Ibn ʿAdī veut réfuter dans l'ensemble l'opinion de Quryāqus, auteur nestorien du Xe siècle après J.C., resté inconnu jusqu'à présent, mais qui a laissé un écrit contenant à son tour une réfutation de l'Islam (v. Platti, 60, note 7). Ses textes sont de nature théologico-philosophique, et, dans les pages éditées et traduites ici, on voit bien aussi combien Ibn ʿAdī se sentait responsable en bon monophysite qu'il était, de défendre sa communauté jacobite. Dans ce métier-ci, il aurait, d'après Platti, excellé, car il maniait très bien l'arme du logicien et les grands talents du traducteur. La démonstration de telles qualités aurait gagné en utilité, si M. Platti, qui qualifie son philosophe de « scolastique parfait », nous avait donné quelques renseignements de plus sur ce côté de l'activité très louable de son auteur et sa méthode de travail très élaborée qui lui ont permis de constituer une école importante, devenue l'héritière de l'Ecole philosophique d'Alexandrie et qui se signale par sa modération vis-à-vis du rationalisme.

La seconde partie, celle consacrée à l'édition et à la traduction, est particulièrement intéressante, parce qu'il y a surtout le côté documentaire touchant idées et méthode de travail d'Ibn ʿAdī, sans vouloir négliger celui de la pure linguistique. Editer et traduire des textes de ce genre n'est pas une tâche simple, car les problèmes linguistiques sont multiples. L'éditeur doit donc être loué pour son courage. Qu'il me soit permis cependant d'attirer l'attention sur un certain nombre de points qui me semblent importants dans une édition de textes en général. Comme il s'agit de textes assez anciens, il aurait été souhaitable d'en analyser les manuscrits et d'étudier leur langue dans ses archaïsmes, ses côtés littéraires ou dialectaux, afin que l'intérêt soit plus complet. A ce problème est lié naturellement celui de l'appareil critique qui doit éclairer des formes rares, des choix faits, des corrections, des ajustements etc. Dans cette édition-ci, on aurait pu faire beaucoup plus, sans trop de problèmes. La plupart des erreurs dans le texte arabe sont des erreurs d'impression qu'on aurait pu aussi éviter, car certaines formes sont parfois déroutantes (comme *inklrk* au lieu de *ink*$^{\bar{a}}$*r*^{i}*k*^{a}, p. 13, ligne 11).

Ces remarques ne devraient en aucune manière faire oublier le courage, l'assiduité et l'apport très positif de M. Platti qui a su mettre à la disposition des spécialistes des traités aussi importants, de lecture pénible, en les accompagnant d'une traduction soignée et d'une étude très intéressante sur un philosophe-théologien dont la valeur sera sans aucun doute, grâce à lui, mieux appréciée.

Raif Georges KHOURY
(Université de Heidelberg)

Abderrahmane TAHA, *Langage et Philosophie, Essai sur les Structures linguistiques de l'Ontologie*. Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1979. 233 p.

Ce petit livre déjà ancien risque fort d'être éclipsé aujourd'hui par l'ouvrage d'Elamrani-Jamal dont il a déjà été rendu compte ici-même : *Logique aristotélicienne et Grammaire arabe* [1]. Les

[1] *Annales Islamologiques* XXI (1985), pp. 246-248.

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

deux contributions portent au fond sur le même sujet : la philosophie arabe et son langage dans leurs rapports avec la syllogistique. Les ouvrages se terminent tous deux par la traduction des mêmes textes : ceux, très souvent cités, de Tawḥīdī et de Fārābī (*Kitāb al-Ḥurūf*) sur la logique et la grammaire. Mieux vaut d'ailleurs, sur ce point, se reporter à Elamrani qui ajoute à la qualité de ses traductions d'autres sources de référence beaucoup moins connues. Mais que ces ressemblances ne fassent pas illusion : il n'y a rien dans ces questions-là sur quoi Taha et Elamrani ne s'opposent. Tandis que celui-ci distingue avec méthode la question de la construction d'une langue technique pour la philosophie de celle, beaucoup moins précise, des « mentalités » que véhiculeraient les différentes langues naturelles, Taha, lui, confond délibérément ces interrogations. Enfin, c'est beaucoup moins la logique elle-même qui le préoccupe que l'ontologie — grecque, dit-il, parce que liée à la grammaire de sa langue d'origine — que son vocabulaire technique porterait avec soi.

Car, selon lui, tout est lié : « L'entreprise ontologique est entièrement fondée sur le fait que, dans certaines langues indo-européennes, le terme « être » qui sert de copule dans la phrase prédicative, exprime aussi l'existence dans une phrase verbale » (p. 13); ou encore : « il ne serait pas excessif de dire que l'ontologie se fonde presque en sa totalité sur le schéma de prédication propre aux langues occidentales » (p. 78; cf. également p. 167).

Si la « science de l'être » est un accident linguistique et se laisse déduire de la polysémie contingente d'un verbe et des structures grammaticales propres à une famille de langues naturelles — il va de soi que Taha souscrit sans réserve à la dérivation linguistique des catégories aristotéliciennes — sa traduction en arabe paraît vouée à l'échec. Telle est bien la thèse que l'auteur s'emploie à défendre jusqu'à l'inconséquence : puisque les Arabes ne disposaient pas dans leur langue du verbe *être* pour marquer le lien du prédicat au sujet dans l'expression de la composition apophantique, ils durent recourir à plusieurs expédients. Leur recensement (usage de *huwa,* de *kāna,* de *wuǧida,* thèse de « la copule implicite » et diverses innovations terminologiques de Kindī) le conduit à la même conclusion martelée tout au long du livre : pour vaincre « la résistance du vocabulaire arabe à la greffe sémantique grecque » (p. 35; cf. les textes de Massignon et d'Arnaldez cités et critiqués *in* Elamrani, *op. cit.*, p. 47 ss.), les philosophes arabes auront dû malmener la syntaxe de leur propre langue naturelle : « l'arabe n'a pu rendre la copule grecque qu'au prix de nombreuses altérations rompant son mouvement syntaxique naturel » (p. 30); « l'arabe philosophique a dû forcer la structure naturelle de la langue arabe » (p. 170); c'est « une langue altérée, qui ne pouvait que répugner aux grammairiens, aux hommes de lettres, et même aux honnêtes gens, sensibles spontanément à l'usage correct de l'arabe » (*ibid.*). Taha manque de mots pour qualifier la perversité de « ce jargon philosophique ». Il repart inlassablement en guerre contre « ses termes rébarbatifs, ses expressions saugrenues et ses constructions péchant contre les règles les plus simples de la syntaxe naturelle » (p. 168), contre « la prolifération de termes barbares, de néologismes aussi répugnants à l'esprit de la langue naturelle qu'éloignés de la juste transposition de l'être » (p. 169), contre « la confusion grammaticale qui régnait chez les philosophes » (p. 28), la « corruption » de la langue, son « altération » (p. 157), la « rupture » de « son mouvement syntaxique naturel » (p. 30), contre « ces monstres verbaux (...), ces erreurs syntaxiques incroyables (...), cette prolifération de constructions aberrantes contrevenant aux règles les plus élémentaires de la grammaire arabe (...) cette dislo-

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

cation grammaticale » au service « d'hésitations, de tergiversations (...) à propos de la substance » ou « de difficultés soi-disant philosophiques » (p. 147).

J'écrivais que Taha raisonnait jusqu'à l'inconséquence parce que, lorsqu'il est conduit à s'interroger sur les conditions historiques de possibilité de tels « monstres verbaux », à expliquer qu'en dépit de la « nature », on ait pu être à la fois arabe et philosophe, il lui faut admettre deux contre-vérités historiques qui transforment à son insu la théorie qu'il voudrait étayer en une démonstration par l'absurde de son caractère fallacieux. Si l'ontologie est à ce point étrangère à la langue des Arabes, comment expliquer, tout d'abord, qu'un Kindī, un Avicenne ou un Fārābī en aient perçu l'urgence? C'est, répond Taha, qu'ils connaissaient le grec. Ainsi apprend-on de Fārābī (p. 30) que le grec lui était familier, et de « l'arabe philosophique » (p. 170) que, « pour avoir été construit sur le modèle linguistique grec, sa compréhension devenait presque interdite aux philosophes qui n'étaient pas initiés au grec ». Comment expliquer ensuite que la « syntaxe naturelle » de l'arabe se soit ainsi laissée malmener? C'est, ajoute-t-il, « que la science grammaticale en était encore à ses débuts ou que son enseignement ne faisait pas encore autorité » (p. 28).

Que ces deux affirmations soient fausses n'est plus à démontrer. Les preuves abondent, tant de l'ignorance du grec où se trouvaient non seulement Fārābī — qu'on se reporte par exemple à ses « étymologies » —, mais probablement tous les *falāsifa* à partir du III-IVe siècle h., que de l'existence bien attestée d'une grammaire précise et sûre d'elle-même dès al-Ḫalīl et Sībawayhi.

A ce procès mal instruit succède une condamnation sans appel : pour « n'avoir pas vu le caractère occidental du verbe-copule » (p. 30), les *falāsifa* sont convaincus d'aveuglement (p. 165), de ressassement servile des textes grecs (p. 164), de stérilité intellectuelle (p. 171) et d'imitation impuissante : « Le tort des philosophes arabes est d'avoir suivi à la lettre les textes grecs. Ce qu'on croit être leur grandeur n'est que misère. Rien ne fut si néfaste pour eux que cette fidélité, tant louée par les occidentaux, aux écrits de philosophie. Malgré tous les éloges dont ils furent l'objet, leurs ouvrages philosophiques ne semblent constituer que des commentaires, des gloses et surgloses » (p. 171). Passons sur le ... néologisme, mais comment accepter qu'emporté par la violence de cette charge, Taha recoure à des artifices qui confinent à la falsification des textes? Ainsi, par exemple, la tradition bien connue rapportant d'Avicenne qu'il attribuait sa soudaine intelligence de *la Métaphysique* à la lecture fortuite d'un opuscule de Fārābī est bien citée p. 170, mais caviardée et travestie pour l'occasion en un dénigrement avicennien de l'usage de l'arabe dans la philosophie!

Les deux premières parties de cet ouvrage en même temps que l'essentiel de sa conclusion sont consacrées à ce règlement de compte. Mais c'est à l'ontologie elle-même, quelle que soit la langue dans laquelle elle se trouve consignée, que Taha entend faire un sort. Aussi bien les parties 3 et 4 ne font-elles plus de détail. Reprenant à son compte les analyses de Carnap, de Russell, de Wittgenstein, de Frege ou même de Kant, évoquant, bien à contre-sens (p. 82) *le Parménide,* faisant flèche du bois de la critique, de celui de l'atomisme logique, de la théorie des types, du néo-positivisme, convoquant sans discernement Ockham, Rougier, Bergson, Hume et bien d'autres encore, il entend ne laisser aucune chance à la métaphysique! Il semble oublier, ce faisant, qu'eût-il commencé par la disqualification néo-positiviste des énoncés « dénués de sens » qu'il eût pu faire l'économie de bien des pages. Que resterait-il de tout discours à prétention philosophique — écrit ou non en arabe — s'il fallait le juger à l'aune de la théorie des des-

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

criptions dont le mérite « est qu'elle nous amène à considérer les expressions ontologiques comme des fonctions propositionnelles, qu'il faudra, par conséquent, transformer en propositions et ceci en substituant des constantes aux variables qui y figurent »? « C'est, ajoute Taha avec ingénuité, de cette façon seulement qu'on peut trancher les points litigieux de cette pensée essentiellement abstraite qu'est l'ontologie » (p. 101).

Mais l'auteur ne s'en tient pas là : parcourant pour son compte l'itinéraire spirituel de Wittgenstein, passant du *Tractacus* aux *Investigations,* il en vient à sacrifier les armes, désormais inutiles, de l'analyse logique du langage à « la philosophie du langage ordinaire » et convient que la langue naturelle « est un maître plus sûr que le symbolisme formel » (pp. 125-126). Comment ne pas évoquer, au hasard des confuses stations de ces chapitres éclectiques, Bouvard et Pécuchet? Laissons aux linguistes le soin de répondre à des affirmations aussi saugrenues que celle proférée p. 134 : « Dire que le langage est doublement articulé revient à dire en fin de compte que la réalité est doublement condensée : cette condensation étant d'abord physique, ensuite physiologique. Il paraît donc que le critère de la double articulation est ontologique et par conséquent extérieur à l'essence du langage ». Passons sur le point de savoir comment Taha définira, dans les termes de la théorie des descriptions, « l'essence du langage » ... car enfin, où veut-il en venir?

A rien de moins qu'à une restauration du « sens commun » : « comme les vérités du sens commun se conservent dans le langage naturel, il devient clair que toute proposition qui fait violence à l'usage ordinaire de la langue est considérée comme une violation faite au sens commun » (Moore, cité p. 88). Sur le contenu de ce « sens commun », Taha se montre peu bavard mais tout porte à croire que les Anglais ne s'y reconnaîtront pas et qu'ils refuseront de cautionner cet anathème de béton jeté sur chaque *Aufklärung*. C'est pour une « violation du sens commun » que les Athéniens ont condamné Socrate, et qu'ailleurs tant de livres furent brûlés et tant de philosophes réduits au silence et condamnés à l'oubli.

Taha trouve dans « l'hypothèse de Sapir-Whorf » — dont on pouvait pourtant croire qu'il la révoquait p. 139 — la meilleure expression de l'idée qu'il défend (p. 159). Il introduit *in fine* la notion de « noétique arabe » pour désigner « la pensée spécifique et originale », la « structuration spécifique de l'être » que l'usage de l'arabe impose à ceux qui le parlent (*ibid.*). Il reconnaîtrait bien dans la pensée juridique et le recours au *qiyās* une forme exemplaire du mouvement spontané qui « anime de l'intérieur » les principes de la langue arabe, s'il ne croyait devoir regretter une certaine contamination des *uṣūl al-fiqh* par la logique stoïcienne et néo-platonicienne. C'est, dit-il, une forme de réflexion intermédiaire, ni « pensée 'logique' qui pose, combine et déduit, n'obéissant en cela qu'aux seules lois bien arbitraires de la construction » (*ibid.*), ni, non plus, « pensée noétique véritable [qui] se veut, ne serait-ce qu'au début de son élaboration, indépendante à la fois de l'ontologie et de la théologie [et] se laisse découvrir dans les seules structures de la langue arabe » (p. 163), ni vraiment « grecque », ni tout à fait « arabe ». Il est bien dommage qu'aucune référence ne soit faite, à ce propos, aux travaux aujourd'hui classiques de R. Brunschvig et que la bibliographie n'en porte pas mention.

En refermant ce livre, le lecteur que la *falsafa* ne laisse pas indifférent pourra difficilement réprimer l'expression de son impatience et de sa déception. Tout se passe comme si Taha, choisissant de traiter de « l'arabe philosophique », se tenait pour dispensé de parler de la philosophie

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

arabe. Comme si, pour lui, la construction d'un langage technique de la philosophie n'obéissait qu'à un impératif abstrait de traduction littérale du grec. Pourtant, pas plus que Fārābī, Averroès ne cherchait à traduire en arabe la forme « grecque » de l'expression du jugement. Il revendiquait le droit de penser les traductions dont il disposait, d'effectuer leurs significations universelles et de faire comprendre, en arabe, à quelles nécessités essentielles ces textes, selon lui, répondaient.

« L'arabe philosophique » ferait entorse à la syntaxe « naturelle » de l'arabe? Soit. Mais le passage, chez Aristote lui-même, de « certains animaux ne sont pas des hommes » — comme on pourrait le trouver dans *les Topiques* ou le *Péri Herménéias* — à « homme n'appartient pas à tout animal » — comme on le trouvera dans les *Analytiques* — est-il donc, du point de vue de la « syntaxe naturelle » du grec, si élégant?

Ce n'est pas par un irrespect gratuit de l'usage ordinaire de la langue que le logicien introduit des innovations linguistiques, mais bien pour obéir à ce qui lui paraît être une nécessité conceptuelle incontournable. Si l'absence du verbe « être », pris comme copule, interdit de distinguer entre les propositions négatives « simples » et les affirmatives « méta-thétiques » ou encore « indéfinies » et si, par ailleurs, Fārābī, comme il le fait dans le grand commentaire et l'abrégé du *Péri Herménéias* refuse, à la suite d'Aristote, de les tenir pour équivalentes du point de vue de leurs conditions de vérité, il devient nécessaire d'introduire en arabe, dans l'expression du jugement prédicatif, une marque visible de la connexion des termes. On verra ainsi, comme à la lumière de midi, si la négation la précède, comme pour les négatives simples (*Zaydun laysa yūǧadu ʿāliman*) et/ou lui succède, comme pour les méta-thétiques, qu'elles soient affirmatives (*Z. yūǧadu lā ʿāliman*), ou négatives (*Z. laysa yūǧadu lā ʿāliman;* cf., à ce sujet, l'abrégé du *Péri Herménéias,* édité au Caire par Mḥd. Salīm Sālim, 1972). Ce n'est assurément pas là la solution la plus conforme aux règles de la grammaire arabe, ce n'est pas non plus celle qui fut toujours retenue, mais c'est bien la plus explicite.

Mais voici un autre exemple de l'aveuglement auquel Taha se condamne : « à la différence, écrit-il, de la proposition modale grecque ou latine qui se résout en deux parties, le *modus* et le *dictus,* la proposition modale arabe n'est que la proposition prédicative elle-même » (p. 64). Si les mots ont un sens, cela signifie ... qu'il n'y a pas de logique modale arabe! La question vient de loin et les textes d'Aristote lui-même se trouvent souvent obscurcis par l'appréciation changeante de la modalité : l'expression modale est-elle extra-propositionnelle ou modifie-t-elle seulement le prédicat du jugement? Faut-il dire, comme Aristote y est peut-être conduit dans le *Péri Herménéias* 12-13 par le choix d'exemples empruntés aux jugements d'existence, « il est nécessaire (ou possible) que P »? Ou doit-on dire, comme le même Aristote s'en va le répétant dans sa théorie des « syllogismes modaux » : « S est nécessairement P »? Dans le second cas, *quelle que soit la langue choisie,* il ne peut y avoir de logique modale : « nécessairement-P » est un prédicat comme les autres et les syllogismes dans lesquels il entre en composition n'ont rien que d'ordinaire. Les Arabes ont hérité de cette ambiguïté. Ils n'ont pas perçu, sur ce point, le parti qu'ils pouvaient tirer de la logique propositionnelle des Stoïciens. Comme Avicenne, Fārābī passe de l'une à l'autre des définitions de la modalité. D'intra-propositionnelle qu'elle est dans le *Traité de l'Harmonie entre les Opinions des deux Sages* comme dans *le Livre des Directives* d'Avicenne (tel est le sens du texte cité par Taha p. 63 et tiré des *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt,* éd. Sulaymān Dunyā, t. 1, pp. 260-261, trad. Goichon, *Directives,* pp. 132-133), elle devient

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

extra-propositionnelle dans le *Grand Commentaire,* comme dans *l'Abrégé* (p. 47 de l'éd. citée; cf. également les textes cités par Goichon, *Lexique de la Langue philosophique* ... n° 753, 3°, p. 426).

L'exemple illustre comment, parce qu'il pose les questions en termes spécieux — « proposition modale grecque ou latine » vs. « proposition modale arabe » —, Taha est conduit à malmener la longue histoire de la théorie des jugements, lesquels ne sont en eux-mêmes ni grecs, ni latins, ni arabes ...

Alors même qu'il les traduit, il ne tient pas compte de ces textes de Fārābī — ils sont nombreux, Elamrani les cite et lui-même ne les ignore pas — qui revendiquent pour la philosophie le droit d'user métaphoriquement des distinctions de la grammaire, de recourir à un usage amendé des catégories grammaticales, de « formaliser » en somme. Ainsi, par exemple, la convocation de *huwa* dans l'expression du jugement prédicatif devra-t-elle faire abstraction de sa fonction pronominale; ainsi encore, l'emploi de *mawǧūd* dans sa fonction logique devra-t-il passer outre les règles de sa dérivation morphologique. Les exemples ne manquent pas qui montrent comment Fārābī fut conduit par le truchement, inévitable pour lui — n'en déplaise à Taha —, des traductions, à entreprendre une réflexion très rigoureuse sur les rapports de signification, sur la portée de la correspondance entre la logique et la grammaire, sur les objets universels et intelligibles de la première et ceux particuliers et contingents de la seconde, sur les relations entre les lois de la pensée et les règles grammaticales de leur expression. De cette réflexion-là, Taha ne croit pouvoir tirer aucun profit. Il persiste à juger la philosophie d'un point de vue esthétisant, à lui refuser, au nom d'une encombrante évocation de « l'usage correct de l'arabe », voix au chapitre.

Dominique MALLET
(Université de Bordeaux III)

Etudes sur Avicenne, dirigées par J. Jolivet et R. Rashed. Paris, Les Belles Lettres (collection « Science et philosophie arabe », *études et reprises*), 1984. 24 × 16 cm., 151 p.

Cet ouvrage collectif contient, après une préface de présentation, sept études de grande qualité sur la pensée d'Ibn Sīnā ou sur l'influence de ce dernier en Occident médiéval latin, que nous allons reprendre l'une après l'autre.

J. Jolivet (pp. 11-28) étudie les origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā, à partir de l'analyse de deux passages du *Šifā',* où se trouve un développement sur « l'existant » et « la chose ». L'examen des textes montre que chez Aristote « la chose » n'a pas de sens technique particulier, et que l'ontologie développée par Avicenne est différente de celle d'Aristote, sans pour cela être platonicienne. J.J. en recherche alors la trace chez les philosopohes arabes antérieurs à Ibn Sīnā, mais en trouve surtout la trace dans les controverses entre les *Mutakallimūn,* et conclut, après un développement convaincant : « Il est vrai, bien entendu, qu'Ibn Sīnā doit beaucoup par ailleurs à Aristote et au néoplatonisme; mais c'est dans le *kalām* que s'est préparée sa doctrine de l'essence, qui est sans doute l'élément principal de son ontologie ».

BCAI 3 (1986) A. Taha: Langage et Philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net