandrins et, pour autant que nous le sachions, ces derniers n'ont jamais établi la liste des

المكونة. فاما الاشياء (كندا) التي لا كون لها فيمض علمها على جميعها و بعضها خاصى
جميعها و الاشياء المكونة فأما العلم بجميعها فالاستحالة والحركة

رسالة و أما كتبه فنها جزئية و منها كلية و منها متوسطة بين الجزئية¹²

ابن أبى أصيبعة. و له في جميع علوم الفلسفة كتب شريفة كلية و جزئية

¹³ Voir Elias p. ex (1. c. p. 122) «boi metaksu».

الرسالة. و أما الكلية في بعضها تذاكير و بعضها يتعلم منها الفلسفة التي
بعضها خاصة و بعضها عامة و الخاصة من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة و بعضها يتعلم منه
أعمال الفلسفة الخ

¹⁵ Nous parlons des «esoterika», car le mot arabe الخاصة ne peut s'expliquer qu'à partir de ce terme grec. Nous avouons cependant ne pas l'avoir rencontré dans les «prolegomènes» alexandrins qui opposent toujours aux «esoterika» les «autoprosopa».

و الكلية ابن أبى أصيبعة. و الكلية بعضها تذاكير و بعضها تعاليم يتعلم منها ثلاثة¹⁶
أشياء أحدها علوم الفلسفة و الثانى أعمال الفلسفة الخ

peuples ayant contribué à l'éclosion de la civilisation. Ainsi une seule conclusion certaine se dégage de la collation de ces fragments avec le ms. de Leide. Ce dernier nous a conservé le texte original de la «risâla» d'al-Fârâbî mais, étant relativement récent, il contient des erreurs et présente des lacunes.

Penchons-nous maintenant sur l'introduction de Ḥunayn à ses «Nawâdir-al-falâsifa», conservée de nouveau par un seul ms. et précisément le ms. Escorial Arabe 760¹⁷. Il apparaît immédiatement que la description des sept écoles philosophiques classiques dans le I chapitre de la «risâla» d'al-Fârâbî correspond exactement à la récapitulation que Ḥunayn nous donne de sa classification de ces mêmes écoles à laquelle il avait ajouté des renseignements sur l'étude de la philosophie chez les Juifs et les Chrétiens de Syrie. Merkle, il est vrai, considérait cette récapitulation comme une interpolation de Muḥammad b. 'Alî b. Ibrâhîm b. Aḥmad b. Muḥammad al-Anṣarî, le remanieur des «Nawâdir-al-falâsifa» qui l'aurait empruntée à al-Fârâbî¹⁸. En réalité une récapitulation de ce genre figure déjà dans la «Exégêsis» d'Éliás et, de son côté, Olympiodore prétend prouver, au début de ses «Prolégomènes», qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que sept noms (on entendra sept genres de noms) pour les écoles philosophiques. «Leur nom — nous dit-il — dérive soit d'un fait accidentel, soit d'une idée. D'un fait accidentel, par ex. les Péripatéticiens. D'une idée et cette idée dérive alors soit d'un fait extérieur soit des actions. D'un fait extérieur: dans ce cas soit du nom (des fondateurs), par ex. les Pythagoriciens, soit de l'endroit où les élèves reçoivent l'instruction, par ex. les Stoïciens, soit du lieu d'origine, par ex. les Cyrénaïques et les Érétriens. De leurs actions et alors soit de la manière de vivre, par ex. les Cyniques, soit de la manière d'enseigner, par ex. les Sceptiques, soit du but qu'ils se proposent, par ex. les Hédonistes. Voilà la division qui prouve comment les noms des écoles philosophiques doivent être sept»¹⁹.

Nous avons cité ce morceau d'Olympiodore «in extenso», car il apporte la preuve définitive que la classification des sept écoles

¹⁷ Un fragment de cette introduction se retrouve aussi dans le ms. Köprülü 1608 f. 74 a-75 b. Malheureusement ce texte est altéré par les erreurs et omissions au point d'être inutilisable.

¹⁸ K. Merkle, *Kitâb Âdâb-al-falâsifa*, p. 51.

¹⁹ Olympiodore: CGA: Vol XII: *Prolégomènes aux Catégories*, p. 5 l. 31.

classiques chez Ḥunayn (voir Appendice I) dérive d'un modelé alexandrin, exactement comme les renseignements qu'il nous donne à propos de ces mêmes écoles. On les retrouve presque tous dans les «Prolégomènes» alexandrins qui nous sont parvenus. De plus, les dernières lignes du texte d'Olympiodore permettent de comprendre le véritable sens des paroles qui, dans la préface de Ḥunayn, introduisent la récapitulation : "Désormais il est évident que les philosophes sont appelés par sept noms"²⁰. On comprendra : ne peuvent être appelés que par sept noms.

Toujours à propos de cette introduction, il est encore nécessaire d'attirer l'attention sur le fait que Ḥunayn n'a pas traduit personnellement ce morceau²¹, mais qu'il a employé le même «قل قديم» d'un commentaire alexandrin, dont al-Fârâbî s'est à son tour servi. La preuve nous en est donnée par la divergence qui existe entre l'interprétation de Ḥunayn et celle d'al-Fârâbî du passage de l'original concernant l'école sceptique; en grec les «efetikoi»: "ceux qui suspendent le jugement". Le traducteur de ce commentaire avait dû rendre cet adjectif grec par le participe arabe «المتنعون» "ceux qui s'abstiennent". Mais le commentateur alexandrin avait sans doute ajouté que cette école était appelée ainsi parce qu'elle "suspend" (en grec «efexei») la connaissance philosophique et n'en enseigne que certains principes. Par ex. l'impossibilité de connaître la vérité et l'importance de la quiétude. Et cette phrase était devenue sous la plume du traducteur "لا أنهم الذين تمتعوا بالحكمة وعرفوها بشي من الاشياء", ce qui en arabe signifie plutôt "car ils se protégeaient par la sagesse et n'en enseignaient que quelque chose. Al-Fârâbî comprit que cette école défendait aux hommes d'avoir accès à la science²². De son côté, Ḥunayn préféra lire «المتنعون» "ceux qui jouissent pendant longtemps d'une chose". Merkle a cru pouvoir traduire la phrase de Ḥunayn "car ils réfléchissaient longtemps sur la sagesse et, de quelque manière arrivaient à

20

(ورقة ٤ ب) فقد تبين أن الفلاسفة سمعت بسبعة أسماء

²¹ Le fait que Ḥunayn ait employé pour son introduction des «*Nawâdir al falâsifa*» une oeuvre déjà traduite en arabe ne saurait surprendre. Le chapitre sur Alexandre tout entier est emprunté à des légendes et à des lettres qui étaient connues des écrivains arabes avant l'époque de Ḥunayn (Voir notre article «*Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe Sâlim Abû-l-'Alâ*», Le Muséon LXXX p. 229 et suiv.)

22

الرسالة . و أما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فهي فرقة التي تنسب إلى فورن و أصحابه و تسمى المائمة لأنهم يرون منع الناس من العلم

la connaître²³, mais il s'agit d'une traduction dictée par la volonté de faire concorder les paroles de Ḥunayn avec le pyrrhonisme. Parmi les significations du verbe « تمتع » le « Qāmūs » de la langue arabe ne connaît pas celle de « réfléchir longtemps ». D'ailleurs Ibn-al-Qiftî a entendu « المتمتعون » comme « ceux qui jouissent », puisqu'il a fait de Pyrrhon l'un des Hédonistes. Même les mots « عرفوها بشيء من الأشياء » peuvent difficilement signifier « ils arrivaient à la connaître en quelque manière ». En tenant compte de la langue arabe, on préférera lire « عرفوها بشيء من الأشياء » « ils en enseignaient quelques éléments »²⁴. D'ailleurs le fait qu'al-Fârâbî ne s'est pas servi du texte de Ḥunayn nous est confirmé par un autre détail encore. En parlant de l'Académie, Ḥunayn avait substitué le nom de Chrysippe, à celui de Speusippe, presque inconnu chez les Arabes et dès lors il ne pouvait plus le citer parmi les Stoiciens²⁵. Par contre al-Fârâbî parle de Chrysippe comme du chef de la « Stoa ».

Le fait qu'il existait en arabe la traduction, aujourd'hui perdue, d'une introduction alexandrine aux « Catégories » et que, dans sa « risâla », al-Fârâbî en a résumé le premier chapitre conservé intégralement chez Ḥunayn²⁶ nous laisse supposer avec raison qu'il a emprunté à la même source également les autres chapitres de son épître. En effet, il est peu vraisemblable que ce philosophe qui, pour ce premier chapitre, ne s'est pas servi des renseignements contenus dans les autres « prolégomènes », les ait employés par la suite. Certes, on retrouve dans la « risâla » des idées qui semblent empruntées tour à tour à Ammonius, Simplicius, Jean Philipone et même à Olympiodore. Mais on constate aussi une influence évidente d'Élias, tout à fait inconnu des Arabes. Dès lors, ce caractère éclectique de la « risâla » d'al-Fârâbî s'explique plus aisément si l'on admet qu'il paraphrasait le commentaire « اللينوس » dont nous savons avec certitude qu'il existait une traduction arabe. Remarquons en passant que, à croire une note en marge du f. 44 a du ms. Marshal 28 de la Bodleyan Library, le nom de ce commentateur connu seulement de source arabe et qui a fait l'objet de main-

²³ Merkle, l. c. p. 37.

²⁴ Ainsi qu'il arrive dans la plupart des ms., le mss. Eseurial Arabe 760 oublie très souvent d'indiquer le « taṣdîd ».

²⁵ Même le fragment de cette introduction dans le ms. Köprülü ne cite aucun nom de philosophes pour l'école stoïcienne.

²⁶ Dans tous les « prolégomènes » alexandrins, le premier chapitre s'occupe uniquement du problème des écoles philosophiques.

tes hypothèses²⁷ aurait été celui de "Ellênos". En effet un lecteur de ms. a indiqué en caractères grecs les formes originales de trois noms qu'il lisait dans le texte arabe: « Axilleus » pour « اخلوس », « Olympidoros » pour « المفيادروس » et « Ellênos » pour « اللينوس ». Or, il résulte de la lecture des deux premiers noms qu'il ne nous a pas donné une simple translittération des formes arabes et devait connaître le grec. De là l'importance de son témoignage qui, cependant, ne saurait être considéré comme définitif, puisque le nom d'« Elênos » est inconnu en grec. Peut-être nous faudrait-il lire « Ellênios ».

Passons rapidement en revue les chapitres II-IX de notre « risâla ». Nous nous ferons ainsi une idée de ce commentaire appartenant à la dernière période de l'école d'Alexandrie et de ce qu'al-Fârâbî savait ou croyait savoir des oeuvres d'Aristote et de la méthode antique de les aborder. Nous avons déjà fait état de la classification des oeuvres d'Aristote, sur laquelle le chapitre II s'ouvre. Ainsi que nous l'avons dit, elle reflète fidèlement les vues des commentateurs alexandrins et a son pendant exact dans le « hypomnêma » de Simplicius :

Risâla

Quant à ses livres, certains sont des oeuvres particulières (litt. partielles) qui traitent d'un seul argument; certains des oeuvres générales; d'autres des oeuvres intermédiaires entre ces deux catégories.

es oeuvres générales se divisent à leur tour en notes (mé-

Simplicius

Parmi les écrits d'Aristote les uns sont particuliers, tels que ses lettres adressées à un seul destinataire et concernant un argument particulier; d'autres sont généraux, d'autres encore intermédiaires entre les deux ainsi que ses histoires des animaux et des plantes qui ne traitent pas d'arguments tout à fait particuliers, car elles étudient les espèces des animaux. Nous ne procéderons pas ici à une division ultérieure des oeuvres particulières et les oeuvres intermédiaires.

²⁷ Müller, *Fihrist* II, 144; Aelianus; Lippert, *Ibn-al-Qifî*, p. 35 n. 6; Albinus.

morandums), dont la lecture sert à rappeler ce qu'on a déjà appris de la science, et en livres où l'on apprend la philosophie.

Ces derniers sont destinés les uns aux initiés, les autres au vulgaire.²⁸

Quelques-unes de ses oeuvres générales sont des notes que le Philosophe composa afin de montrer ce qui favorise une mémoire meilleure et plus durable.

En opposition à ces notes les autres livres sont appelés systématiques et se divisent en dialogues et en traités où le Philosophe parle en son propre nom²⁹.

Nous ne nous arrêterons pas sur l'énumération des livres de la «théorique» et de la «pratique», qui a été étudiée en détail par Steinschneider³⁰. Quant aux livres de l'«Organon» que Steinschneider a passé sous silence, notre «risâla» les divise en trois groupes : les livres propédeutiques à l'étude du syllogisme, à savoir les «Catégories» et la «Hermeneia»; les «Premiers» et les «Seconds Analytiques»; et «ceux qu'on étudiera après la lecture des Seconds Analytiques». Cette tripartition se sépare de celle traditionnelle chez les commentateurs alexandrins en ce que les «Premiers Analytiques» ne sont plus considérés comme un livre propédeutique, mais forment un tout avec les «Seconds». Malheureusement ce que la «risâla» nous dit des premiers quatre livres de l'«Organon» est loin d'être aussi clair qu'il serait souhaitable. Même en rapprochant ce passage d'une seconde classification de ces mêmes oeuvres qu'on trouve au chapitre IX, on n'arrive pas à en résoudre toutes les difficultés. L'idée maîtresse de ces classifications, à savoir que le syllogisme est un composé, vient d'Ammonius qui dans ses «Prolégomènes», écrit: «Comme, de toute

²⁸ الرسالة . واما كتبه فنحن جزئية و هي التي يتعلم منها معنى واحد فقط و منها كلية و منها متوسطة بين الجزئية و الكلية و الجزئية من كتبه هي رسائله . و أما الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه . و بعضها يتعلم منها الفلسفة لتي بعضها خاصة و بعضها عامة

²⁹ CAG, Vol VIII, p. 4 ligne 7.

³⁰ Nous avouons n'avoir pas trouvé dans les «prolégomènes» alexandrins et dans le commentaire de Jean Philopone (CGA, XIV) une explication pour la déclaration surprenante de notre «risâla» que les «Metheorologica» étudient les corps simples.

évidence, le concepte de syllogisme n'est pas simple -il indique plutôt un ensemble -il nous faut tout d'abord connaître les parties simples dont il se compose. Or, ces parties ce sont les prémisses. Mais, à leur tour, elles se composent de noms et de verbes. Les «Catégories» étudient ces derniers, la «Hermeneia» les prémisses, les «Premiers Analytiques» le syllogisme dans son ensemble. Tout cela constitue les «principes» (arxai) de la méthode. Et les «Seconds Analytiques» nous enseignent la méthode elle-même, c. à. d. le syllogisme apodictique”³¹.

Dans cette perspective du syllogisme vu comme un composé de forme et de matière, on arrive à comprendre qu'al-Fârâbî, ou mieux l'auteur alexandrin qu'il paraphrasait ait rattaché les «Premiers» aux «Seconds Analytiques». En effet, d'après ce qu'il nous dit au chapitre II, les «Premiers», les «أولوطيقا» étudient la forme «شكل» (sxêma) de la démonstration, les «Seconds» (les «أوتوطيقا») la racine «عنصر». A en juger par le chapitre IX cette «racine» ne serait autre chose que les «مقدمات», les prémisses de la démonstration apodictique elle-même. En face de cette déclaration constante des Alexandrins que les «Seconds Analytiques» enseignent la méthode de la démonstration, nous avouons ne pas arriver à comprendre ce que la «risâla» entend ici par «عصر» et «مقدمات». La même idée que le syllogisme est un composé se retrouve dans l'introduction du Commentaire de la «Isagoge» d'Abû-l-Farac 'Abd-allah b. Ṭayyib al-Irâqî. Mais même dans cette introduction les «Seconds Analytiques» sont considérés comme un traité sur la “voie” (طريق) de la démonstration, voire comme un livre qui indique la différence spécifique (فصل) du syllogisme apodictique par rapport au genre (جنس) du syllogisme. Quant à la «Hermeneia», d'après le chap. IX elle étudie les formes (أشكال) des prémisses, d'après le chapitre II “les parties de la conclusion (du syllogisme), dont dépend l'exactitude de la preuve (أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان)». On entendra par cette paraphrase les prémisses. Peut-être cette étrange expression s'explique-t-elle par le fait que, dans le chapitre II, l'auteur avait parlé tout d'abord de la démonstration et passait ensuite à l'indication des parties. Enfin les «Catégories» étudient, d'après le chapitre II les «parties des prémisses» (أجزاء المقدمات), d'après le chap. IX les termes (حدود “horoi”).

³¹ CGA IV; Ammonius, *Prolégomènes aux Catégories*, p. 5.

La troisième partie de l'«Organon», nous l'avons vu, comprend «les livres qui suivent les Seconds Analytiques». Parmi ces derniers nous trouvons les «Topiques» et la «Réfutation des arguments sophistiques», mais aussi la «Rhétorique» et la «Poétique», dont le rattachement à la Logique n'a pas été l'oeuvre des Aristotéliens arabes, mais remonte bien à l'époque hellénistique, ainsi que M. le prof. Walzer l'a démontré. Or, dans notre risâla, cette union de la «Rhétorique», de la «Poétique» et de la «Logique» est justifiée par la théorie qu'Elias le premier a énoncée, à savoir qu'il existe cinq genres de syllogismes, ceux dont les prémisses sont entièrement vraies (syllogismes apodictiques) ou entièrement fausses (syllogismes poétiques) et ceux dont les prémisses présentent un mélange de vrai et de faux. On aura alors des syllogismes dialectiques, quand le vrai prévaut sur le faux; sophistiques, quand le faux prévaut sur le vrai et rhétoriques, lorsque le vrai et le faux ont parts égales³².

Pour ce qui est du chapitre III disons seulement que notre «risâla» s'apparente à la «Exêgêsis» d'Elias. Toutes deux citent l'avertissement que Platon avait inscrit au fronton de son école «que nul n'entre ici s'il n'est géomètre», la maxime des médecins (d'après la «risâla» d'Hippocrate lui même) «plus tu nourris les corps impurs, plus tu leur causes de dommages, car tu aides la matière à produire des humeurs mauvaises et remarquent que l'étude de la philosophie doit débiter selon Boéthus de Sydon par la physique et selon Andronicus de Rhodes par la logique³³. Mais il existe aussi des différences. Par exemple, Elias attribue à un groupe des Platoniciens et non pas aux disciples de Théophraste le fait d'avoir commencé l'enseignement de la philosophie par l'Ethique. Et surtout, on ne retrouve pas chez Elias la tentative de notre «risâla» de concilier ces points de vue. L'on peut d'ailleurs concevoir que ces dernières lignes appartiennent en propre à al-Fârâbî.

A la différence des précédents, les chapitres IV, V, VI et VII de la «risâla» sont très courts, presque de simples paragraphes. Cependant on ne saurait affirmer avec certitude qu'al-Fârâbî les a résumés plus qu'il ne l'a fait des autres, car, dans les «prolégomènes» alexandrins, les chapitres sont d'une longueur fort inégale. Or, les chapitres IV et V posent un problème fondamental, auquel il est difficile de répondre

³² Voir Walzer, *Greek into Arabic*, p. 129-136.

³³ Notre «risâla» fait d'Andronicus un élève de Boéthus de Sydon. Il s'agit d'une erreur qui difficilement peut être mise sur le compte d'un érudit alexandrin.

à cause de leur concision même. Quand al-Fârâbî nous parle au chap. IV de "ressembler à Dieu autant qu'il est possible à un homme"³⁴ rien ne nous permet de croire que cette phrase était absente de l'original grec. On la rencontre, par ex., chez Olympiodore"³⁵. De même il pouvait avoir lu déjà dans ce texte hellénistique la définition qu'il nous donne du but suprême de la philosophie : à savoir "la connaissance du Créateur Sublime, Unique, Immobile, Cause de tous les êtres, Qui assure l'ordre de l'univers par Sa noblesse, Sa sagesse et Sa justice."³⁶ En effet, dans son «Exêgêsis», Elias s'était efforcé de prouver qu'Aristote n'avait admis qu'un Principe Premier unique. De son côté, Simplicius avait défini la philosophie comme un effort de s'élever au Principe Premier de tous les êtres et enfin Jean Philipone avait indiqué comme but de la philosophie "la connaissance du Principe de tous les êtres, du Dêmiurge de tout ce qui existe, de la Cause Eternelle et Immuable" car, disait-il, la philosophie prouve que la Cause de tous les êtres est une seule et immatérielle et que tous les êtres procèdent de cette Cause".³⁷ Mais, d'après le chapitre IV, le philosophe ressemble à Dieu non pas par la "théorie" mais par "les actions qu'il accomplit"³⁸. Or, ce qu'il faut entendre par ces paroles est précisé au chapitre suivant, où nous lisons que l'action représente la "perfection de la science" et qu'on arrive à atteindre "la limite extrême de l'action en purifiant son âme et en améliorant ceux qui vivent soit dans la même maison soit dans la même Cité"³⁹. A en juger par ces chapitres, le véritable philosophe serait donc celui qui connaît l'existence d'un seul Dieu et qui gouverne dignement la Cité vertueuse. Si al-Fârâbî a réellement trouvé cette idée dans les «prolégomènes» qu'il paraphrasait, leur auteur se différenciait sur un point essentiel des commentateurs d'Aristote unanimes ou presque⁴⁰ à placer la spéculation

³⁴ الرسالة . فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان

³⁵ Olympiodore, l. e. p. 16 l. 25.

³⁶ و أما الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى و أنه واحد غير متحرك و أنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء و أنه المرتب لهذا لعالم بوجوده و حكمته و عدله

³⁷ Jean Philipone, l. c. chap. IV. p. 5.

³⁸ الرسالة . و أما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه الخ

³⁹ و ذلك أن تمام العلم العمل و أما بلوغ الغاية في العمل فيكون

أولاً بإصلاح الانسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينة

⁴⁰ Seul Jean Philipone (l. c. p. 11 l. 5) et Olympiodore (l. c. p. 24. l. 21) considèrent que le terme dernier de la connaissance représente le point de départ de l'action et le terme dernier de le point de départ de la connaissance.

au dessus de l'action. Et ce serait alors ce commentateur alexandrin qui aurait suggéré à al-Fârâbî le principe essentiel de son système politique.

Dans le texte arabe du chapitre VI des erreurs se sont sans aucun doute introduites. En parlant des genres du discours (نوع الكلام) la traduction littérale de l'expression grecque "to eidos tês apaggêlias") ce chapitre déclare tout d'abord que, dans ses oeuvres, Aristote avait employé trois styles. Or, nous retrouvons la même affirmation chez Ammonius qui distinguait le style propres aux "oeuvres acroamatiques" où le Philosophe avait évité "tout ce qui est superflu pour rechercher la seule vérité et clarté", du style fleuri des Dialogues et du style simple et concis des Lettres. — De son côté, Elias en différenciait un quatrième encore, celui des "oeuvres intermédiaires". — Cependant, notre «risâla» qui avait tout d'abord parlé de trois «genres de discours», en donne ensuite l'énumération suivante: 1) la langue (discours الكلام) des oeuvres ésotériques (الكتب الخاصة) définie par la concision et l'absence d'ornements (أحصر وأبعد من الفضل)⁴¹ (tout à fait concis et dépourvu d'ornements superflus"), ce qui nous reconduit au jugement d'Ammonius; 2) la langue extrêmement difficile et obscure de ses explications (تفاسير); 3) la langue concise et en même temps claire de ses Lettres.

A notre avis, la phrase de la «risâla»: "Mais dans les explications, il employait une langue tout à fait difficile et obscure"⁴² ne s'explique pas par l'avertissement d'Ammonius et d'Elias, que, quand la nécessité se faisait sentir, Aristote créait des noms nouveaux, des noms qui, d'après Elias constituaient une source ultérieure de difficultés. [Mais elle doit correspondre plutôt à la distinction établie toujours par Ammonius et Elias entre la «phrasis» (style) et les «noêmata» (concepts), voire la «leksis» (expression) et la «dianoia» (pensée). Or, selon le même Ammonius, dans ses "oeuvres acroamatiques" Aristote était "profond dans ses concepts, tortueux dans son expression et enclin aux doutes", c'est-à-dire enclin à multiplier et à discuter par la suite les doutes qui se présentaient à son esprit.

Les raisons de ce style obscur nous sont indiquées dans le chapitre suivant, ainsi qu'il était de règle chez les Commentateurs alexan-

⁴¹ En tenant compte du texte grec, nous proposons cette correction

أبعد من الفصول aux pareles أبعده من الفصول

و أما ما في تفاسيره فيستعمل من الكلام أغلقه و أغمضه

drins. Aristote voulait mettre à l'épreuve les capacités de ses élèves, ne pas livrer la philosophie à n'importe qui mais seulement à ceux qui en sont dignes et enfin former la pensée de ses élèves. Des idées analogues se retrouvent chez les autres commentateurs et en particulier caractère des jeunes hommes, son maître Ammonius avait déjà comparé cette obscurité du style aux voiles qui, dans les temples, empêchent la foule et les profanes de visiter les lieux secrets qu'ils ne sont pas dignes d'approcher. Et Simplicius déclarait expressément qu'Aristote avait été volontairement obscur à l'instar des "Anciens qui désapprouvaient qu'on confia leur sagesse aux parchemins pour mieux la retenir et qui cachaient leur claire sagesse les uns sous des symboles, les autres sous des mythes, tout comme on cache sous des voiles les choses religieuses les plus saintes"⁴³.

On sait les développements que cette idée prit sous la plume d'Ibn Ruşd qui considéra la philosophie comme une science ésotérique et en arriva à revendiquer pour ses adeptes une liberté de pensée refusée au commun des hommes. Mais nous apprenons maintenant que cette théorie si caractéristique des «falâsifa» musulmans était déjà contenue en germe chez les Alexandrins.

Passons sur la chapitre VIII, les qualités indispensables à l'enseignement philosophique. Par rapport aux autres «prolégomènes» alexandrins il ne nous apporte rien de nouveau si ce n'est une observation sur les rapports de maître à élèves. Le maître ne devra pas être d'une sévérité excessive, mais il ne devra, pas non plus, se comporter trop familièrement avec ses élèves. Sans doute les philosophes musulmans en ont-ils pris bonne note.

Par contre, le chapitre IX de notre «risâla», qui correspond au X chapitre des «Prolégomènes» alexandrins, mérite une attention toute particulière. Malheureusement des erreurs s'y sont glissées et il présente assurément des lacunes qui expliquent son manque de symétrie. En effet, il débute par l'énumération des sujets à traiter dans ce chapitre, ainsi qu'il était d'usage chez les Commentateurs alexandrins, puis, sans transition, passe à l'explication de la structure syllogistique

⁴³ Simplicius, 1 l. c. p. 7 1. 2.

⁴⁴ و هذه الكتب يحتاج إلى قراءتها قبل المنطق لأنها تحرض على معرفة الملة في رسم كل واحد منها والذي بقي منها معرفة الأبواب المنقسم إليها كل واحد من كتبه و علم ذلك يحتاج إليه عند قراءة كل واحد منها .

et à l'exposition de la matière des quatre premiers livres de l'«Organon», dot nous avons déjà parlé. «Il faut lire ces livres—continue notre «risâla»—avant la Logique, parce qu'ils éveillent en nous le désir de connaître la raison de la définition qu'on donne de chacun d'eux. Il resterait d'autre part à apprendre les parties de chacun de ces livres, mais on en aura besoin (seulement) quand on les lit»⁴⁴.

De toute évidence, cette phrase, par laquelle la «risâla» s'achève, contient une erreur. Ce qu'il est nécessaire d'apprendre avant l'étude de la «Logique», ce ne peut être les livres de la Logique elle-même, mais bien plutôt les arguments énoncés au début du chapitre. Et il en résulte encore que ces thèmes n'étaient pas envisagés du seul point de vue des «Catégories», mais bien de la Logique tout entière.

Une erreur se cache aussi dans les paroles du début: *وأحدها الغرض في كتاب المنطق*

(le premier de ces sujets c'est le but qu'on se propose dans le livre de la Logique); Il nous faudra lire «dans l'art de la Logique» (*في صناعة المنطق*), voire «dans les livres de la Logique» (*في كتب المنطق*). La preuve en est que, par la suite, Al-Fârâbî nous parle précisément de l'utilité, des titres et divisions de ces livres. Par conséquent on admettra que le passage sur la structure du syllogisme et sur les quatre premiers livres de l'«Organon» représente un morceau du dernier des sept sujets que ce chapitre devait traiter dans la version originale.

Revenons aux sept thèmes qui, d'après notre «risâla» doivent être traités avant d'étudier la Logique. Ils dérivent manifestement d'un schéma alexandrin comprenant à l'origine seulement six sujets mais qui, ainsi que Steinschneider l'établit⁴⁵, s'élargit au cours du VI siècle jusqu'à embrasser huit thèmes et c'est sous cette forme qu'il fut adopté dans les traités de philosophie et de médecine arabes. Nous citerons de nouveau Elias. «Le dixième des chapitres préliminaires (au commentaire des «Catégories») était destiné à rechercher combien et quels sont les thèmes (litt. les chapitres) qu'il faut faire précéder à tout écrit d'Aristote. Or, six sont les thèmes à étudier au préalable»⁴⁶. On entendra que le dernier chapitre des «Prolégomènes» était consacré dans le schéma de Proclus à rechercher quels étaient les thèmes qu'il fallait examiner avant d'aborder n'importe quelle oeuvre d'Aristote et non pas les «Catégories» elles-seules.

⁴⁵ Steinschneider, l. c. p. 127 et suiv.

⁴⁶ Elias, l. e. p. 127 l. 3.

Alors qu'Elias parle de six thèmes, notre «risâla» en énumère sept. Cependant Elias lui aussi connaissait ce septième thème et il écrivait : «Quant au problème de savoir quelle est la manière d'enseigner (tropos tês didaskalias), nous ne le considérons pas ici, puisque nous en avons déjà parlé plus haut en examinant à quelle genre appartient la langue d'Aristote (to eidos tês phraseôs)»⁴⁷. Ces paroles laissent entendre qu'au cours de ce chapitre d'autres commentateurs avaient étudié ce problème⁴⁸. Or, quand l'auteur des «Prolégomènes» qu'al-Fârâbî paraphrasait, avait écrit «Et le sixième (des sujets à traiter dans ce chapitre) c'est la connaissance de la langue que le philosophe a employée dans ses livres»⁴⁹ il songeait sans aucun doute au style d'Aristote, qu'il avait déjà étudié au chapitre VI.⁵⁰ Il y a ainsi une concordance parfaite entre la table des sujets d'Elias et celle de notre «risâla»:

Elias

Risâla

- | | |
|---|--------------------------|
| 1) ὁδκόπος (hoskopos) "le but" | الغرض في كتب المنطق |
| 2) τὸ χρήσιμον (to xrêsimon) "l'utilité" | المنفعة في علمه |
| 3) ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (he aitia tês pigraphes) "La raison du titre,, | سبب تسمية كتبه |
| 4) τὸ γνήσιον (to gnêsion) "l'authenticité,, | صحتها 51 |
| 5) ἡ τάξις (he taksis) "l'ordre,, | ترتيب مراتبها |
| 6) ἡ εἰς τὰ μέρια διαίρεσις (hê eis ta moria diairesis) "la division,, | الأجزاء التي تنقسم إليها |
| 7) ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας (ho tropos tês didaskalias) "la manière d'enseigner,, | كل واحد من كتبه |
| | معرفة الكلام الذي |
| | استعمله في كتبه |

⁴⁷ Elias, l. c. p. 126 l. 1.

⁴⁸ Sehmölders, cité par Steinsehneider (l. c. p. 127), aurait affirmé qu'exceptionnellement Jean Philipone parlait de la «leksis» au lieu de la «diairesis». Comme il n'existe pas dans les bibliothèques de Rome aucun exemplaire de l'édition de Sehmölders, nous n'avons pu contrôler cette assertion. En tout état de cause, dans ses «Prolégomènes aux Catégories», Jean Philipone ne s'écarte pas du schéma de Proclus.

⁴⁹

و السادس معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه

⁵⁰

و أما نوع كلام أرسطو الذي يستعمله في كتبه فهو على ثلاثة أنحاء

⁵¹ Dans les commentaires arabes, on parlera soit du «واضع الكتاب» (Ibn Suwâr, 'Abd aliah ibn Tayyib) soit du «اسم الواضع» (Al-Fârâbî, ms. Feyzullah 1882 f.

Enfin Elias a oublié de parler d'un dernier thème que Jean Philipone (Scolia au I livre des Premiers Analytiques⁵²) et Simplicius (Scolia aux «Catégories») avaient ajouté au schéma de Proclus: "Peut-être, écrivait Simplicius, n'est-il pas hors de propos de rechercher encore à quelle partie de la philosophie d'Aristote se rattache le livre que nous étudions"⁵³. Ce dernier sujet, encore exceptionnel chez les Aristotéliens du début du VI siècle, apparaît régulièrement dans les Scolies aux écrits d'Hippocrate de la fin ou de la moitié de ce même siècle⁵⁴. Dans son introduction aux «Catégories»⁵⁵ Ibn Suwâr le dénomme « من أى العلوم هو » (A quelle science il (le livre) se rattache) et al-Fârâbî, dans la préface de son «tafsîr» de la «Hermeneia»⁵⁶ la « نسبة الكتاب » (la filiation du livre). Certes, de l'absence de ce dernier argument dans notre «risâla», on ne saurait tirer aucune indication sur l'époque de la composition de l'original grec. Même s'ils avaient l'habitude d'indiquer au début du X chapitre de leurs «Prolégomènes» tous les thèmes qu'il était traditionnel de traiter, les Commentateurs Alexandrins ne se considéraient pas pour autant obligés de développer ceux qui leur semblaient ne pas concerner directement le livre qu'ils expliquaient⁵⁷. Et, surtout, l'auteur des «Prolégomènes», dont notre «risâla» dérive, ne les considérait pas du point de vue des «Catégories», mais plutôt de l'«Organon» en général.^{57 bis} Dès lors, il n'y aurait

125 l. 14): dans les versions latines "quis auctor ipsius" (Al-Fârâbî, *Introd. à la Rhétorique*); dans les versions Latines "quis auctor ipsius" (Al-Fârâbî, *Introd. à La Rhétorique*): "nomen auctoris" (Ibn Ruşd, *Introd. à la "Physike Akroasis"*). A en juger par ce qu'Al-Fârâbî et Ibn Ruşd nous disent à ce propos, il est difficile de se soustraire à l'impression que, s'ils n'avaient pas sous les yeux des textes alexandrins comme c'est le cas d'Ibn Suwâr qui cite le «Hypomnèmal» de Simplicius et d'Ibn Tayyib qui paraphrasait les "prolégomènes", à la «Isagoge» d'un disciple d'Ammonius, les commentateurs islamiques étaient enclins à exalter sous cette rubrique les qualités de l'auteur plutôt qu'à étudier le problème de l'authenticité de l'oeuvre.

⁵² CGA, Vol XIII, 2 p. 1.

⁵³ CGA, Vol VIII, p. 8.

⁵⁴ *Scolia in Hippocratem et Galenum*, ed. Dietz 1834.

⁵⁵ I. c. Georr Khalil: *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, 1948.

⁵⁶ Ed. W. Kutsch and Stanley Marrow; Beyrouth.

⁵⁷ Elias, par ex., après avoir indiqué les six thèmes, en discute, en fait, seulement cinq (l. c. p. 129-133).

^{57 bis} Rappelons que Jean Philipone (*Prolégomènes aux Catégories*, p. 13) note que la division des sujets en chapitres peut être faite selon trois points de vue: 1) selon les définitions et principes que le maître enseigne avant d'aborder les «Catégories»; 2) selon «Catégories» elles-mêmes; 3) selon les livres qui suivent les «Catégories».

eu aucun sens à se demander à quelle partie de la philosophie d'Aristote appartenait l'«Organon». On aurait pu seulement se demander s'il faisait partie de la philosophie ou s'il n'en était qu'un instrument.

Un schéma de huit thèmes qui devait précéder toute lecture des écrits d'Aristote existait donc, tout au moins en puissance, dès les débuts du VI siècle. Toutefois, au cours de ce même siècle, ce schéma de huit thèmes ne s'est pas seulement imposé d'une manière définitive dans l'école d'Alexandrie, il a subi également une modification. Le «tropos tês didaskalias», dont nous parlait Elias, prit alors une nouvelle signification. Dans les scolies de Johannes d'Alexandrie au livre d'Hippocrate sur la «Nature des enfants»⁵⁸, dans les préfaces de Stephanus d'Athènes aux «Aphorismes» d'Hippocrate⁵⁹ et à son «Prognostikon»⁶⁰ et de Palladius Sophista au sixième livre des «Epidémies» d'Hippocrate⁶¹, les termes de «tropos des didaskalias» signifient plutôt la forme d'enseignement employée dans le livre à commenter⁶². Quand, dans sa préface aux «Catégories» Ibn Suwâr nous parle de la manière qu'Aristote emploie dans le livre «النحو الذى يستعمله فيه» et qu'al-Fârâbî étudie, dans la préface de la «Hermeneia», la manière d'enseigner d'Aristote «نحو التعليم» ils entendent désormais parler des modes de raisonnement. D'ailleurs l'expression même de «نحو التعليم» n'est que la traduction littérale du terme grec de «topos tês didaskalias»⁶³. Puisque notre «risâla» ignore la nouvelle signification de ce thème, on peut en conclure que les Prolégomènes qu'al-Fârâbî a paraphrasés, remontent à la première moitié du VI siècle. Mais alors, s'ils faisaient partie du commentaire d'«الينوس», ce dernier devait être à peine plus jeune qu'Elias.

L'adoption de ce schéma alexandrin par la philosophie musulmane

⁵⁸ l. c. Vol II p. 207.

⁵⁹ l. c. Vol I p. 250.

⁶⁰ l. c. Vol I p. 56.

⁶¹ l. c. Vol I p. 4

⁶² Ainsi, p. ex. Stephanus d'Athènes, déclare expressément que, dans ses oeuvres, Hippocrate s'était servi des «tropos» qu'on retrouve chez Galène ainsi que «tropos aphoristikos» (le style aphoristique), du «tropos hyphêgêmatikos» (le style, mieux la méthode instructive) et du «tropos miktos» (le style mixte) l. c. II p. 240.

⁶³ Dans sa «muqaddima» à la «Isagoge» qui dérive d'un commentaire d'un élève d'Ammonius (Voir Dunlop, *Iraq*, t. XIII), Abû-l-Farac 'Abdallah bn T a y y i b donne la définition suivante du «نحو التعليم» (ms. Marsh 28 f. 14 a 1.6:

—Steinschneider en a fourni la preuve⁶⁴— fut quelque chose de plus qu'une simple imitation des anciens commentaires. Elle a été presque le symbole de la continuité entre aristotélisme alexandrin et islamique. Nous parlons d'un symbole, car les «falâsifa» eux-mêmes considéraient leurs «muqaddima» comme la preuve de leur appartenance à l'école des commentateurs hellénistiques, dont ils revendiquaient l'honneur d'être les continuateurs. Au dossier recueilli par Steinschneider, qui signala l'emploi de ce schéma même dans l'école de Salerne et chez des penseurs juifs⁶⁵, nous verserons une pièce encore et celle-ci d'al-Fârâbî qui, dans son traité le «كتاب الألفاظ والحروف» dans le «bab» «القول في تقسيم» (ms. Feyzullah 1882, f. 125 a ligne 8) écrit: «Ensuite, il nous faut énumérer les sujets que l'élève devra apprendre dans l'introduction de chaque livre. il ne vous sera pas difficile de les connaître grâce à l'énumération qu'en donnent les commentateurs modernes. Les voici: le but du livre, son utilité... son titre, le nom de son auteur et la méthode d'enseignement à laquelle il a recours. Nous entendons par but du livre les matières que traite l'auteur; par utilité, l'utilité de ce qu'on apprend dans le livre sur une matière qui est en dehors du livre (sic); par parties, l'énumération de ses divisions; chapitres et paragraphes ainsi que l'indication de ce qu'on trouve dans chacun d'eux. Par filiation du livre, on entend l'indication de la science à laquelle appartient, et par place la partie de cet «art» que le livre constitue: à savoir si le livre forme la première partie, la partie centrale, la dernière ou une autre encore. Par titre on entend la signification du nom du livre. Ce qu'on entend par le nom de l'auteur, le sens en est évident. Enfin, pour ce qui est de la méthode d'enseignement, nous avons déjà expliqué la signification de cette expression dans ce qui précède. La connaissance de ces divers points sert l'orsqu'on enseigne la matière du livre. Quant à la connaissance de

فأما النحو الذي نستعمله فيها من التعليم فالألفاظ الأربعة وذلك أنه يقسم و يحلل

و يبرهن و صحة ذلك تبين من استقراء الصناعة

Toutefois, cette partie de la «muqaddima» (التعليم الخالص) appartient, peut-être, au savant nestorien et, dès lors, on hésitera à faire remonter cette définition à un commentateur alexandrin.

Al-Fârâbî, «Commentaire à la Hermeneia, p. 21. و أمأ نحو تعليمه فالتحديد :
و القياس و التمثيل و القسمة

⁶⁴ Steinschneider, l. c. p. 130-131.

⁶⁵ L'on peut même trouver un écho de ce schéma dans l'introduction d'Alberî le Grand à son commentaire des «Seconds Analytiques», où il s'est servi d'une traduction du «tafsîr» d'al-Fârâbî.

leur utilité... Nous n'aurons pas à indiquer ces points dans l'explication des commentaires des Modernes, car la plupart d'entre eux ce sont attachés à les traiter. Et certes nous leur avons reconnu le mérite d'avoir traité ces thèmes. De leur côté, Aristote et les premiers (litt. les anciens) de ses disciples y ont recours dans l'introduction de chacun de leurs livres, autant que le besoin s'en fait sentir⁶⁶. — Parfois ils ne les emploient guère — Dans la plupart des livres on n'arrive même pas à se faire une idée des plus importants de ces thèmes indispensables. Et c'est le but du livre et son utilité. Très souvent on parle aussi de sa « filiation » et de sa « place » et parfois on mentionne même temps la méthode d'enseignement dont on se sert⁶⁷ (Appendice II).

Toujours à ce propos, nous ajouterons que, sous la plume des « jalâsifa » musulmans, le chapitre X du schéma de Proclus a pris une ampleur sans exemple chez les commentateurs alexandrins. Tel est le cas du célèbre prologue d'Ibn Ruşd à la « Physike akroasis » et surtout de l'introduction d'al-Fârâbî à son commentaire à la Rhéto-

⁶⁶ En fait, Alexandre d'Aphrodisie ne manquait pas d'expliquer dans ses commentaires les titres qu'Aristote avait donnés à ses livres.

⁶⁷ Dans notre traduction, nous avons marqué par des points les passages du texte arabe qui, à notre avis, présentent des lacunes.

و بعد هذا ينبغي أن نمدد الأمور التي ينبغي أن يعرفها المتعلم في افتتاح كل كتاب و تلك فليس يسر عليك معرفتها من تمديد المفسرين الحديث بها وهي غرض الكتاب و منفعتها و عنوانه و اسم و وضع صنعته و نحو التعليم الذي استعمل فيه و نعتي يفرض الكتاب الأثير التي قصد تعريفها في الكتاب و منفعتها منفعة ما عرف من الكتاب في شيء آخر خارج من الكتاب و نعتي بقسمة عدد أجزاء الكتاب من فنون و أبواب و ما أشبه ذلك و تعريف ما في كل جزء منها و نسبة الكتاب نعتي بها تعريف الكتاب من أي صناعة هو و المرتبة هل هو جزء أول في تلك الصناعة أو وسط أو أخير أو في مرتبة منها أخرى و عنوانه هو معنى اسم الكتاب . فأما اسم و اضع فمعنى بين و أما نحو التعليم فقد بينا نحن معنى آنفاً . و كل واحد من هذه متى عرف كان له غنا في تعليم ما في الكتاب و معرفة غنائها . فليس نعدّها في إيضاح تفاسير الحديث فان عناية أكثرهم مصروفة الى أمثال هذه الأشياء و نحن فقد حكمتنا أمثال هذه الأشياء لهم اوسطو ظالميس و القدماء من شيعته يستعملون من هذه الأشياء في افتتاح كل كتاب مقدار الحاجة و ربما بما لم يستعملوا منها شيئاً أبداً . و في أكثر الكتب فلا يكاد أن يخيل بالمعظم يحتاج اليه من هذه . و ذلك هو الغرض و المنفعة و كثيرا ما يذكر النسبة و المرتبة و ربما ذكر معها نحو التعليم الذي يستعملو في الكتاب

rique, où il a exposé en détail ses propres vues sur l'importance de cet art et sur ses rapports avec les autres parties de l'«Organon». A juste titre, le «صدر كتاب الخطابة» a été considéré dans la biographie d'Ibn Abî Uṣaybî^a et dans le «برنامج» de la Bibliothèque Arabico—Hispanica comme un livre à part. Tout aussi important devait être le «صدر كتاب» «صدر كتاب الاحلاق لا رسطااطيس» que Ibn Abî Uṣaybî^a a cité dans sa biographie et qui, sans aucun doute, constituait la préface du «تفسير» d'al-Fârâbî à l'«Ethique à Nicomaque» connue par Ibn Ruṣd et Albert le Grand. Un autre fragment d'al-Fârâbî conservé dans quatre mss. latins expose les thèses des derniers livres de la «Physike akroasis». ⁶⁸ A notre avis, ce morceau appartient à l'introduction de son Grand Commentaire à la Physique. Nous hasardons cette affirmation, «car» dans les bibliographies arabes on ne retrouve aucun titre qui convienne au fragment en question et surtout parce que le terme de «distinctio» du titre de ce fragment se retrouve dans la version latine du «صدر كتاب الخطابة» d'al-Fârâbî au début du «bâb» «قسمة الكتاب» ^{68 bis}. Or, si notre thèse est exacte, à en juger par ce fragment, il devait s'agir, là aussi, d'une introduction d'une ampleur exceptionnelle.

Nous avons risqué la traduction de «المفسرين الحديث» par les «commentateurs modernes» en dépit du fait que le Qâmūs de la langue arabe ignore un tel emploi de «حدث» (on se serait attendu à lire «المحدثين», parce que ce mot revient dans un contexte analogue de la préface d'Abû-I-Faraç Abdallah ibn Tayyib à son commentaire de la «Isagoge», où nous lisons: قد يجب علينا... أن نشرع في النظر في الأبواب: ثمانية التي جرت عادة مفسري كتب ارسطو الحديث جمعاً بالنظر فيها

(«Il faut désormais... prendre en considération les huit thèmes que tous les commentateurs modernes des livres d'Aristote ont l'habitude d'examiner.») Il ne serait pas inconcevable à la rigueur que, sous la plume d'Abdallah ibn Tayyib cette expression «les commentateurs modernes» se rapporte aux «falâsifa» musulmans et chrétiens. Mais quand al-Fârâbî, le fondateur de l'aristotélisme islamique opposait les «commentateurs modernes» à Aristote et aux premiers Péripatéticiens,

⁶⁸ Publié par Birkenmajer: *Festschrift M. Grabmann*, " *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu*".

^{68 bis} MS. BN. Paris 16097 f. 193/39: Liber autem iste et partes eius primo distinguuntur (ينقسم) in tres tractatus quorum quilibet continet distinctiones diversas (قسمات مختلفة؟) eorum ex quibus perficitur et componitur ars ista".

il ne pouvait songer qu'aux maîtres de l'école d'Alexandrie. D'ailleurs dans sa «maqâla» sur "les buts du Philosophe dans chacun des livres du Traité marqué par les Lettres" (la "Métaphysique"), il remarque que les "Modernes" connaissent un commentaire de la "Métaphysique" d'Alexandre d'Aphrodise perdu à son époque⁶⁹. De toute évidence ces « المتأخرين », un synonyme de « المحدثون », c'étaient les Alexandrins. On peut donc affirmer, sans risquer d'erreurs, qu'al-Fârâbî et les maîtres nestoriens de Bagdâd se considéraient comme faisant partie de l'école d'Alexandrie. Dès lors ils se devaient aussi de continuer à enseigner la philosophie d'Aristote selon les méthodes transmises par leurs prédécesseurs.

Dans notre «risâla» nous avons vu comment on croyait savoir que les écrits d'Aristote consacrés à un seul sujet portaient le titre d'«Epîtres». Sans doute, ce fut pour imiter le "Philosophe" qu'al-Fârâbî donna ce même titre à ses monographies. De même il savait qu'Aristote avait écrit des «hypomnêma» (تذكرة). Mais sous ce nom, les Alexandrins entendaient plutôt des épitomés des traités d'Aristote qui donnaient les titres des chapitres et, vraisemblablement, quelques indications sur le contenu⁷⁰. Les Arabes en connurent des spécimens⁷¹ et, à notre avis, al-Fârâbî s'en inspira, lorsqu'il composa son «Epître sur le but du Philosophe dans chacun des livres... de la Métaphysique» que nous venons de citer. A ce modèle correspond encore un autre écrit d'al-Fârâbî conservé dans le ms. Topkapı Saray Emanet Haz. 4730 f. 304 b-319 b qui, à notre connaissance, a échappé jusqu'ici à l'attention des savants, Il s'intitule:

كتاب النفس الحكيم المبرز ارسطو طاليس اليوناني و هو المعلم الأول و نقله بالفارسية الحكيم الكامل
الفاضل الشيخ ابا (كند) نصر الفارابي

(Le traité sur l'Âme du Sage Auteur, Aristote le Grec, le Maître premier. Il a été traduit en persan par le sage parfait et vertueux, le chek Abû Naşr al-Fârâbî). Nous comptons revenir ailleurs sur ce «Kitâb fi-l-nafs». Ici, il nous suffira de dire qu'il énumère d'une façon détaillée les arguments des trois livres «de l'Âme» et procède ensuite à l'étude des points essentiels. Sans aucun doute, il s'agit de la traduction persane d'une oeuvre d'al-Fârâbî.

Pour ce qui est de ses «tafsîr», il ne serait même pas besoin de

⁶⁹ Ed. Dietrich, p. 34.

⁷⁰ Voir Eliás, l. c. p. 114.

⁷¹ Steinsehneider (l. c. p. 70) signale l'existence d'un «hypomnêma» de l'Ethique dans, le ms. Berlin, Petermann.

s'arrêter sur leur filiation évidente avec les scolies alexandrins, si des erreurs ne revenaient pas encore sous la plume de savant éminents. Pendant longtemps on a attribué à Ibn Ruşd l'initiative de cette forme de commentaire. De nos jours, on a retrouvé et édité le « tafsîr » d'al-Fârâbî à la « Hermeneia » qui présente déjà toutes les caractéristiques des « Grands Commentaires » d'Ibn Ruşd. Mais al-Fârâbî, lui non plus, n'a pas été le premier inventeur de ce modèle. Il suffit de feuilleter les scolies alexandrines afin de se rendre compte que les « falâsifa » ont seulement continué la technique de leurs prédécesseurs hellénistiques. Bien-entendu, s'adressant à des élèves qui parlaient le grec, ces derniers se limitaient à commenter et à discuter les termes techniques et les idées du texte qu'ils lisaient. Par contre, les Aristotéliens arabes, sans doute tout comme leurs maîtres syriens, étaient dans la nécessité de paraphraser chaque ligne des versions obscures dont ils étaient obligés de se servir, ensuite seulement ils en expliquaient les termes et les passages les plus importants au point de vue philosophique⁷². Al-Fârâbî eut le grand mérite d'avoir le premier fondu l'explication du texte et de la pensée d'Aristote en un ensemble harmonieux.

Enfin, toujours à l'intention de leurs élèves, les maîtres de l'école d'Alexandrie avaient composé des « synopsis » et des abrégés des oeuvres d'Aristote et de Galène⁷³. Nous attirerons l'attention sur un exemplaire de ces abrégés, la « Summa Alexandrinorum » qui a été tra-

⁷² Nous rencontrons cette technique encore dans le commentaire de la « isagoge » de Abdallah ibn Tayyib qui a expliqué soigneusement chaque ligne du texte, tandis qu'il prenait soin de noter « لا تملق » à côté de très rares phrases qu'il jugeait superflu d'élucider.

⁷³ Voir M. Meierhof, « Von Alexandrien zu Bagdad ». Un compendium de « l'Ethique à Nicomaque » le

كتاب أرسطاطاليتس في فضائل النفس

traduit par Abû Qurra, évêque de Harrân à l'intention de طاهرذو اليمينين est conservé dans le ms. Köprülü 1608 f. 66 a-73 a M. le prof. Pines a promis depuis longtemps de le publier.

⁷⁴ « L'explicit » du ms. Admont 608 fait expressément mention de la deuxième partie de cette « Summa ». Toutefois, ne suffit-il pas à prouver qu'elle a été traduite en latin. Qui plus est, il nous semble même douteux que l'abrégé de la « Politique » ait été traduit en arabe, car, dans son article sur Aristote, al-Mubassir transcrivit plusieurs passages de cette « Summa », mais il ne cita aucune sentence remontant à la « Politique » ou à un abrégé de cette oeuvre.

duite du grec en arabe, puis de l'arabe en latin par Hermann l'Allemand. A l'origine, elle comprenait toute la «Morale théorique et pratique», c. à. d. l'«Ethique à Nicomaque» et la «Politique», mais seule la première partie nous est restée⁷⁴. Sans aucune raison valable Renan l'a vait attribuée à Ibn Ruşd. Lucquet fit très justement remarquer que le titre à lui seul suffisait à prouver son origine alexandrine⁷⁵. Récemment, à travers l'étude des traductions latines, M. le prof. E. Franceschini, établit que al-Mubaşşir ibn Fâtik connaissait déjà cette «Summa»⁷⁶ et qu'elle ne pouvait donc appartenir à Ibn Ruşd. En fait, elle est déjà citée dans le fragment latin de l'introduction d'Al-Fârâbî à l'Ethique⁷⁷.

Une étude détaillée de cette «Summa» dépasserait le cadre de cette article. Il nous suffira de souligner que l'auteur de cette «Summa» tout en résumant d'une manière assez fidèle l'Ethique à Nicomaque, en a parfois omis des chapitres entiers. Partageant les conceptions de ses contemporains, il attribuait à la Divinité un souci du sort des hommes dont il n'est pas question dans l'original et il condamnait les déviations sexuelles beaucoup plus sévèrement qu'Aristote ne l'avait fait. Surtout il n'hésitait pas à insérer, dans cette première partie de son abrégé, des idées et des définitions empruntées à la «Politique»⁷⁸. Bien plus, nous y retrouvons d'une part des idées qu'on a l'habitude de lire dans les «*siyâsatnâmah*» d'origine sassanide⁷⁹ et de l'autre une interprétation du principe que l'homme est un animal politique qui s'écarte de l'enseignement d'Aristote et qui correspond à ce qu'Ibn Sînâ a enseigné dans le «*Aş-Şifâ*» au début du premier chapitre du

⁷⁵ Herman L'Allemand, *Revue de l'hist. des religion's*, T. 44.

⁷⁶ *Memorie della R. Acc. dei Lincei*, 1930.

⁷⁷ Voir le fragment découvert par Salman dans le ms. St. Omer 623 et publié dans son article "The medieval latin translations of Al-Fârâbî's works (New Scholasticism XIII).

⁷⁸ Nous donnons ces textes dans la version française de Brunetto Latini (XIII siècle) dans *Li livres dou Tresor* (Paris 1863), p. 260: Naturel chose est à l'ome que il soit citeiens et que il converse entre les homes et entre les artiens; car contre nature seroit de habiter en desers où il n'a nule gent, porce que li hom naturellement se delite en compaignie.

⁷⁹ p. 295: deniers est lois sanz ame, mais il juges est lois qui a ame et Diex golreux est loi universel de toutes choses. La vigour de igitalité dure en fermeté por le main-tenement de la loi; et creissent li citeien et muiteplient li habiteor en champ et li laborer des terres et des vignes; et por les mauvaistiez qui se font es citez avient li contraires, et à la fin torment il es desers et es bois".

dernier «faṣḥ» de la X «maqâla» de sa Théologie⁸⁰. De plus, l'auteur de cette «Summa» a intercalé une longue récapitulation des vertues entre le Livre VI et le Livre VII de l'Éthique, un fait sur lequel al-Fârâbî n'a pas manqué d'arrêter son attention, C'est assez dire que cette «Summa Alexandrinorum» présente des écarts par rapport à l'original qui annoncent les «مختصر» des «falasifa». Parmi ces derniers le «مختصر في المطلق» d'al-Fârâbî, une oeuvre qui sous le nom de «Logica Alfarabii» à été traduite au moins en partie en latin⁸¹, tranche pour son originalité. Le fait d'ailleurs qu'al-Fârâbî ait continué les traditions alexandrines, thème de notre article, ne change rien à la distance séparant les commentateurs d'Alexandrie, éminents érudits, mais nullement grands philosophes, de ce penseur turc, auquel ses vues nouvelles même dans un domaine aussi ardu que la Logique ont mérité le titre de «العلم الثاني», le «Second Aristote».

⁸⁰ p. 322; Li compliment de la felicité des homes est en amis conquerre, car il n'est nul qui vossist avoir tout le bien dou monde por vivre solitaire, ce est à dire tout seul; donques convient il à home felix avoir gent à cui il faee bien et à cui il departe sa felicité. Et porce que natürelment li home converse avec les autres, adonc. li convient il acomplir les defautes par ses voisins et par ses amis qu'il porroit achever par lui. Et delitable chose est de mener sa vie avec ses amis et partir ses biens avec eus

⁸¹ Le P. Salm a retrouvé des fragments de cette oeuvre dans le ms. 424 de Bruges et il les a publiés dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1948, p. 222-225. Or, le troisième de ce fragment correspond exactement à la digression d'Al-Fârâbî sur la catégorie de la quantité (الكم) dans son abrégé du «كتاب المعقولات»

On pourra comparer ce texte latin avec l'édition critique du texte arabe de Mr. Keklik p. 17 (ms. Hamidiye 812 f. 10 b). Par contre, la fragmet I comprend quatre passages différents du début du «كتاب المباشرة». (f. 148 b; 150 b; 151 b et 152 a du ms. Feyzullah ef. 1882. Enfin le fragment II correspond au début du «الفصل الخامس» du même livre (ms. Feyzullah 1882 f. 156 b). Corrigions en passant un erreur du P. Salman. Gilles de Rome, Pierre de Saint-Amour et Gratiadeo Esculano n'ont pas cité, dans leurs oeuvres, cette «Logica Alfarabii» mais bien le début du chapitre de la Logique dans le إحصاء العلوم. Quant à Albert le Grand, ses citations d'al-Fârâbî ne sont pas empruntées à ce مختصر, mais à une autre oeuvre, vraisemblablement un compendium beaucoup plus ample. Nous allons revenir sur ce sujet.

APPENDICE I

قال أبو زيد حنين بن اسحق
 هذه نوادر ألفاظ الفلاسفة الحكماء و آداب المعلمين القدماء الذين أصلوا الحكمة
 و فرعوها و أذاعوها في عالمهم و شرعوها حتى عرفت بهم و نقلت عنهم و هم أساطينها
 و دعامها و قوامها و نظامها و تمامها .
 و تفرقوا في الفلسفة و اختلفوا في أحوال المعرفة فرقا اشتق لكل فرقة منها
 اسم مفهوم و معنى معلوم من القالب للفلسفة و المعتقد لها . و اشتقاق ذلك الاسم
 اما من الأشياء الباطنة من أمره و اما من الأشياء الظاهرة من أمره . فأما الباطنة
 فن رأى المعتقد أو من خلقه أو من أفعاله . و الرأى أما أن يكون في علمها و
 أما ان يكون في الغرض المقصود إليه في علمها .
 اما في علمها فرأى المتمتعين و هم شيعة فورون (١) و سحسطس (٢) و أما
 سموا بهذا الاسم لأنهم تمتعوا بالحكمة و عرفوها (٣) بشي من الأشياء . و أما في
 الغرض المقصود إليه في العلم و الحكمة فرأى أصحاب (٤) اللذة و هم شيعة أفيقورش
 (٥) و أما سموا بهذا الاسم لأنهم يزعمون أن الغرض للمقصود اليه في علم (ورق
 ٣ آ) الفلسفة اللذة التابعة لها . و أما الاسم المشتق من أخلاق المعتقد لها فالذين
 يعرفون بالكلاب و هم شيعة ديوجانس (٦) و أما سموا بهذا الاسم لاستخفافهم بالأمور
 الجعلية (٧) المتفق عليها و لأنهم يحبون أقاربهم و أهاليهم و يبغضون من كان غريباً
 منهم و أما يوجد هذا الخلق في الكلاب (٨) . فأما الأفعال المستعملة فيها فالذين
 يسمون العشائين و هم شيعة أفلاطن و أما سموا بهذا الاسم لأن أفلاطن كان يعلم
 الفلسفة و هو يمشي كما يروض مع النفس البدن . إلا أنهم بعد موته افرقوا .
 فبعضهم لحق بكعيافوراطيس (٩) و جروسيتش (١٠) و سموا العشائين من أهل
 لاقومونيا (١١) و هو الموضع الذي كان يعلمهم فيه غير أن الفعل بطل عنهم أخيراً
 و بقي عليهم اسم الموضع و هم اللاقيوميون (١٢) . و بعضهم لحق برأسطاطاليس
 كان يعلمهم (١٤) بلوقيون و هؤلاء بطل عنهم أخيراً اسم الموضع و بقي اسم الفعل (١٥) .
 فهو (١٦) في الاسماء التي سميت بها الفرق في الفلسفة من الأشياء الباطنة
 و من الأمور المعتقد لها (ورق ٣ ب) الكائنة فيها .

و اما من الأشياء الظاهرة من أمره . فعنها ما سعى الرجل باسم المعتقد لها و منها ما سعى باسم بلده و منها ما سعى باسم الموضوع الذي يتعلم فيه . أما من سعى باسم معتقده (١٧) فشيعة فوثاغورث . و أما من سعى باسم بلده فالفلسفة المعروفة بقورينا (١٨) يعنى من اسم أرسطفوس الذي (١٩) من أهل قورينايقوش . و أما من سعى باسم الموضوع الذي كان يعلم به فالذين يعرفون بأصحاب (٢٠) المظلة و الرواق الذي بمدينة أثينية (٢١) و كانت المظلة من خينوش على أربعة أععدة لها جوانب تكتمهم من الشمس و العطر و أما عملت الحيم و الغارات و السرادقات تشبيهاً بالمظلة و العرب تسميها الظلل (٢٢) (ورقة ٤ ب) فقد تبين أن الفلاسفة تسمت بسبعة أسماء (٢٣) باسم المعلم (٢٤) و باسم بلده و باسم الموضوع الذي يعلم فيه و بتدبيره و برأيه فى العلم و بالحد المقصود اليه فى العلم و بأفعال (٢٥) الفيلسوف و بالهم السامية .

فالمسمون باسم المعلم (٢٤) فشيعة فوثاغورث . و المسمون باسم (ورقة ٥ آ) البلاد فشيعة أرسطفوس و المسمون باسم الموضوع الذي يتعلم فيه فأصحاب (٢٠) المظلة فالمسمون بالحد المقصود اليه فالمتعمون و المسمون بأفعال الفيلسوف فأصحاب (٢٠) اللذة و المسمون بالهم السامية فالمتشاورون عند التعليم و هم أصحاب (٢٠) الأروقة (٢٦) و كان تعاليم الفلاسفة حفظاً لا يدور بينهم قلم .

1 le dans ms: فروق

2 en marge du ms. ms. Pyrrhon est cité par Simplicius et Jean Philipone.

Par contre, les commentateurs alexandrins que nous connaissons ne mentionnent pas le nom de Sentus Empiricus.

3 dans le ms: عرفوها

4 dans le ms: أصحب

5 Simplicius et Elias eux-aussi considéraient Epicure comme le chef de l'école hédoniste. D'où le surnom de الذى qu'on retrouve dans les sources islamiques. (Voir, Steinschneider, l. c. p. 128).

6 Chez Al-Fârâbî aussi, Diogène figure comme chef de l'école cynique. Cependant son nom n'apparaît jamais dans les "prolégomènes alexandrins" et Jean Philipone indique Anthistène comme chef de cette école. Tenant compte du fait que l'auteur grec des prolégomènes, dont Al-Fârâbî et Hunayn se sont servis, connaissait très bien l'histoire des écoles philosophiques classiques (voir notes 2,7 et 10), il n'est pas inconcevable que le nom de Diogène ait été substitué à celui d'Anthistène, soit par le traducteur syrien, soit par le traducteur arabe.

7 Dans le ms. الجملة ; en marge الجملة. Nous préférons cette dernière leçon, car elle s'accorde mieux avec ceux qu'Al-Fârâbî nous dit de cette école. Notons cette accusation d'anarchisme portée contre les Cyniques qui témoignent d'une connaissance profonde de la nature de ce mouvement et qu'on ne retrouve pas dans les "prolégomènes alexandrins parvenus jusqu'à nous.

8 Rappelons que, dans nos "prolégomènes" alexandrins, il est bien question de l'analogie entre les Cyniques et les chiens qui aboient aux étrangers et fêtaient les personnes qu'ils connaissent. Mais on ajoute toujours que c'est-là une preuve de la capacité de discernement des chiens et que les Cyniques fêtaient les amis de la philosophie et attaquaient ceux qui la méprisaient.

9 ms. Kōprülū 1608 كما فخر اطييس . On entendra Xénocrate.

10 Chrysippe, sans doute, qu'Al-Fârâbî indique comme le chef de la Stoa. L'original devait mentionner Speusippe, dont le seul Elias nous parle. Le nom de Chrysippe ne figure pas dans nos commentaires alexandrins.

11 c. à d. l'Académie.

12 c. à d. les Académiciens.

13 c. à d. le Lycée.

14 en marge du ms : بعظمهم الفلسفة .

15 Cette explication des noms de Péripatéticiens et d'Académiciens remonte à Ammonius et a été reprise par Olympiodore et Elias.

16 en marge du ms : فهذا

17 dans le ms : موضعه

18 c. à d. Cyrène,

19 dans le ms : الذين

20 dans le ms : بأصحاب

21 dans le ms : ائليه (أئينة ؟)

22 Nous omettons le long passage sur l'enseignement de la philosophie chez les Juifs et les Chrétiens que Hunayn a inséré ici, parce qu'il ne concerne pas le sujet de notre article. On pourra cependant le lire dans la traduction de K. Merkle.

23 en marge du ms. : أسماء أشياء

24 en marge du ms : العلم

25 dans le ms. : فقال

26 Des omissions et des erreurs altèrent la dernière partie de ce passage. On oublie, oublié qu'on peut mettre au compte du copiste, de mentionner les Cyniques. Quant à la fusion des Sceptiques et des Hédonistes, elle remonte, probablement, à Hunayn qui lisait, nous l'avons vu المتمتعون au lieu de المتتمعون. Dès lors pour conserver le nombre de sept écoles, dont il était question dans l'original, il ne lui restait plus qu'à diviser en deux groupes la dernière catégorie, celle des philosophes المسمون

بأفعال الفيلسوف و بالهم السامية

APPENDICE II

C'est à M. le doct. Nihat Keklik que revient le mérite d'avoir découvert, parmi les livres de Feyzullah efendi, le précieux ms. 1882 copié à Isfahan en 1093 h. La première partie (f. 1-110 b) contient le محمد بن محمد بن الحسين المختصر الموسوم بالتجريد في علم المنطق. La deuxième, cinq livres du مختصر المنطق d'Al-Fârâbî. A la différence des autres mss., dans le ms. Feyzullah ce مختصر commence par un traité sans titre dont les premiers mois sont : *أل ابو نصر الفارابي أن الالفاظ منها من* (الكلم), les verbes (الاسماء), les prépositives et les conjonctions (الحروف) —celles-ci en détail-, les propositions (الالفاظ المركبة), l'énonciation de l'attribut (الحل), le général et le particulier (الكل والجزئي) la différence (الفضل), le propre (الخاصة) et les différentes méthodes d'enseignement (أسماء التعليم) a en jeunesse contenu, cet opuscule doit être le indiqué au n. 13 de la liste des livres d'Al-Fârâbî dans la biographie d'Ibn Abî Uṣaybi'a¹ deux reprises Al-Fârâbî fait ici allusion à un "kitab" précédent, où il avait parlé de la force de la pensée, voire de la puissance et de la perfection qui lui est assurée par l'étude de la Logique². Le traité s'achève sur la ramargue: *فقد أتى القول على الأواويل التي بها يسهل الشروع في الصناعة للمنطق فينبغي الآن أن نشرع فيها بتدريج بالنظر في الكتاب الذي يشتمل على أول أجزاء هذه الصناعة وهو كتاب المقولات.*

Suit un ouvrage qui commence par la déclaration: *تمت قصدنا في هذا الكتاب هو أحصاء الأشياء التي عنها تأتلف القضايا و إليها تنقسم و تحل*

Il s'agit du "كتاب ايساغوجي" d'Al-Fârâbî, voir l'édition du prof. Dunlop dans Islamic Quarterly III. Mais, dans le ms. Feyzullah, ce livre comprend quatre « فصل » correspondant respectivement au كتاب ايساغوجي au كتاب المقولات au كتاب الواحق et au كتاب العبارة du ms. Hamidiye 1312. Nous trouvons encore dans le ms. Feyzullah 1882 les abrégés d'Al-Fârâbî du كتاب القياس³ du كتاب يفلط الناظر⁴ e. à d. de «la Réfutation des arguments sophistiqués»⁴ et du كتاب البرهان. Il résulte des «incipit» de ces livres que c'est bien le ms. Feyzullah qui nous a conservé l'ordre original du Comendium d'Al-Fârâbî et pas le

ms. Hamidiye 812, même si déjà Ibn Bacca (ms. Escorial arabe 612) possédait un exemplaire du «مختصر» presque analogue à celui de ce dernier ms. Le ms. Feyzullah présente cependant une lacune: il ne comprend pas le «كتاب التحليل» c. à. d. l'abrégé du livre B des «Premiers Analytiques» dont l'incipit prouve qu'il faisait partie de ce «مختصر»⁶

Quant au témoignage du ms. Feyzullah que le كتاب ايساغوجي كتاب المقولات 1 et كتاب الامارة ct le كتاب الواحق , كتاب المقولات constitue un livre seul, il est confirmé par le fait que les trois derniers livres ne présentent pas d'«incipit». Qui plus est, des traces de cette division se retrouvent encore dans deux autres mss. Dans le ms. Hamidiye 812 le كتاب الواحق porte simplement le titre «الفصل الثالث»⁷. Enfin, dans un autre ms. du «مختصر», que nous avons découvert au Topkapı Saray, Emanet Hazinesi 1982, un ms. sans date mais qui, à en juger par l'écriture, remonte au début du XVII siècle et commence par le كتاب ايساغوجي , les «Catégories» sont intitulée الفصل الثاني في المقولات (f. 6 v). Les «Post-praedicamenta» portent l'indication «الفصل الثالث» (f. 17 b), tout comme dans le ms. Hamidiye. Suivent le كتاب الامكنة التي منها (f. 36 b), le كتاب القياس» (f. 24 a) le كتاب البرهان (f. 51 b) et le كتاب البرهان (f. 68)

a) Ce dernier cependant s'interrompt au f. 94 a ligne 9 au milieu et le الثاني أن يكون ما يستعمله من هذه العبادى أشياء قد برهنت 8 في تلك مثلثي ضلع 9 ومساو النصف قطر الدائرة الخ phrase et a de la phrase النصف قطر الدائرة الخ فشكل نظر لا يتبين بهذا الميزان ولا يبعدها المعيار الخ فاعلم أنه فاسد المعيار الخ (ed. du Caire 1329 p. 22) مميّار العلم في فن المنطق dont il a retranché les quatre premiers mots. Le texte de l'oeuvre d'Al-Gâzâfi semble être complet.

Nous comptons bientôt publier le texte du كتاب الالفاظ و الحروف

١ ورقة ١٢٥ آ (س ١٩ فقد قيل في الكتاب الذي قدم على هذا الكتاب أي قوة تفيد
ها صفاة المنطق وأي كمال يكتسب الانسان و هذه القوة هي الكمال وهذا الكمال أما يحصل
بالوقوف على جميع الجهات و الأمور التي بها يتقاد الدهن
٢ ورقة ١٢٦ ب س ٨) فانه بين أن قوة الدهن التي حددناه في الكتاب الذي قبل هذا
أما يحصل بالوقوف على هذه الأشياء التي عددناها ههنا
٣ قصدنا أن نحصى الاقاويل التي يلتمس بها تصحيح المطلوب في جميع المصانع الفكرية
و تستعمل بالجملة في إثبات رأى و إبطاله

(3) قال أبو نصر وأذا قلنا في القياس ما هو وكيف هو وكم صنف وماذا يلتزم كل صنف منه وكيف يلتزم وبنياً كيف لنا أن نجد قياس كل مطلوب يلتزم بمعرفته وكيف نستنبط الخ

(4) وإذا قلنا في الأشياء التي بها نصل في الجملة ألى كل مطلوب نقصد تعرفه و في التي تزيل ذهن المتأمل عما قصد معرفته و يفلط فلنقل الآن في الأمور الحصة التي بها يحصل صنف صنف من أصناف المعارف الخ

(6) و ينبغي أن نقول الآن كيف نجد قياس كل مطلوب يفرض في أي صناعة كانت و من أين يكتسب و من أي الأشياء نأخذ مقدمات كل قياس يلتزم المطلوب و السبيل ألى ذلك هو بمعرفة المواضع و هي المقدمات الكلية التي تستعمل جزئياتها مقدمات كبرى في قياس قياس في صناعة صناعة الخ

7 A la lumière du ms. Feyzullah il faudra désormais abandonner l'hypothèse du prof. Dunlop qui croyait pouvoir expliquer cette indication par la division tripartite du livre des Catégories, à laquelle Ibn Ruṣd fait allusion dans son كتاب المقولات (Ismie Oclat, y. p. 43)

8 Emanet Hazinesi 1730 f. 153 b : تبرهنت

9 Emanet Hazinesi 1740 f. 153 b : المسدس

1) Dans ce ms. on ne trouve pas, il est vrai, le long passage du كتاب الأنماط que Suyuṭî a cité dans son ouvrage. Cependant il est certain que ce ms. présente au début une lacune très importante à en juger par la disproportion entre le chapitre sur les substantifs et les verbes (7 lignes) et le chapitre sur les propositions et les conjonctions (4 feuillets et demi, chacun de 38 lignes)

ADDENDA ET CORRIGENDA

Au cours de cette année, nous avons pu nous procurer l'édition de Schmölders de la «Risâla fî ma yanbağî etc». et les Catalogues des Bibliothèques de Téhéran, publiés par M. le prof. Daneche Pejouh. Nous pouvons ainsi apporter quelques corrections et précisions à notre article.

I) En tenant compte du texte d'Elias, il nous est toujours impossible d'accepter l'hypothèse de Schmölders (1. e. p. 59), d'après laquelle l'auteur de la "risâla se serait inspiré d'une source classique antérieure à Proelus. Cependant, il reste encore à expliquer comment se fait-il qu'Al-Fârâbî et d'autres auteurs arabes aient désigné les «Premiers» et les «Seconds analytiques» par les noms de «Kitâb-al-qiyâs» et de «Kitâb-al-burhan». En effet, ainsi que Galène le déclare expressément dans le passage cité par Schmölders, ces titres remontant à Aristote lui-même n'étaient plus guère employés à l'époque alexandrine et avaient été remplacés par celui de «Premiers» et «Seconds Analytiques».

II) Schmölders (p. 61) considérait que, tout en étant divisée en 9 chapitres seulement, cette «risâla» traite en fait les 10 points étudiés dans les "Prolégomènes" alexandrins. On ne saurait souscrire à cette affirmation du savant allemand, car il est bien évident que l'auteur de la «risâla» a oublié d'indiquer les qualités indispensables à qui étudie la philosophie.

III) En analysant le passage de la «risâla» cité à notre note 28, Schmölders (p. 63) suivi par Steinschneider, affirme qu'Al-Fârâbî a oublié de mentionner les oeuvres systématiques ("syntagmatika") d'Aristote. Il croyait comprendre de ce passage que les «الكتب الخاصة» correspondent aux "monoeidê" (litt. d'un seul genre, monographies) et les الكتب العامة aux «poikilê» (litt. discours traitant de sujets différents). Toutefois Simplicius et Ammonius parlent-ils des «hypomnêmata» (التذاكير), alors que notre risâla oppose les التذاكير aux livres «يتعلم منها الفلسفة»

Par conséquent nous maintenons notre interprétation que, dans «cette risâla» les الكتب الخاصة désignent les oeuvres «acroamatiques» et les الكتب العامة les dialogues d'Aristote.

IV) Schmöders (p. 68) veut voir dans les التفسير mentionnés aux §6 de «risâla» les oeuvres «essoteriques» d'Aristote, que Cicéron a désigné du nom de commentaires. Toutefois les savants alexandrins sont unanimes à parler du style soigné et fleuri des dialogues, ce qui ne correspond pas à ce que nous dit la «risâla» (voir notre note 42). Aussi maintenons-nous notre hypothèse que cette phrase de la «risâla» se rapporte aux difficultés que présentaient les concepts («noêmata») des oeuvres «acroamatiques».

V) Enfin, à la page 69 (voir notre note 48) Schmölders déclare bien que Philopone ne mentionne pas, parmi les six points à traiter dans les chapitres X la division de l'oeuvre en chapitres «diairesis eis kephalaia», mais le style (leksis). Or, dans l'édition critique de Philopone de 1898, p. 7 (CCA), il est question de la «diairesis eis kephalaia» mais non pas de la «leksis». Le livre n'indique aucune variante dans les mss.

VI) On nous a assuré que le texte de *صاعد الابدلوسى* a été découvert et publié en Egypte. Nous n'avons malheureusement pas pu nous procurer ce livre, qui doit permettre d'établir d'une manière définitive si à Al-Qifî lui a emprunté les fragments A et D de cette «risâla».

VII Il résulte de l'article sur Al-Fârâbî du Prof. Daneche Pejough dans sa «فهرست نسخه های خطی کتاب خانه دانش کده ادبیات مجموعه امام جمعه کرمان». que le traité du ms. Feyzullah correspond au traité de logique du ms 211 de cette collection (Voir les facsimiles joints à l'article) et du ms. Maclis 595. Le ms. Feyzullah 1882 n'est donc unique dans son genre, ainsi que nous le croyions. Mais surtout, ce traité du *مختصر المنطق* est tout-à-fait différent du «کتاب الالفاظ و الحروف» conservé ce dernier dans le ms. 339 de l'Université de Téhéran.

VIII) A propos de la note 81 de notre article, nous ajouterons que nous venons de découvrir, dans un feuillet de garde du ms. Admont (Autriche) 442 datant du XIII siècle la note suivante: "Habet magister (Leo) poeteriam Alfarabii et duas praticas Meehaiira naturales" (Le maître Leo possède la «Poétique» d'Al-Farâbî et deux traités de sciences pratiques naturelles de Moehaiira) (ou Mechaiira). Nous croyons comprendre deux opuscules d'alchimie de Moehaiira, vraisemblablement un alchimiste arabe, dont le nom a été défiguré par le traducteur ou par le copiste,

On pourrait déduire de la première partie de cette note que tout le «مختصر المنطق» d'Al-Fârâbî avait été traduit en latin au cours du XIII siècle.