(*firaq*) philosophiques, l'essentiel de leurs doctrines, l'origine de leurs dénominations respectives ... (p. 37-45); les devises qui auraient été gravées sur les cachets de plusieurs philosophes (p. 45-47); les comptes rendus de propos prononcés dans des assemblées philosophiques (p. 48-61), coupés (p. 53-55) par la reproduction de propos d'Aristote. Enfin viennent les « *ādāb* des philosophes renommés pour leur sagesse et leur savoir » : c'est le morceau principal du livre (p. 62-163), consistant, comme on l'a dit, en séries d'aphorismes et en documents divers tels que lettres et anecdotes. On y remarquera l'importance relative du dossier consacré à Alexandre de Macédoine : le quart du total de ces *ādāb* (p. 87-111; il faut y joindre le texte d'une lettre qu'Aristote lui aurait envoyée, p. 83-86); c'est un témoignage de plus de l'importance accordée à ce personnage dans l'imaginaire philosophique, ou du moins sapiential, des Arabes. A part lui, la plupart des personnages cités dans ces pages sont bien généralement reconnus comme des penseurs, réels ou légendaires : Socrate, Platon, Aristote, Diogène le Cynique, Pythagore, Hippocrate, Galien, Ptolémée, Hermès, Homère, Solon, Apollonius, Euclide. Ajoutons-y Luqmān (p. 129-132) et « les philosophes des djinns » (p. 157-163) : nous serions ici dans l'univers du Coran, sourates 31 et 72, et non plus dans celui de la sagesse classique, s'il y avait quelque rapport entre le contenu de ces deux suites d'aphorismes et les propos attribués à Luqmān et aux djinns dans les deux sourates citées; mais il n'y en a aucun. Figurent enfin dans cet ensemble des « questions et réponses » et des « lettres et réponses » de philosophes (p. 144-148), où apparaissent divers noms mal identifiables; on en dira autant de celui de Hāḏrǧīs (p. 150-156; son nom, dit en note A.B., apparaît dans le *Muḫtār al-ḥikam* d'al-Mubaššir sous la forme Mhādrǧīs; il renvoie à son édition, p. 279, où ce nom n'est pas davantage expliqué qu'ici), et de 'nwšws (p. 137-138). Des difficultés de ce genre apparaissent souvent, on le sait bien, dans les textes arabes. — Il serait intéressant de comparer diverses sections de ce livre avec celles qui leur correspondent dans les collections de Miskawayh, al-Mubaššir, Šahrastānī, etc..., puisqu'on a ici un recueil très ancien. Son intérêt est précisément, en complétant cette bibliothèque et précisant l'aura sapientiale qui pour les Arabes entourait les figures des philosophes anciens, de permettre aussi de pousser les études comparatives : si ingrates qu'elles puissent être, elles nous en apprennent beaucoup sur la circulation, dans la culture arabe et islamique, d'une philosophie non technique.

Jean JOLIVET
(E.P.H.E., Paris)

Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila. A revised text with introduction, translation and commentary by Richard WALZER, Oxford, Clarendon Press, 1985. In-8°. VII + 571 p.

Voici le dernier ouvrage de R.W., complètement achevé pour le principal au moment de sa mort (1975); le Professeur Gerhard Endress, qui s'en est fait l'éditeur, indique dans un *postscript* (p. 571) qu'il y manquait ce qu'il appelle « des touches finales » — il s'agissait en fait de préciser les nombreuses auto-références prévues par l'auteur mais laissées en blanc, d'établir la bibliographie à partir des notes de bas de page, et de constituer les index. Tâche très vaste

BCAI 4 (1987) R. Walzer (éd.): Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, éd. trad. R. Walzer, recensé par J. Jolivet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

donc, à considérer simplement la table des matières : la bibliographie occupe les p. 504-541; aux p. 543-569 il y a les index, au nombre de trois : *index auctorum* (p. 543-553), *index verborum* (mots grecs, p. 553-557; mots arabes, p. 557-562), *index nominum et rerum* (p. 562-569). Le reste du volume se répartit ainsi : introduction (p. 1-18), notes sur le texte, la traduction et le commentaire (p. 19-35), table des sigles (p. 36), texte et traduction en vis-à-vis (p. 37-329), commentaire (p. 331-503).

Il est malaisé, sinon impossible, de rendre compte en détail d'un ouvrage de ce genre — notamment du vaste commentaire, destiné à mettre en évidence les structures du texte, à en comparer les divers éléments à des écrits grecs accessibles à al-F., à instituer des comparaisons entre celui-ci et des philosophes et théologiens musulmans. Avant de le parcourir et de proposer quelques remarques sur les principes de méthode qui s'en dégagent, disons que l'édition tient compte en principe de onze manuscrits (dix en fait, l'un d'eux étant une copie toute moderne du plus ancien : p. 25-26), de trois groupes différents (stemma p. 30). R.W., qui a hésité pour choisir un manuscrit de base, ou un groupe, dit avoir procédé d'une façon « éclectique »; son apparat doit en conséquence être considéré seulement comme « une base solide pour une discussion ultérieure » (p. 31). — A l'ouvrage, on l'a dit, manquaient diverses choses; quelques détails y restaient encore à rectifier, cela est impliqué dans une phrase de G. Endress : « on n'a apporté au manuscrit aucune addition matérielle ni correction » (p. 571); sans avoir cherché à préciser cette allusion (ce qui eût supposé quelque perversité), on a du moins pu voir que, p. 39, une phrase manque à la traduction; qu'aux p. 344 et 363, R.W. écrit que chacune des neuf Intelligences inférieures à la Première produit, en se pensant soi-même, l'Intelligence du degré au-dessous d'elle, et, en pensant la Cause Première, l'un des neuf corps célestes; c'est une erreur qui ne se retrouve pas dans l'endroit de la traduction auquel réfère cet endroit du commentaire (soit aux p. 100-101) : en pensant la Cause Première chaque Intelligence en produit une autre et, en se pensant soi-même, un Corps; c'est ce que redira Ibn Sīnā. Des glissements de ce genre ne dévalorisent évidemment pas une œuvre aussi pleine de savoir et qui aura valeur de référence.

On pense ici tout particulièrement au commentaire. Voici, à titre de simples exemples, quelques-unes des choses qu'on peut y glaner. P. 336-337, des remarques lexicographiques sur l'usage des mots *sabab* et *ʿilla* chez plusieurs falāsifa; p. 364-367, sur le nombre des sphères célestes et la question de l'existence de leurs âmes, chez les philosophes grecs et arabes; p. 402-406, sur l'Intellect agent; p. 414, 422, des exemples de la façon dont al-F. utilise des concepts grecs pour traiter de problèmes de son temps et prend ainsi ses distances à l'égard de l'Islam traditionnel; p. 426-429, sur la connaissance par les Arabes de la *République* et des *Lois*, al-F. et Platon; p. 442-444, sa conception du rapport de l'intellect humain à l'Intellect agent; p. 474-480, connaissance par raison et connaissance par symboles, autrement dit : philosophie et religion, chez les Grecs et chez al-F.; etc...

On aura remarqué la fréquence avec laquelle les philosophes grecs sont évoqués dans ces quelques passages; il en va de même dans tout le commentaire; nous touchons ici un point fondamental de méthode sur lequel il faut nous arrêter un peu. On sait que R.W., dont le savoir en matière de philosophie grecque était immense, avait pour habitude et même pour principe de rapprocher systématiquement des Grecs les philosophes arabes. Il était en même temps conscient de ce que ces derniers n'étaient pas de simples compilateurs mais avaient en tête, en

BCAI 4 (1987) R. Walzer (éd.): Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila, éd. trad. R. Walzer, recensé par J. Jolivet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

travaillant, des problèmes de leur temps. Le plus souvent ses analyses oscillent entre ces deux perspectives plutôt qu'elles ne les combinent, avec une préférence marquée pour le recours au grec; on l'observe encore dans cet ouvrage, où la constatation, toute d'évidence, qu'al-F. connaissait la philosophie grecque, s'extrapole souvent de façon peu convaincante. Personne ne sourcillera en lisant que ce philosophe s'inscrit à la suite d'« une tradition grecque qui a son origine dans la tradition alexandrine du 6e siècle, dans l'école d'Ammonius » (p. 11), ou encore qu'il dépend « d'une tradition grecque, ou d'un auteur spécifique » (p. 334; le *ou* ménage toute hypothèse). Mais pourquoi évoquer abruptement « le prédécesseur grec d'al-F. » (p. 11 encore), et procéder tout au long du commentaire comme si la chose était établie? — plus radicalement, comme si une œuvre d'un philosophe arabe devait nécessairement dépendre d'une œuvre d'un philosophe grec? Si ce « prédécesseur » supposé était identifié, lui chercherait-on, à lui aussi, un prédécesseur? Mais enfin il ne l'est pas, et en plusieurs endroits R.W. le reconnaît honnêtement, on dirait volontiers : naïvement; ainsi : « al-F. a pu suivre une tradition grecque tardive qu'on n'a retrouvée nulle part » (p. 344); « sa source immédiate paraît être perdue » (p. 363); « il peut y avoir des parallèles (à tel aspect de la théorie farabienne des Intelligences) dans la pensée grecque tardive, mais je n'ai pu en retrouver aucun » (p. 373) ... Cette façon de toujours garder un œil sur des sources grecques éventuelles peut mener à de véritables erreurs de fait : ainsi quand R.W. dit que, selon al-Kindī, le philosophe est *self-taught* en ce sens qu'il n'a pas de maître humain et n'a aucun besoin de recourir à l'exercice de la philosophie (p. 423); la seconde partie de cette phrase est exacte mais al-K. ne dit aucunement que le philosophe soit « autodidacte », instruit par soi-même; en fait cette expression traduit deux mots grecs : *automathes kai autodidaktos,* que R.W. cite aussitôt après, sans référence, mais dont sa note 558 (*ibid.*), renvoyant à une autre de ses œuvres, permet de retrouver la trace : ils sont de Philon, dont il avait, bien auparavant, rapproché al-K. à propos de la théorie de la prophétie (*Greek into Arabic,* p. 179). Cette méthode enfin peut faire passer R.W. à côté d'une solution évidente et dont il fournit lui-même le principe. P. 124 il se demande qui, *avant al-F.,* a amalgamé l'aristotélisme des quatre premières sections des *Mabādi',* et le moyen platonisme des deux dernières; aussitôt après il ajoute que le philosophe avait en tête les débats autour du califat. Mais précisément la politique platonicienne était beaucoup plus apte que l'aristotélicienne à conceptualiser la notion de califat, spécialement pour al-F. qui était proche de l'imâmisme, comme R.W. le rappelle en plusieurs endroits (p. 15-18, 442, 447-449). Pourquoi lui chercher un prédécesseur pour expliquer une opération aussi naturelle?

On s'est attardé sur ce point de méthode, mais il y aurait encore beaucoup à en dire — d'autant que R.W. n'est pas le seul à procéder ainsi et qu'il y a là peut-être une tentation permanente pour un historien de la philosophie islamique. Il faudrait se demander quelle y est la part des conditionnements et présupposés personnels (culture classique), didactiques (culte de la « recherche des sources »), historiques (préjugé ethnocentrique), scientifiques (il est moins difficile de repérer des parallélismes textuels que d'analyser des différences historiques et structurelles; voir p. 13-14). Il faudrait aussi, car tout cela serait encore insuffisant, en désigner le *fundamentum in re* et ses causes : car le contenu obvie des œuvres philosophiques arabes, où le matériel grec affleure partout, tient au fait que celui-ci s'est déversé massivement dans la sphère culturelle islamique en un temps relativement court (un siècle ou à peu près); la décantation, ou la réfraction,

BCAI 4 (1987) R. Walzer (éd.): Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, éd. trad. R. Walzer, recensé par J. Jolivet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ne s'en est pas faite progressivement comme chez les Latins, où l'histoire de la philosophie s'est poursuivie pendant plusieurs siècles en marchant de pair avec celle du christianisme. Mais il est d'autant plus nécessaire de prêter attention aux choix et inflexions que les falāsifa ont opérés dans et sur ces doctrines (al-Kindī nie l'éternité du monde, al-F. écrit le *Kitāb al-ḥurūf*, Ibn Sīnā refait le corpus aristotélicien, Ibn Rušd construit à sa façon ses petits et moyens commentaires ...).

Nous n'avons pas quitté R.W. ni son livre, malgré les apparences : il faut en dire encore que ses parallèles grecs, convaincants ou non, sont en tous cas des plus instructifs, et que, comme on l'a vu, les questions mêmes qu'ils posent y trouvent, au moins implicitement, un commencement de réponse. Et tout cela stimule la pensée : rien, dans l'œuvre d'un maître, n'est quelconque.

Jean JOLIVET
(E.P.H.E., Paris)

AVERROÈS, *Paraphrase de la logique d'Aristote*. Introd., éd., et lexique, par Gérard JÉHAMY. Beyrouth, Université Libanaise, 1982. In-8°, 150 + 1020 p. en 3 vol. (Publications de l'Université libanaise, Section des études philosophiques et sociales, XII).

C'est un ouvrage de grande ampleur que celui de G.J. sur les commentaires d'Averroès à la logique d'Aristote. Le premier volume contient une « introduction analytique » (p. 17-128), la description des manuscrits (p. 129-150), et l'édition de la paraphrase des *Catégories*, du *De interpretatione* et des *Premiers Analytiques*. Le deuxième volume comporte l'édition de la paraphrase des *Seconds Analytiques*, des *Topiques* et des *Réfutations Sophistiques*. Le troisième volume est divisé en trois parties : un index des variantes entre les manuscrits; un lexique des noms et des termes techniques, une bibliographie.

La Paraphrase, ou Commentaire moyen, sur l'*Organon* est le plus vaste ensemble de commentaires d'Averroès sur la logique d'Aristote, puisqu'un seul Grand commentaire, celui des *Seconds Analytiques*, existe (complet seulement en traduction latine). Si l'on met à part les *Questions* de logique d'Averroès, c'est donc de cette paraphrase que l'on peut attendre les exposés les plus développés du Commentateur en matière de logique. Il faut savoir gré à l'éditeur d'avoir entrepris et mené à son terme cette tâche difficile et souvent ingrate.

L'introduction analytique est divisée en quatre parties. La première présente brièvement la vie et les œuvres d'Averroès. S'agissant des œuvres logiques qui nous intéressent particulièrement ici, cette liste est malheureusement beaucoup trop sommaire puisqu'elle ne mentionne pas les épitomés de logique et que, mis à part le relevé des commentaires moyens sur l'*Organon*, elle ne fait que reproduire, sans critique, la liste établie par Renan, aux p. 68-69 de son *Averroès et l'averroïsme*, 2e éd., Paris 1861. Il est regrettable que G.J. n'ait pas jugé utile de donner dans son livre une liste annotée des traités logiques d'Averroès.

Dans la seconde partie de l'introduction, G.J. examine la méthode du Commentateur et il passe en revue, avec beaucoup de soin, les divers procédés rhétoriques et dialectiques (tels

BCAI 4 (1987) R. Walzer (éd.): Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, éd. trad. R. Walzer, recensé par J. Jolivet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net