Ǧaʿfar ĀL YĀSĪN, *al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi*. Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1985. 17 × 24,5 cm, 685 p. dont 52 p. d'introduction.

Beaucoup plus que les travaux de Massignon ou de P. Nwyia sur le vocabulaire de la mystique, d'Afnan ou de Saliba sur celui de la philosophie ou de Georr sur les traductions arabes et syriaques de l'*Organon*, c'est le *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* de M.A. Goichon que cet ouvrage ne peut manquer d'évoquer [1]; il partage toutefois, du point de vue de la méthode, bien peu de choses avec la recension avicenienne.

Pour aller des différences les plus superficielles aux plus importantes, le lecteur remarquera d'abord que Ǧ.Ā.Y. a choisi de classer les entrées de cette monographie par ordre alphabétique de l'initiale des mots, et non, ainsi que Goichon, de la première consonne radicale. On peut regretter ce procédé (il introduit couramment quelques centaines de pages d'écart entre le singulier et le pluriel « brisé » d'un même mot...), mais il est d'usage ordinaire et traditionnel dans l'élaboration des index et des lexiques techniques.

Beaucoup plus important est le fait, pour s'en tenir au titre, que Ǧ.Ā.Y. présente non point un relevé *in situ* du vocabulaire philosophique de Farabi, mais, ce qui est bien différent, une *anthologie des définitions farabiennes* (mieux vaudrait écrire, comme je m'en expliquerai dans un instant, *de « définitions »*); le lecteur comprendra qu'un mot ne peut figurer au nombre des entrées que si Farabi l'a lui-même assorti de sa définition très explicite. Qui plus est, les citations — elles peuvent être au nombre d'une dizaine [2] — qui lui sont associées devront se limiter à ces « définitions ».

Ces deux conditions sont à ce point limitatives que l'on s'étonnera de trouver dans cet ouvrage deux fois plus d'entrées (plus de 1 400) que dans le *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne!* Quatre raisons essentielles expliquent cette paradoxale différence; leur exposé autorisera une appréciation comparative de ce travail.

1. A.M. Goichon s'en tenait au *vocabulaire de la philosophie*, à l'exclusion des termes des sciences naturelles, des mathématiques, de la médecine et de la musique. Rien de tel ici-même et il n'est que de parcourir la table des matières pour se convaincre du caractère composite des concepts définis. Un sondage superficiel révélera combien, dans cet ensemble hétéroclite des objets de la connaissance, la musique est privilégiée, mais elle côtoie les autres disciplines dans une drôle de cacophonie terminologique qui juxtapose, comme, sur la table d'opération, le parapluie et la machine à coudre, tel organe de l'appareil digestif, le délire, la modulation mélodique du *hazaǧ*, la plaisanterie et la question « est-ce que...? », tous quatre regroupés au titre de leur commune initiale dans l'alphabet arabe [3].

Ce chaos, même s'il met à mal les principes de classification des sciences auxquels Farabi identifiait l'exercice de la philosophie après qu'Aristote en eut achevé la construction, ne

1. Comme celui-ci dans son avant-propos, il pourrait en appeler à l'autorité de Massignon, lequel encourageait " à dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur " (*Opera Minora*, t. II, p. 646).

2. Cf. p. ex. sous *insân*, p. 104-106.

3. P. 629-630 de l'ouvrage recensé.

BCAI 7 (1991) Āl-Yāsīn (Ǧ.): al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

serait ni plus ni moins gênant que le hasard apparent dans la succession des rubriques de n'importe quel dictionnaire s'il n'était comme redoublé par un arbitraire différent dont les conséquences sont autrement embarrassantes : si l'on réfléchit aux conditions auxquelles devrait satisfaire un énoncé de Farabi pour figurer dans le présent ouvrage, force est de reconnaître que les critères formels décideront de tout. *Le recensement n'obéit en apparence à d'autre principe que la simple forme de la définition* (« *X est...* »; ou bien « *j'appelle X...* »; ou bien « *j'entends par X...* », etc.). De ce formalisme-là, s'ensuivent les deux raisons suivantes de la paradoxale prolifération des entrées :

2. Quiconque est familier de la lecture de Farabi reconnaît comme l'une des particularités de son style la débauche de définitions dont il reste la plupart de ses traités. Le « Second Maître » définit profusément, comme il divise et recompose théâtralement les éléments de ses définitions. La remarque est banale mais faute d'en mesurer les conséquences, Ğ.Ā.Y. s'expose à s'entendre reprocher d'oublier plus de définitions qu'il n'en recense [1] et de choisir les définitions qu'il retient selon des critères (ce pourrait être le hasard des rencontres au fil d'une régulière fréquentation des textes du philosophe [2]) qu'il néglige d'expliciter, donnant abusivement à croire au débutant que là, et nulle part ailleurs, se trouve « le dernier mot » de Farabi sur telle ou telle question de philosophie, de musique ou d'arithmétique... Or, la question la plus fondamentale à propos de ce livre ne s'y trouve nulle part posée; elle tient en quelques mots : *pourquoi au juste cette insistance à définir de la part de Farabi?* Les définitions dont ce livre pullule sont à l'évidence souvent redondantes [3]. Si Farabi les multiplie ainsi, ce n'est pas pour qu'elles soient arrachées à leur paysage discursif, précieusement recueillies et reclassées pour dresser, à l'intention de l'étudiant en philosophie, comme un fulgurant raccourci des résultats du savoir ou des points principaux de son système, mais au contraire, et le plus souvent, pour les bénéfices rhétoriques de persuasion que, dans tel texte précis adressé à tel lecteur converti aux apparences de la science démonstrative, le philosophe peut en retirer.

Dans nombre de ses textes, Farabi utilise la définition comme le rhéteur le fait de l'enthymème et de la comparaison, mais tandis que ceux-ci s'adressent par vocation au vulgaire, la « définition » devient, quand il lui faut s'occuper de convaincre des savants ou des cuistres, un instrument d'intimidation. Comme elle passe pour être le point de départ de la démonstration... elle fait passer ce qui la suit pour démontré! Avec elle, l'écriture philosophique se taille un costume

1. Ainsi s'étonnera-t-on, pour ne prendre, qu'un exemple au hasard, de l'absence, p. 642 du "fondateur de la religion" (*wāḍiʿ al-milla*) et de celui de la langue (*wāḍiʿ al-luġa*) aux côtés du *wāḍiʿ al-nawāmīs*.

2. On doit au même auteur les éditions successives du *K. Taḥṣīl al-saʿāda* et du *K.* (ou de la *risāla*) *al-tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda*; cf. mon compte rendu de cette édition du second de ces traités dans la précédente livraison du *Bulletin Critique* (n° 6, p. 75-82).

3. Cf. p. ex. cette "définition de l'homme" prélevée dans le *K. al-ḥurūf* (paragraphe 34, p. 79) et recensée p. 105 de l'ouvrage : "L'homme est composé de deux choses par lesquelles il subsiste et il est évident que cela même par quoi l'homme subsiste et que signifie sa définition est son genre et sa différence spécifique." Bien entendu, le caractère incongru de cette proposition est un effet de sa recension sous "homme" et Farabi ne donne nullement cet énoncé, auquel le conduit la discussion des idéalités platoniciennes et la distinction des substances premières et des substances secondes, pour une définition de l'homme.

BCAI 7 (1991) Āl-Yāsīn (Ğ.): al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

« scientifique ». Elle se donne des allures hautaines qui réduiront au silence toute une catégorie de ses possibles adversaires. Ce qui distingue peut-être la philosophie de Farabi de celle des autres philosophes de la même tradition, c'est une ironie renversée qui prétendrait savoir quand celle de Socrate affectait au contraire de ne pas savoir. Elle trouve sa singularité stylistique dans l'écart qu'elle creuse entre la *forme d'une philosophie* largement rhétorique et la *philosophie d'une forme* démonstrative convoitée pour toute science « vraie ». Avicenne ou Kindi démontrent plus souvent que Farabi, mais ils ne mettent pas comme lui les apparences de la démonstration en avant.

3. Cette importance abusivement reconnue par l'auteur au caractère formel des énoncés s'accompagne curieusement chez lui d'une grande désinvolture à l'égard de... la forme des énoncés, et n'était la remarque préalable sur la nature hasardeuse de son entreprise on lui pardonnerait plus difficilement encore d'ajouter aux définitions farabiennes de nouvelles définitions de son crû obtenues au terme d'un tripotage des textes. Un exemple pris au hasard illustrera cette désinvolture. À la page 70 de l'ouvrage figure ce qui suit et que l'auteur présente comme une « définition » des « opinions déterminées » :

> *al-ārā' al-muqaddara : hiya al-ārā' allatī fī-l-milla al-fāḍila immā ḥaqq wa-immā miṯāl al-ḥaqq. (Unẓur milla/55; qārin Orist.*[1] *Met. 5. 1. 1025b 23-24.)*

Ces quelques lignes sont aberrantes. La référence au *K. al-milla* (éd. Mahdi) est fausse. Le texte auquel l'auteur renvoie ici son lecteur est probablement celui de la p. 46, lignes 17-18 de la même et unique édition. Cette citation « explicative » mais syntaxiquement bien relâchée ne figure en réalité nulle part (et pour cause...) dans le *K. al-milla.* Toutes les religions sont également constituées d'opinions et d'actions déterminées [2] et on ne voit pas comment la religion excellente aurait le monopole de cette détermination. En somme, appartenir à la religion excellente et, de même, être soit vraies, soit des représentations de la vérité, ne constitue ni un attribut essentiel, ni même un propre pour les opinions déterminées, et il n'y a là, en lieu et place de « définition » ou même de « description », qu'une ineptie. La référence à Aristote (dont le nom est toujours abrégé, pour d'impénétrables raisons, « Orist. ») n'est pas moins malheureuse puisqu'elle renvoie à un texte dans lequel le Stagirite s'interroge sur la nature pratique, poétique ou théorétique de la physique.

Le texte de Farabi porte, ce qui est bien différent : « *...fa-l-ārā'ᵘ-l-muqaddaratᵘ fī-l-millatⁱ-l-fāḍilatⁱ immā ḥaqqᵘⁿ wa-immā miṯālᵘ-l-ḥaqqⁱ.* » L'artifice de Ǧ.Ā.Y. consiste à travestir cette phrase en « définition » par effraction et enfoncement d'un coin grammatical composé d'un pronom personnel-sujet et d'un pronom relatif à l'endroit qui l'arrange. Le procédé, répété avec quelques variantes [3] tout au long de cet ouvrage, interdit d'attribuer les textes — *produits* bien plus que *reproduits* — à tout autre... qu'à Ǧ.Ā.Y. lui-même.

1. *Sic.*
2. Cf. la première ligne du même traité.
3. En voici une, génératrice de contresens : lorsque le texte de Farabi (*K. al-Ḥurūf*, paragraphe 144, p. 152) porte : *...wa-ṣināʿatᵘ waḍʿⁱ-l-nawāmīsⁱ fa-hiya bil-l-iqtidārⁱ ʿalā ǧūdatⁱ-l-taḫyīlⁱ mā ʿasura ʿalā al-ġumhūrⁱ taṣawwuruhu* », l'auteur de la présente recension oublie les prépositions qui l'encombrent et ré-écrit (p. 320 du présent ouvrage) : « *ṣināʿatᵘ waḍʿⁱ-l-nawāmīs : hiya al-iqtidārᵘ ʿalā...* »

BCAI 7 (1991) Āl-Yāsīn (Ǧ.): al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

4. Pour se donner plus de libertés encore — et telle est la dernière raison du volume de cet ouvrage — l'auteur, arguant de quelques développements traditionnels de Farabi sur l'impossibilité de définir les genres suprêmes[1], recense, sur le même plan que les définitions par les attributs essentiels (*al-ḥudūd*), ou ce qu'il présente pour tel, celles par les propres (*al-rusūm*), plus conformes à la tradition du Portique et promises à plus de succès auprès de la théologie orthodoxe. Compte tenu de ses procédés de manipulation des textes et des libertés qu'il revendique, on voit mal ce que l'auteur pourrait s'abstenir d'importer dans ce livre...

Quelques remarques sur l'appareil bibliographique de l'ouvrage tiendront lieu de conclusion. J'ai pu montrer, dans une précédente recension du *Bulletin critique*, avec quelle légèreté le même auteur procède dans l'édition des textes de Farabi. Elle ne plaide pas en faveur de la confiance à accorder à ce nouveau travail. Présenter maintenant, et dans l'état des textes aujourd'hui disponibles, un dictionnaire du vocabulaire de Farabi tient de la fuite en avant et d'une erreur dans l'appréciation des urgences : les études lexicales rigoureuses succéderont aux éditions critiques à venir — elles ne peuvent les précéder — et la confusion, comme les lacunes, de la bibliographie farabienne dont l'auteur assortit son travail, et dont dépend en dernière analyse sa consistance, témoigne clairement de l'ampleur de la tâche. L'édition de Rosenthal et de Walzer du *Résumé des Lois de Platon* (titre n° 12 de la bibliographie) est omise; de même que celle de J. Langhade de *La Rhétorique* (n° 17), de M. Mahdi de *La Réfutation de J. Philopon* (n° 22), de Dunlop des *fuṣūl al-madanī* (n° 36). Le même texte dans la même édition (*fuṣūl mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Mahdi in *K. al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*) est recensé deux fois sous les n°s 35 et 46. *Les fuṣūṣ al-ḥikam* (n° 33) dont il existe depuis longtemps de bonnes raisons de croire qu'ils sont d'Avicenne se voient de nouveau et sans explication imputés à Farabi. Puisque l'auteur croit nécessaire de renvoyer la plupart des « citations » à d'approximatives correspondances aristotéliciennes, pourquoi oublier complètement Platon? Pourquoi enfin ne recourir, dans les correspondances avec la littérature arabe de définition, ni à Ǧurǧānī (*K. al-taʿrīfāt*), ni à Ḫuwārīzmī (*K. mafātīḥ al-ʿulūm*), pourtant cités dans l'introduction (p. 20)?

Il serait injuste de conclure sans noter que l'appréciation exacte d'un travail au caractère aussi utilitaire ne pourra s'autoriser que du régulier recours, avec toutes les précautions qu'imposent ces quelques remarques, qu'il y sera fait, à la façon d'un dictionnaire. Quelles que soient les imperfections de cet ouvrage, il peut être utile au chercheur comme à l'étudiant dressé à la méfiance.

Dominique MALLET
(Université de Bordeaux III)

1. Cf. introd. p. 31-32.

BCAI 7 (1991) Āl-Yāsīn (Ǧ.): al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Abū-l-Walīd Ibn Rušd, *Talḫīs Kitāb al-nafs. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Averrois Opera, A XXXI, Epitome De Anima*, edidit Salvador Gomez Nogales. Madrid, 1985. 23 × 16,5 cm, 217 + 33 p.

Dans l'œuvre d'Ibn Rušd sur Aristote, les ouvrages relatifs au *Traité de l'âme* occupent une place éminente, sinon la première dans la postérité médiévale et aussi moderne du philosophe. On connaît les grands remous que provoqua la noétique d'Averroès dans le monde latin et particulièrement à l'Université de Paris à partir des années 1250. C'est l'un de ses travaux relatifs au *Traité de l'âme* « qui nous montrera, affirmait Munk, à son point culminant, ce qu'on peut appeler le *système* d'Ibn Roschd » [1]. Un rapide parcours d'une très bonne bibliographie récente d'Ibn Rušd [2] montre que ce sont les problèmes de psychologie et de noétique qui occupent encore la place de choix dans les recherches contemporaines. Le P. Gomez Nogales avait lui-même consacré plusieurs travaux à la noétique d'Averroès (voir note 2). Il s'était particulièrement intéressé aux problèmes de l'*épitomé* [3] dont il a finalement donné la présente édition, mais dont la traduction espagnole qu'il avait préparée n'a pu voir le jour de son vivant.

L'ouvrage, qui appartient au genre des *épitomés* (*ǧawāmiʿ*), mais auquel G.N. continue de donner le titre arabe de *Talḫīṣ* (commentaire moyen), « parce que c'est ce titre qui est connu de tout le monde depuis l'édition de A.F. al-Ahwānī » (introduction arabe, p. *ḥ*), comporte deux introductions : espagnole (p. 1-33), et arabe plus succincte (p. *z-y** = 4 p.), un lexique substantiel arabe-grec-espagnol (p. 142-211) qui emprunte les termes arabes à l'*épitomé* d'Ibn Rušd, et les termes grecs, le plus souvent, à l'édition Bekker (Berlin 1877) du *Traité de l'âme* d'Aristote, un index des œuvres citées dans l'*épitomé* (p. 213-214), et un index des noms propres (p. 215-216).

De cet *épitomé*, l'édition de G.N. est la troisième. La première, parue avec un ensemble comprenant les *épitomés* de physique (*Physique, Traité du ciel, Génération et corruption, Météorologiques, Traité de l'âme*) et de métaphysique sous le titre *rasā'il Ibn Rušd* à Ḥayḍarabād en 1947 a été faite, selon le groupe d'éditeurs [4], à partir de deux mss et non d'un seul, comme l'affirme G.N. (p. *z*). La seconde, qui s'appuie sur deux mss (Madrid, Bibl. Nat. n° 5 000; Le Caire, Bibl. Sulṭāniyya n° 4196) est celle qu'A.F. al-Ahwānī publia sous le titre inexact de *Talḫīṣ Kitāb al-nafs* (Le Caire 1950) et à laquelle G.N. reproche de corriger mutuellement un ms. par l'autre (introd. esp. p. 15 = p. *ḥ*). G.N. établit le texte à partir de six mss, dont deux (ms. (128) 20 de Téhéran; ms. n° 4 523 de la Chester Beatty Library) semblent inconnus

1. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, (second tirage) Paris 1988, p. 450.

2. Ph.W. Rosemann, " Averroes : A Catalogue of Editions and Scholarly Writings From 1821 onwards ", *Bulletin de Philosophie Médiévale* (édt) S.I.E.P.M, (30), 1988, p. 153-221; tous les numéros qui suivent renvoient aux études, pour la plupart datant des vingt dernières années, relatives à la noétique d'Averroès : n°s 144, 198, 207, 210-213, 225, 226, 232, 266, 286-288, 292, 307, 308, 310, 325, 338, 339°, (° = Nogales) 340°, 343°, 351°, 354-359, 385, 393, 402, 406, 452, 453, 458, 477, 485, 501. 502, 504, 506, 525, 531, 539, 541, 542, 555, 557, 572, 573, 591.

3. S. Gomez Nogales, " Problemas alrededor del ' Compendio sobre el alma ' de Averroes " *Al-Andalus*, 32 (1967), 1-36.

4. Cf. G. Anawati, *Mu'allafāt Ibn Rušd*, Alger 1978, p. 160.

BCAI 7 (1991) Āl-Yāsīn (Ǧ.): al-Fārābī fī ḥudūdihi wa rusūmihi, recensé par D. Mallet
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net