

au rapprochement entre le *Liber de Causis* et al-Kindī. La bibliothèque de tout historien de la philosophie arabe doit accueillir ces *Recherches*, au rayon le plus rapproché.

Jean JOLIVET  
(EPHE, Paris)

Jacques LANGHADE, *Du Coran à la philosophie — La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Préface de Jean Jolivet. Institut français de Damas, Damas, 1994. 17 × 24 cm, 438 p.

Surprise du titre ! La première remarque du préfacier : « Est-ce une sorte de courtoise provocation que d'avoir superposé ici à un sous-titre sagement philologique un titre où se rencontrent deux aspects de la tradition arabo-islamique que l'on peut bien considérer comme simplement divers, ou même complémentaires, mais que d'autres estiment antagonistes ? ». Le lecteur découvrira bientôt que le titre et le sous-titre disent fort bien, ensemble, le propos du livre<sup>30</sup>.

Dès l'introduction, l'auteur, présentant le Coran comme « le plus ancien monument écrit en langue arabe », avance que « nous n'avons pas la possibilité de le considérer autrement que comme un commencement absolu ». Sans doute cette formulation force-t-elle la pensée de l'auteur car le linguiste, n'aurait-il que le texte scrupuleusement conservé et transmis du Coran, pourrait reconstruire la première systématique de la langue arabe, systématique dont la langue arabe historique, extraordinairement, ne s'est guère éloignée jusqu'à hier. L'auteur s'interroge sur les implications de l'expression coranique fameuse, *lisān 'arabi mubīn*. Peut-elle impliquer que la langue arabe était multiforme ? Non pour le linguiste. Et l'expression, également fameuse, *lisān a'ḡāmī*, ne saurait être reçue par lui que comme le pendant de la première expression. Remarquablement, les versets de la nomination sont absents du *Kitāb al-ḥurūf*. La problématique du statut de la langue arabe — est-elle une institution de Dieu ? une convention de l'homme ? — est également, semble-t-il, absente de l'œuvre du « Second Maître » mort en 339/950. Or cette problématique, qui sera publiée plus tard, était alors ancienne déjà. Sa solution commande l'orientation au monde de l'homme qui ne peut faire son histoire que s'il est l'auteur de la langue qu'il parle, qui nomme sa reconnaissance du monde, une reconnaissance changeante. L'auteur montre clairement que Farabi inscrit sa réflexion dans une histoire conceptuelle de l'homme qui postule la croyance en la nature humaine de la langue. Peut-être, déjà, sa sensibilité aux changements du monde donnait-elle à la réponse ce caractère d'évidence

30. L'auteur prépare avec Dominique Mallet, en collaboration avec l'Institut d'études et de recherches pour l'arabisation de Rabat, un

traitement par l'informatique du *Kitāb iḥsā' al-'ulūm* de Farabi.

qu'Ibn Fāris a nié en recourant au *tağdīd* — al-Ḥalil, par exemple, n'aurait fait que retrouver, *ğaddada*, un 'ilm qadim oublié des hommes —, et en considérant, pour ainsi dire, comme de la fausse monnaie toutes les fabriques nouvelles de l'homme.

L'auteur relève que « dans le Coran : ce n'est pas la Parole qui s'enracine dans l'écrit, mais l'écrit dans la Parole ». « Il faut absolument pouvoir rendre compte du lien avec l'autorité. » « *L'isnād* est [...] une forme de généalogie. » Cette observation est l'une des idées-forces de son livre, qu'il appuie sur des éléments *explicites* relevés dans le Livre et relatifs à la langue. « Muḥammad, homme de la Parole [...] est apparu en effet comme tel, évoluant dans un contexte fortement marqué par la Parole. » « La *Parole coranique* est une parole qui *sacralise*, qui situe le profane non plus dans l'histoire quotidienne et anecdotique des hommes, mais dans une présentation qui transcende cette histoire ordinaire pour en faire celle de l'intervention divine, une Parole qui envahit tous les domaines de la vie profane pour les situer dans la perspective qu'ils ont dans la révélation. » L'histoire, proprement dite, commencera à la mort de Muḥammad. Belle formule : « [Le Coran] est un texte à prier. » « La parole acquiert [...] le statut d'action et même d'*action par excellence*. » L'histoire de la langue arabe que présente l'auteur n'est pas en fait son histoire linguistique, l'histoire même que pourrait écrire un linguiste, en diachronie, mais une histoire de ses textes. Sa revue des textes, des textes de rupture, d'Ibn al-Muqaffa', qui invoque une liberté que la scolastique bientôt encadrera, à Ibn Qutayba, selon qui la transmission *orale* s'impose d'embrée, — sans doute parce qu'elle enchaîne l'homme à la parole de Dieu —, à Ğāhīz, à Bādī' az-Zamān al-Hamadānī, à Ibn Ḥazm pour qui « la dénomination ne nous appartient pas, [...] elle est à Dieu », Ibn Ḥazm pour qui seul est falsifiable un texte séparé de sa transmission. L'auteur étudie ensuite le *kalām* sans entrer dans « le détail de la controverse » sur le caractère créé ou incrémenté de la parole de Dieu. L'auteur cependant examine le *Kitāb al-zīna fī l-kalimāt al-'arabiyya al-islāmiyya* d'Abū Ḥātim ar-Rāzī, contemporain de Farabi, intéressant par ses considérations sur la langue, qui va jusqu'à affirmer que Dieu, en donnant à Adam tous les noms, « lui a donné le caractère de chaque chose pour en déduire le contenu caché de toute chose et sa substantialité, car les noms contiennent toutes choses ». C'est que la nomination divine ne peut rester en deçà de l'identité des entités qu'elle désigne, à la différence de la nomination naïve de l'homme qui invente, au cours du temps, comme il avance en savoir, par son effort, des identités hypothétiques, successives, toujours approximatives. « La langue arabe sera, dans l'optique de Rāzī, [...] le "canon" de toutes les langues. » L'auteur expose ensuite l'étrange raison de la perfection de l'alphabet arabe : « Pour les unités de 1 à 9, il y a une désignation par une lettre; de même pour les dizaines de 10 à 90, et pour les centaines de 100 à 900 [...]. Et pour mille, qui est le terme de la numération, on utilise la vingt-huitième lettre. » Des lettres « Dieu fit le principe de toute chose. » « Les expressions et les langues procèdent toutes de Dieu et sont de sa création. » Ontologie des lettres. La partie suivante sur la mystique s'ouvre sur la relation d'affrontement du mystique au « formalisme de la langue » et à son « caractère conservateur ». Formalisme et conservatisme perçus donc, subjectivement, comme étant de la langue, ce qui ne se peut. Objectivement, formalisme et conservatisme sont de la composition textuelle de la société ou, du moins, de certains dans la société, auxquels les mystiques opposeront leur

subjectivité créatrice de textes différents, porteurs, à leur tour, d'autres formalismes. Le chapitre sur les sciences du langage présente « du côté des grammairiens, les grandes lignes de la conception et de la compréhension de la langue arabe », dans la croyance que « les connaissances grammaticales et linguistiques sont [...] la clé qui commande l'acquisition des sciences et qui permet l'accès aux textes ». L'auteur relève qu'il n'y a « pas de véritable réflexion lexicologique ». C'est que chaque lexicographe, les *harf* dès lors reconnus, à l'instar de Halil, a combiné ces *harf*, mécaniquement, hors racine, leurs combinaisons constituant les vedettes des divers dictionnaires. Ce n'est qu'une impression, une impression fausse, formulée par J. Fück entre autres, que le « passage de la vie bédouine à la culture citadine » aurait donné naissance à « un langage soigné dont le poli et la simplicité n'offraient plus aucune difficulté sérieuse à la compréhension », l'impression d'un lecteur moins ignorant de ce nouveau milieu que des déserts découverts à chameau.

Puis l'auteur s'attache à l'étude de Farabi sur l'origine de la formation de la langue et des langues, sur le problème des connaissances premières. « La langue la plus précise et la plus élaborée est postérieure à la langue courante qui véhicule les connaissances générales. » L'auteur prête ici à Farabi « la description de la naissance du signe linguistique [...] associant un signifiant et un signifié ». « Chaque lettre change pour un accident [de la signification] qui change. » Il semble plutôt que Farabi ait noté, à son tour, cette évidence que chaque « son vocal » a un certain rapport avec un sens. Mais ce rapport n'est pas réglé. On est loin de l'intuition d'une organisation *systématique* de la langue en signifiants et signifiés. L'auteur s'interroge, à propos du *Cratyle*, sur les descriptions qui ont été données des débuts de la langue. Rectitude d'origine ou rectitude de convention. Dans l'Islam orthodoxe majoritaire, depuis le IX<sup>e</sup> siècle, semble-t-il, la rectitude d'origine est divine. L'auteur écrit que « Farabi ne prend pas explicitement position sur le problème [...] du *tawqif* et de l'*isti'lāh*. Ou plus exactement, [qu']il évite de se laisser enfermer dans une antinomie qui ne pouvait se résoudre que par le rejet de l'un des deux termes de cette antinomie. » « Farabi ne pose plus la question en termes d'origine mais en termes de connaissance. » C'est faire comme si la connaissance était indépendante du statut de la langue. Ce qui ne se peut. La position de Farabi sur la naissance de la figure est non moins remarquable. Sans doute la rhétorique est-elle née tardivement parce qu'elle est recréation. Or Farabi, déjà, professe « sa liberté vis-à-vis des termes », liberté qui est « la marque d'une maîtrise de la langue, maîtrise qui va permettre la naissance des premières sciences, qui sont des sciences linguistiques, à savoir la rhétorique et la poétique ». « L'homme prend conscience des voies rhétoriques avant de prendre conscience des voies dialectiques. » Sont exposées les vues impressionnistes, datées, de Farabi sur la genèse des sciences. Dès lors « la langue est devenue une technique ». La perspective est « d'une langue et d'une connaissance en mouvement et en évolution ». Est souligné le rôle actif des *ruwāt* et des *huffāz*, présenté encore comme « créateur », sans doute mais non pas dans le plein sens du terme, comme créateur de concepts inouïs. L'auteur, sur l'écriture, montre qu'elle « ne se substitue plus à la seule mémoire » mais « se substitue à l'homme, [...] le remplace ». Selon lui, la ville, sans l'écriture, n'aurait pu naître. Autre belle formule : « Par l'écriture, le désert passait à la ville. » « Farabi ramène le cas de l'arabe à celui des autres langues, sans pour autant lui dénier sa spécificité. »

« Il s'agit d'une sorte de laïcisation de fait de l'histoire de la science linguistique arabe. » « Ce n'est plus le religieux qui oriente et détermine l'histoire, ni la religion qui commande à la philosophie, mais bien l'inverse : le religieux subira les mêmes contraintes culturelles et linguistiques que les autres aspects de la vie sociale, et la religion se situera par rapport à une philosophie indépendante d'elle. » Cela est considérable !

L'auteur, à propos de la formation de la langue philosophique, avance une autre observation importante : « Pour Farabi [...] la philosophie est une science achevée. » Ainsi est retrouvée la fermeture du *tawqif*, non, semble-t-il, par l'épuisement de l'effort de l'homme, créature bornée, mais par l'aboutissement même de son effort à la vérité retrouvée. Ibn Fâris inversé ! Déjà Kindî pensait que « la définition de la philosophie était de connaître les choses en atteignant leurs vérités, car le but de la philosophie, dans la connaissance qu'elle procure, est d'atteindre la vérité, et dans l'action qu'elle permet, d'agir selon la vérité. » Le schéma de la démarche de Farabi est ainsi présenté par l'auteur (p. 279-280) : « Désir de connaissance des choses sensibles — Recours aux arguments rhétoriques — Insuffisance des preuves rhétoriques — [...] — Recherche aboutissant aux arguments dialectiques [...] — Insuffisance des arguments dialectiques — Recherche de la certitude; approche par la mathématique — Progrès de la science politique dans l'ordre de la pratique, grâce à la dialectique — Progrès de la philosophie — Sa perfection avec Aristote — La philosophie devient matière d'enseignement — L'une des formes d'enseignement de la philosophie, l'enseignement commun, s'appuie sur la rhétorique et sa méthode, et engendre la religion — La religion donne naissance à d'autres sciences, le *fiqh* et le *kalām*. » Farabi procède à « l'examen serein des différentes possibilités de rencontre entre la philosophie et la religion. Il va les passer successivement en revue, en restant dans la problématique [...] de l'antériorité de la philosophie sur la religion ». Ibn Fâris croyait, lui, qu'Adam, le premier homme, avait été, également, le premier prophète, l'homme mis au monde comme la première créature de Dieu.

L'auteur, qui s'étonne que Farabi ait semblé présenter la philosophie comme un système clos, propose brièvement une tentative d'interprétation de la philosophie, dans la vision de Farabi, comme étant « moins un système achevé et clos » qu'une « réalité profondément une à travers ses diverses manifestations ». Mais si la vérité est une...

Une dernière partie examine la pratique linguistique de Farabi. L'auteur rappelle d'abord que « Farabi échappe à l'antinomie *tawqif* — *iṣṭilāh*, *physis* — *thesis*, en refusant de décrire une origine imaginaire de la langue ou d'en reconstituer les balbutiements ». En fait, l'opposition *physis-thesis* est entièrement profane mais non pas *l'opposition tawqif-iṣṭilāh*. La première opposition n'engage pas l'orientation de l'homme au monde. La seconde la détermine. « La grammaire nous conduit aux significations intelligibles sans s'attacher à leur intelligibilité, la logique nous conduit à connaître les êtres existants sans s'attacher à leur existence. » Farabi introduit dans la partie des « particules » quelques-unes des catégories aristotéliciennes, quelques termes inhabituels : *hālifa*, *wāṣila*, *wāṣiṭa*, *hāṣiya*. L'auteur souligne le recours au « principe d'économie et d'utilité » qui apparaît surtout au linguiste comme un *ersatz* du concept de système. Le linguiste relèvera le terme bien venu, *iqtidāb*, employé pour « syllabe », par Abū Bišr Mattā, contemporain de Farabi. L'auteur examine encore d'autres terminologies,

d'Ibn al-Muqaffa', qui employait *harf* pour « verbe ». L'on rêve que ce terme aurait été choisi comme un terme frontière du temps. L'auteur examine enfin les concepts philosophiques dans l'œuvre de Farabi, la « substance » et l'« être ». « En philosophie [...] le terme de substance désigne l'« être déterminé (*mušār ilayhi*) qui n'est absolument pas dans un sujet (*mawqū'*). » À propos de sa réflexion sur l'« être », Farabi traite longuement des termes *mawgūd*, *huwa*, réclamant pour le terme *mawgūd* qu'il soit entendu sans plus faire référence à son origine. Autre preuve de la liberté de Farabi dans sa relation à la langue arabe. « Pour Farabi, la langue est au service de la pensée et ce n'est pas l'activité créatrice de la pensée qui se met au service de la langue. »

L'auteur conclut : « [Farabi] a su concilier la tradition et l'innovation [...] la foi et la raison [...]; il a su respecter le génie de la langue arabe tout en l'ouvrant aux nécessités de l'invention et de la néologie; il a su développer une science, la philosophie, qui ne pouvait s'épanouir que par le recours à l'écrit, mais il l'a fait sans violenter le caractère oral de la langue arabe. »

*Du Coran à la philosophie* est un livre maîtrisé, un livre très riche en informations et réflexions sur les premiers auteurs de textes, sur la transmission du savoir, sur la philosophie dans le monde arabe.

André ROMAN  
(Université de Lyon II)

Māġid FAHRĪ, *Ta'āliq Ibn Bāġga 'alā manṭiq al-Fārābī*. Dār al-mašriq, coll. « *al-maktaba al-falsafīyya* », Beyrouth, 1994. In-8° broché, 226 p.

L'ouvrage se présente comme une suite du quatrième volume de la *Manṭiq 'ind al-Fārābī* publié en 1987 à Beyrouth dans la même collection et recensé en son temps par J. Jolivet<sup>31</sup>. Māġid Fahṛī donnait là son édition de ceux des commentaires retrouvés d'Alfarabi sur les *Seconds Analytiques* (*Burhān* et *Šarā'iṭ al-yaqīn*), assortie du supercommentaire d'Ibn Bāġga sur le *Burhān*. Le présent recueil comporte des gloses d'Ibn Bāġga sur les ouvrages d'Alfarabi introductifs à la logique, sur ses commentaires des *Catégories*, du *De Interpretatione* et des *Premiers Analytiques*. L'ensemble est précédé d'une introduction de quelque 15 pages et dépourvu d'index. Chaque texte s'ouvre par une courte notice.

Tout ou partie de ces œuvres logiques fut précédemment publié par, entre autres, Māġid Fahṛī lui-même dans *al-Abḥāt*<sup>32</sup>. Mais plus encore qu'avec ces publications, c'est avec le

31. Cf. *Bulletin critique*, n° 6 (1989), p. 72-75.

32. Voyez Ġamal al-Din al-'Alawī, *Mu'allafāt Ibn Bāġga*, Beyrouth — Casablanca, 1983, p. 31-39. Al-'Alawī regrettait que nombre de chercheurs aient inutilement prodigué leurs efforts dans

l'édition des mêmes textes et exprimait (*ibid.*, p. 33) quelques réserves sur la qualité des textes établis par Māġid Fahṛī dans les *Rasā'il ilāhiyya* d'Ibn Bāġga (Beyrouth, 1968).