

Notes et remarques complémentaires sur *Farabi et l'École d'Alexandrie*
(Paris, Vrin, 2004),

à propos du compte-rendu publié par David Wirmmer dans le *Philosophisches Jahrbuch*
114/2 (2007), pp. 443-449.

Conçu à l'origine comme une simple réponse à un compte-rendu de mon livre publié fin 2007 en Allemagne, le texte qu'on va lire a peu à peu pris les dimensions d'un article dans lequel les éléments nouveaux et les éclaircissements étaient devenus assez nombreux pour que je juge utile de le publier finalement comme un complément à mon livre. A ce titre, il s'adresse donc d'abord à mes lecteurs et ensuite, à tous ceux que la philosophie arabe intéresse.

L'abondance de ces nouveaux éléments et la nature de ces éclaircissements auraient pu me convaincre de lui donner une forme différente, plus adaptée à un long post-scriptum. Tout bien considéré, il était cependant préférable de lui garder sa forme de réponse. Le compte-rendu lui-même, dont je reproduis de larges extraits, pourrait, en effet, intéresser le lecteur curieux des façons que le Rezensent a cru bon d'adopter non seulement pour parler de mon livre, mais également de l'histoire de la philosophie arabe en général. Sa manière de faire, dont on se demande si elle ne revient pas à réduire tout bonnement l'histoire des idées à une curieuse variante de l'histoire des textes, n'est pas, je le crains, un cas complètement isolé.

Dans la mesure où, sur bien des points que j'aborde, il y avait – je l'admets tout à fait – matière à discussion, j'aurais par ailleurs été heureux que l'irritation ne l'emporte pas sur le sens critique et que les attaques *ad hominem* ne se substituent pas à l'analyse. Puisque, d'autre part, je propose une interprétation globale et cohérente, me semble-t-il, de la pensée de Farabi et de l'entreprise philosophique telle qu'il la conçoit, j'aurais été en droit d'attendre d'un contradicteur aussi décidé qu'il en suggérât ou en esquissât une autre, peut-être plus cohérente et plus vraisemblable et, en tout cas, *aussi globale, c'est-à-dire qui tînt compte d'autant de traités qu'il m'en a fallu étudier dans mon travail.*

Sommaire

I. *J'aurais soutenu que Farabi était un aristotélien malgré lui.* II. *Les motivations qu'on me prête. J'aurais purement et simplement substitué à sa pensée authentique des doctrines néoplatoniciennes dont nous ne sommes même pas assurés qu'elles ont été connues en arabe.* II bis. *J'aurais forgé des éléments de preuve pour soutenir la thèse d'un Farabi néoplatonicien.* III. *L'interprétation controuvée que je fais de l'épistémologie de Farabi aurait pour seul but de le faire passer pour un néoplatonicien.* IV. *La doctrine des trois états de l'universel ne se trouverait pas chez Farabi, mais seulement dans mon interprétation.* V. *Je plaquerais sur Farabi des doctrines dont il n'y a pas trace chez lui, à seule fin de soutenir mes thèses aberrantes.* VI. *Je serais coupable de plagiat.* VI bis. *Je trafiquerais la traduction et le sens des textes pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. L'exemple des intelligibles premiers et seconds.* VI ter. *Ce qu'il en est vraiment des intelligibles premiers et seconds.* VII. *Les hellénistes victimes de mes montages. Le cas de l'analogie de l'être et de sa portée gnoséologique et épistémologique.* VII bis. *Comment W. comprend le problème de l'analogie.* VIII. *Les antécédents de la critique de l'école straussienne d'interprétation. Y a-t-il une pensée politique chez Farabi ?* VIII bis. *Ce que signifie « politique » dans la pensée de Farabi et son interprétation.* IX. *Par ignorance, je m'étends sur la critique de thèses qui ne seraient plus admises depuis longtemps.* X. *Je démarquerais la littérature secondaire. La recherche conçue comme le petit jeu du « qui a dit quoi le premier ? »* X bis. *Je ne mentionnerais pas mes sources.* XI. *Mon interprétation des textes serait entièrement basée sur l'hypothèse de la fondation à Harrân d'une école de philosophie par les derniers néoplatoniciens d'Athènes, hypothèse que « tout le monde » sait aberrante, ce que je semble ignorer sciemment. D'où il ressort que mon interprétation est elle aussi aberrante et trompeuse de bout en bout.*

Psittacisme, démarquage de la littérature secondaire, voire plagiat, présuppositions gratuites, détournements des textes, interprétations controuvées, ignorance de l'évidence, voilà dans le désordre quelques-unes des accusations égrainées dans le compte-rendu de mon livre *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie, Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004, compte-rendu publié par David Wirmer dans *Philosophisches Jahrbuch* 114/2 (2007), pp. 443-449. Etant donné les contresens, volontaires ou non, qui l'ont conduit à ces graves accusations, il m'a semblé utile d'examiner les rares arguments avancés et de faire quelques mises au point sur les tenants et aboutissants de ce qu'il faut bien appeler un libelle.

D'une façon générale, je note que Wirmer n'indique que rarement les références des passages visés par ses attaques. Plus grave, les douze colonnes que comporte son texte ne citent pas *une seule phrase* des passages concernés. Je m'étonne que la rédaction du *Philosophisches Jahrbuch* ne l'ait pas vu. Je m'étonne davantage que la teneur de ce compte-rendu n'ait pas incité la rédaction à me le faire parvenir sans tarder, de façon à me donner l'occasion d'y répondre au moins brièvement, pour en montrer ne serait-ce que la papelardise.

Je ne citerai le début du compte-rendu de Wirmer qu'en un second temps, car il me semble ne prendre tout son sens qu'à la lumière de ce qui vient ensuite, par où je commence donc. Je cite ses propos et les fais suivre de mes remarques.

I. *J'aurais soutenu que Farabi était un aristotélicien malgré lui*

- P. 445, col. gauche: « Als hauptsächliches Gegenbild des Autors entpuppt sich bei näherem Hinsehen jedoch G. Endress mit seiner wirkmächtig vorgetragenen Einschätzung, bei Alfarabi würde das klassische neuplatonische Modell vom göttlichen Platon und Aristoteles als logisch-wissenschaftlichem Heranführer, wie es sich eben bei Alkindi noch findet, umgekehrt. Vallat dagegen beschreibt Alfarabis Vorgehen als Neuplatonismus, der aus Mangel an platonischen Quellen mit aristotelischen Mitteln verfährt oder, wie er es pointiert ausdrückt, als "Platonismus ohne Platon" (157) »

— Savoir comment W. a pu comprendre que « Platonismus ohne Platon » équivaudrait à dire (« oder ») que Farabi, « à défaut de sources platoniciennes », « verfährt mit aristotelischen Mitteln » est une énigme. Dans la phrase où la formule « un platonisme sans Platon » apparaît, p. 157, cette formule résume et s'applique à ce qui la précède à la même page, à savoir le « moment politique de la philosophie » : tout ce qui concerne la création d'une religion civique proprement philosophique. En revanche, dans le « résumé » de W., la formule s'applique très probablement à ce qu'il a compris d'une phrase qui se trouve à la page suivante, p. 158, §1, l. 7-10 : « une information que Farabi supplée tant bien que mal avec le matériel qui lui était accessible » – une remarque qui concerne en réalité des détails insignifiants, relatifs à ce que Farabi croyait savoir de la psychologie ou de la complexion respective de Platon et Aristote : Aristote avait plus de vitalité que Platon, raison pour laquelle Aristote est le fondateur de la pensée spéculative (sic) ; Platon avait moins de vitalité qu'Aristote, raison pour laquelle Platon est le fondateur de la pensée politique (sic).

Ainsi, laisser accroire qu'en parlant de « platonisme sans Platon » j'aurais voulu dire, d'une façon générale, que Farabi, « à défaut de sources platoniciennes, procède

par des voies aristotéliennes », ressemble à s'y méprendre à une astuce visant à me prêter une thèse grotesque. En tout état de cause, rien ne suggère dans le reste du compte-rendu qu'il s'agirait en l'espèce d'une simple erreur de lecture.

Quant aux éléments doctrinaux aristotéliens que Farabi utilise pour interpréter ce qu'il connaît de Platon et essayer de mettre celui-ci en accord avec Aristote, on se reportera p. 175-176 du livre.

II. *Les motivations qu'on me prête. J'aurais purement et simplement substitué à sa pensée authentique des doctrines néoplatoniciennes dont nous ne sommes même pas assurés qu'elles ont été connues en arabe.*

- A la suite de la phrase précédente: « Einer der zentralen Punkte, an dem Endress Alfarabis Wende zu Aristoteles festgemacht hatte, war nun das Ablegen der platonischen Anamnesislehre, die Alkindi sich zu eigen gemacht hatte, Alfarabi aber als bloße Metapher für die aristotelische Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* deutet. Gegen diese Auffassung nun ist sozusagen die gesamte Argumentation Vallats aufgestellt... Aus seiner Sicht [d.h. Wirmer] hat der Autor an mancher Stelle Alfarabis Schriften nach Belegen für neuplatonische Theorieelemente durchkämmt und deren Systematik dann aus den Werken antiker Autoren substituiert oder bereits vorausgesetzt. »

— Tout d'abord, cette formulation sous-entend que je n'ai écrit ce livre que pour le plaisir de contredire Gerhard Endreß. La supposition est purement malveillante. D'autre part, ce que je conteste dans l'interprétation de G. Endreß, à qui je dois tant personnellement, ce n'est pas du tout, comme W. le suggère dans tout le passage, que Farabi ferait de Platon un philosophe supérieur à Aristote. De cela, on s'assurera en lisant par exemple p. 43, n. 7, p. 66, p. 78, où je note que la *Philosophie de Platon* n'est qu'un prologue à la *Philosophie d'Aristote* ; p. 155-156, p. 196 sq. : « Une notation critique de Thémistius à propos d'Archytas de Tarente ? » ; p. 263, n. 2, etc. Ce que je conteste, c'est que Farabi ait tendance, comme l'écrit G. Endreß, « à déclasser Platon au rang de petit précurseur vis-à-vis du rationalisme absolu et intégral d'Aristote (« L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître », *Medioevo* 23 (1997), p. 1-42 ; p. 31 pour la citation) ». Je ne le crois pas, pour la raison que l'entreprise philosophique telle que la conçoit Farabi serait incompréhensible si Platon n'était à ses yeux qu'un petit précurseur d'Aristote. Cette entreprise est, par exemple, résumée p. 155-156 :

« “La philosophie dont telle est la caractéristique s'est acheminée jusqu'à nous depuis les Grecs, issue qu'elle était des seuls Platon et Aristote. Or, ni l'un ni l'autre ne nous a fait don de la philosophie sans nous faire don en même temps des méthodes qui y conduisent et des méthodes à employer pour la faire naître quand elle se serait détériorée et aurait périclité” [citation de *L'accession à la félicité*, *K. taḥṣīl al-sa'āda*, p. 196, 3-6, éd. Al Yasin]. Les méthodes ou «voies» dont il est question dans cette phrase sont celles qui font l'objet de tout l'exposé de *L'accession à la félicité*. Il s'agit, d'une part, des moyens heuristiques à mettre en œuvre dans la théorie des principes de connaissance et d'existence des divers genres d'étants, jusqu'au sommet que constitue l'accession à la *theōria* divine ; d'autre part, des arts discursifs, mimétiques et politiques qui doivent être employés par le philosophe de “retour” [cf. *ibid.*,

§50, p. 171] dans la cité afin de rendre la connaissance philosophique accessible au grand nombre et d’«amener *les vertus théorétiques* à l’existence dans les nations et les cités” [*ibid.*, §44, p. 165, je souligne]. On reconnaîtra sans peine les deux moments du Mythe de la Caverne. Au moins par sa structure, ce projet est comme on le voit d’inspiration platonicienne. Plus précisément, s’il est bien platonicien dans son fond, il veut faire de la philosophie respectivement de ses deux fondateurs une pédagogie en deux temps : l’un proprement spéculatif, l’autre politique. Pour ce qui est de la philosophie spéculative, *Farabi donne sans conteste la précellence à la science aristotélicienne...* » [je souligne].

Qu’on veuille bien me pardonner cette trop longue citation.

La suite de ce que j’écris est un premier aperçu sur l’interprétation, selon moi néoplatonicienne, que Farabi donne de l’épistémologie aristotélicienne. J’écris en outre, p. 188 : « Comparé à l’attitude des Alexandrins et de Simplicius à l’égard d’Aristote, ce texte marque en effet une étape supplémentaire dans l’imbrication des philosophies de Platon et Aristote, au point que la thèse de la concordance s’y apparente à une mise en scène platonicienne du texte aristotélicien ». Le texte auquel je fais référence dans cette phrase est tiré des *Didascalica in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* où Farabi assimile les étapes du cursus d’études aristotéliciennes aux différentes étapes du mythe platonicien de la Caverne, en particulier en divisant l’*Organon* en deux moments correspondant respectivement à la sortie hors de la Caverne et au retour dans celle-ci. Cette assimilation est un pas de plus dans la lecture concordataire de Platon et Aristote telle qu’on la trouve esquissée en particulier chez un Elias d’Alexandrie (voir aussi, pour Simplicius, p. 137), dans sa division de l’*Organon* en deux parties, l’une qui mène à la méthode (les *Seconds analytiques*), et l’autre, qui est l’imitation de la méthode. En se référant de cette façon à l’allégorie de la Caverne, il se pourrait que Farabi fasse écho à une étape du développement de l’enseignement alexandrin qui nous est inconnue. Ce possible prolongement de la philosophie alexandrine, qui, tout bien pesé, me semble le bien propre de Farabi, fait l’objet de la troisième partie de mon livre, « L’*Organon* mimétique », dont W. n’a rien trouvé à dire.

Puisque, d’autre part, W. entreprend manifestement de défendre l’interprétation de G. Endreß contre mes analyses de l’épistémologie de Farabi – dont les conclusions ne vont pas, en effet, dans le sens d’un aristotélisme très orthodoxe – la moindre des choses eût été de signaler que G. Endreß a jugé utile de renvoyer aux dites analyses qu’il qualifie de « una penetrante discussione di tutta questa problematica » (« La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell’Islam medievale », dans *Storia della filosofia nell’Islam*, a cura di Cristina D’Ancona, G. Einaudi, Torino, 2005, vol. 1, p. xxiii-lix, p. xxxv, n. 12 pour la citation). Même si G. Endreß et moi-même ne tombons finalement pas d’accord, je note tout de même qu’il a l’amabilité de reconnaître certains mérites à mes analyses là même où W. ne voit que « Wunschdenken » (p. 448, col. gauche), en traduction : je prends mes désirs pour des réalités. Si j’étais mal informé, je dirais ne pas voir ce qui peut motiver *a priori* ce genre de gracieusetés. Toujours est-il que cela est très révélateur de l’état d’esprit dans lequel a été rédigé ce compte-rendu.

Sur la question de l’épistémologie, voir mon article: « Du possible au nécessaire. La connaissance de l’universel chez Farabi », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* XIX (2008).

II bis. *J'aurais forgé des éléments de preuve pour soutenir la thèse d'un Farabi néoplatonicien.*

Pour ce qui est à présent de « ...deren Systematik dann aus den Werken antiker Autoren substituiert oder bereits vorausgesetzt », voici comment W. entreprend de le démontrer : « Symptomatisch dafür ist, daß Vallat Alfarabi die Kenntnis einer großen Anzahl antiker Schriften zuschreibt, deren arabische Überlieferung unzureichend oder gar nicht belegt ist ». Et W. cite en note les traités que voici et que je numérote pour m'y référer ci-dessous: (i) Simplicius, *Kommentar zum Handbuch Epiktets* (58, 249); (ii) id., *Kommentar zu den Kategorien* (42, 357); (iii) id., *Kommentar zur Physik* (48, 68); (iv) Porphyrius(?), *Kommentar zum Parmenides* (68ff); (v) Ammonius, *Kommentar zu den Kategorien* (348); (vi) Olympiodor, *Prolegomena* (77, Anm. 3); (vii) unbekannt Version der pseudo-aristotelischen *Theologie* (82).

Tout d'abord, nulle part je ne dis qu'il a nécessairement dû exister une version arabe complète des six premiers traités cités. W. a pourtant tout l'air de suggérer que c'est ce que j'ai voulu dire, ce qui était sans doute requis pour conclure plus commodément à mon manque de rigueur. De plus, cette façon de présenter les choses laisse clairement entendre que mes suppositions sont gratuites et ne reposent sur rien, ou presque rien. Nous allons voir ce qu'il en est. Pour ce qui est de la remarque que l'existence de traductions n'est pas « prouvée », il faut dire plusieurs choses. Premièrement, W. devra expliquer comment ce genre de questions peut être tranché si on se contente comme lui de répéter l'opinion commune sans aller voir dans les textes ; et si on se contente en même temps, comme lui également, d'une enquête très superficielle dans la littérature secondaire. Au surplus, une doctrine peut-être connue dans un certain milieu sans que le texte où elle était formulée à l'origine le soit lui-même. De ce fait, on trouvera quelques illustrations par exemple dans l'introduction de K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate : Al-'Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988. On pourrait évoquer aussi les études de Joseph van Ess sur le scepticisme dans la pensée arabe.

Enfin (surtout !), que l'existence d'une traduction ne soit pas prouvée n'empêche nullement de faire l'hypothèse que cette traduction a existé et cela, qu'on le fasse en tant qu'historien de la philosophie ou des textes. Si W. déplore qu'on se permette ce genre de choses, il y a vraiment beaucoup à déplorer. Pour ne prendre qu'un exemple parmi cent autres possibles, quand E. Neubauer (Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, Série C, Fac-similé, 61, 1998, p. v, cité dans mon livre p. 21, n. 2) note à propos du *Grand livre sur la musique* de Farabi: « Among his Greek sources were, apart from Aristotelian and Platonic writings, the books on music by Euclid, Aristoxenos, Nikomachos, Ptolemy, and Aristide Quintilianus », il est clair pour n'importe qui est de bonne foi que l'Auteur fait l'hypothèse que ces ouvrages étaient connus de Farabi, soit directement, en traduction arabe, soit indirectement, d'une manière que l'Auteur ne prétend pas expliquer et qui reste à préciser. Personne, ce me semble, n'ira imaginer que Neubauer affirme que ces traductions ont toutes existé, même si nous avons de sérieuses raisons de penser que tel fut le cas, mais simplement que le *Grand livre de la musique* atteste que Farabi avait une connaissance de leur contenu. Qu'on veuille bien pardonner ce rappel de règles très élémentaires de lecture.

De ces remarques très générales, je passe maintenant à la liste dressée par W. pour démontrer, pense-t-il, mon manque de méthode :

(i) : je ne suis pas le premier à faire l'hypothèse de sa connaissance par les Arabes.

Th.-A. Druart («Philosophical Consolation in Christianity and Islam : Boethius and al-Kindi », *Topoi* 19 (2000), p. 25-34, en part. p. 30-32) évoque un parallèle entre Kindi (*L'art de chasser la tristesse*) et Epictète qui, selon I. Hadot (Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* (chapitres I à XXIX), éd. et trad., Paris, C.U.F, 2001, p. xliv), aurait plus de chances d'être un parallèle entre Kindi et le commentaire de Simplicius. I. Hadot reconnaît dans le traité de Kindi des échos des livres 1, 2 et 7 du commentaire de Simplicius.

Bien entendu, je me réfère à ces deux Auteurs dans mon livre. Et j'ajoute quelques éléments en faveur de cette hypothèse, éléments dont W. ne dit rien.

(ii) : le traité est mentionné et par Al-Nadîm (*Fihrist*, pp. 248 et 268 éd. Flügel ; trad. angl., p. 598, 640 Dodge) ; et par Ibn al-Qiftî (35, 5 Müller-Lippert). F.E. Peters reprend d'eux cette information dans *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leyden, E. J. Brill, 1968, p. 7. Pourquoi W. ne le signale-t-il pas ?

Je rappelle tout d'abord que Al-Nadîm tenait la plus grande part de ses informations sur la philosophie de Yaḥyā b. 'Adī, le disciple de Farabi.

La première mention par Al-Nadîm (p. 248) comporte justement une remarque due à Yaḥyā b. 'Adī, reprise plus tard par Ibn al-Qiftî : parmi les commentaires sur les *Catégories*, note Yaḥyā, il y en a un qui est attribué à Jamblique, attribution douteuse selon lui, car on peut lire dans les intertitres « Alexandre [d'Aphrodise] a dit :... ». De cette remarque de Yaḥyā, il ressort, me semble-t-il, que c'est toujours du commentaire de Simplicius qu'il est question et que ce commentaire avait peut-être été (inexactement) divisé en groupes de citations par auteur et peut-être par thème. Quoi qu'il en soit, Yaḥyā le connaissait.

Voir aussi les notes de F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, New York, Oxford University Press, 1981, en part. p. 228-231 ; et l'introduction, où il est question de « a degree of familiarity with the commentary of Simplicius » (p. ci), connu aussi de Ibn Suwâr. Il est curieux que W. renvoie plus loin (p. 446, n. 6) au livre de Zimmermann et oublie de le citer quand celui-ci va dans le sens de mes hypothèses.

Abū Sahl al-Masīḥī (v. G. Graf, *GCAL*, II, p. 257), le maître d'Avicenne, mentionne également Simplicius parmi les auteurs de commentaires sur les *Catégories* connus de lui (voir D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, Brill, 1988, p. 149-150).

Mais il y aussi des attestations directes, bien connues :

L'*In Cat.* de Simplicius apparaît dans les scholies conservées de la traduction arabe des *Catégories*. Le scholiaste, Ibn Suwâr, le cite longuement au moins une fois (*In Cat.*, 48, 11-49, 9 Kalbfleisch) ; le texte est édité par Kh. Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 376/7 ; cf. Gerhard Endress, *The works of Yaḥyā b. 'Adī*, Wiesbaden, 1977, p. 49). Ibn Suwâr se sert en réalité de l'*In Cat.* d'un bout à l'autre de ses notes telles qu'elles nous sont parvenues et telles qu'elles ont été éditées. Se peut-il que la citation qu'en fait Ibn Suwâr n'ait pas été extraite d'une traduction au moins partielle du commentaire de Simplicius ?

Au vu des remarques de G. Endreß (*op. cit.*, p. 68-69 et p. 91-92, §29, 30, 31, 32 : b, c), il y a fort à parier que l'*In Cat.* a eu sur Yahyā' b. 'Adī une influence importante, notamment pour ce qui est de la doctrine des trois états de l'universel (cf. Kh. Georr, *op. cit.*, p. 378, 5).

De plus, comme l'on sait, le philosophe 'Âmirî (ob. 991) en fait trois courtes citations auxquelles on peut certainement ajouter celle qu'il fait de Jamblique.

Ainsi, pour dire quelque chose de pertinent sur le sujet, il ne suffisait pas de répéter les conclusions de H. Gätje (« Simplicios in der arabischen Überlieferung », *Der Islam*, 59 (1982), p. 6-31) qui connaît certes l'existence de la plupart des textes que je viens de mentionner, mais semble très curieusement les juger sans importance pour le sujet de son article.

Bien entendu, aucun des parallèles *ad sensum* que je propose de considérer (par ex., p. 357-358 : Simplicius *In Cat.*, p. 60, 6-10 ; p. 62, 15-17 – Farabi, *Epitomé du De interpretatione*, p. 95 Danechpajouh) n'a retenu l'attention du « Rezensent ».

Pour le commentaire d'Ibn al-Tayyib sur les *Catégories*, on peut maintenant se reporter à Cleophea Ferrari, *Der Kategrienkommentar von Abu l-Farraj 'Abdallah Ibn at-Tayyib. Text und Untersuchungen*, Leiden, u.a., 2006. Pour autant que je sache, Olympidore est le seul commentateur grec qui soit nommé.

- (iii) : Pourquoi W. ne cite-t-il pas la conclusion du développement (p. 67-68) ? : « Néanmoins, de là à dire que Farabi avait de ces fragments [de Parménide transmis par Simplicius, *In Phys.*] une connaissance directe, il y a un pas que nous nous garderons pour l'instant de franchir, même si nous avons vu plus haut qu'il connaissait certainement *quelque chose* de ce commentaire » - (je souligne).

Si Farabi n'a rien connu de ce commentaire de Simplicius, W. aurait sans doute pu proposer une meilleure explication (qui existe peut-être), d'une part, du fait qu'il cite Parménide comme une autorité, en l'exonérant des critiques d'Aristote (*Phys.*, I-III ; *Mét.*, A, 5, 986b 28 ; B, 4, 1001a 27-1001b 1), un peu à la manière de Plotin dans *Enn.*, V, 9, 5, 29-30 (à propos de « Penser et être, c'est la même chose », DK, 28, B3), connu partiellement en arabe ; d'autre part, une meilleure explication de la manière dont Farabi interprète la formule « l'Être est un », interprétation proprement néoplatonicienne qui évoque des fragments de Parménide transmis uniquement par Simplicius (voir p. 66-68 du livre).

Comment s'explique, d'autre part, la mention des « doctrines exotériques » de Parménide dans la *Cité vertueuse* (p. 320, 5-11, éd. Walzer), si Farabi n'a rien connu de ce qu'il qualifie ainsi ? Je rappelle qu'est exotérique, selon lui, un enseignement qui transmet un savoir vrai par des moyens autres que démonstratifs (p. 66, n. 6 de mon livre : un des deux exemples cités par Farabi est Pythagore, c'est-à-dire les *Vers d'or*) ; or, cette définition s'applique notamment à la poésie, c'est-à-dire, ici, au poème de Parménide. Les « doctrines exotériques » sont donc certainement une allusion au *Poème*. Comment cette allusion s'explique-t-elle ?

Sur le rôle de la poésie chez Farabi, voir mon chapitre IX.

Un compte-rendu critique aurait peut-être fait remarquer à cet endroit qu'il est à souhaiter que soit édité et étudié un jour le commentaire sur la *Physique* (livre VIII) conservé en latin ; cf. L. Thorndike, P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin*, London 1963. Il est possible qu'il s'agisse du traité perdu en arabe, intitulé *Kitāb al-mawğūdāt al-mutağayyira al-mawğūd* (plus probablement *al-mawğūdāt al-mutağayyira al-wuğūd*, « les étants à l'être changeant »), dont on sait, grâce à Ibn Bāğğa (v. p. 49, note 1 et 174, note 3 de mon livre), qu'il contenait une

réfutation de la thèse de Philopon sur l'antériorité chronologique de la puissance sur le mouvement ; cf. G. Endreß, *The works of Yaḥyā' b. 'Adī*, p. 89, §21.

Comme l'influence de l'*In De caelo* de Simplicius me semble sensible notamment dans le traité (conservé) de Farabi contre Philopon (v. mon livre p. 39, n. 5 et 174-175 sur le *skopos* du *De caelo*), il est possible qu'il en aille de même dans ce commentaire conservé en latin. Mais peut-être un dossier « anti-Philopon » avait-il été constitué, comprenant des *excerpta* de l'*In De caelo*.

D'autres passages de l'*In Phys.* de Simplicius ont été repérés dans les sources arabes, par exemple ses développements sur la clepsydre.

On notera en outre que M. Mahdi, qui a traduit le *Contre Philopon* de Farabi (« Alfarabi against Philoponus », *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 26, No. 4. (Oct., 1967), pp. 233-260), ne renvoie pas moins d'une trentaine de fois à l'*In De Caelo* et une dizaine de fois à l'*In Phys.* dans ses notes. Il ne s'agit pas forcément de citations ni même de parallèles *stricto sensu*, mais W. aurait été tout de même bien inspiré d'y aller voir.

Je note, pour mémoire, qu'on trouve un autre rapprochement, cette fois entre Kindi et Simplicius (*In Phys.*), dans J. Jolivet, « Al-Kindi, Vues sur le temps », *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993), pp. 55-75. Sur la base de cet unique rapprochement, l'Auteur ne veut pas conclure à l'existence de cette traduction, mais reconnaît que Kindi, en interprétant *Phys.*, IV, 11, se situe « dans une tradition néoplatonicienne instaurée par Jamblique et qui passe par Proclus, Damascius, Simplicius » et qui a, bien entendu, été transmise principalement grâce à Simplicius (comme les fragments de Parménide). En outre, si J. Jolivet a raison de voir dans la conception dynamique du « maintenant » comme flux une notion propre à la tradition en question, et puisque, de fait, celle-ci n'a laissé que peu de traces dans l'*In Phys.* de Philopon (assez bien connu en arabe), alors j'ajoute que l'influence de Simplicius est notable également dans les scholies de la version arabe de la *Physique*. J'y reviendrai ailleurs.

- (iv) : Pourquoi W. ne cite-t-il pas la conclusion du développement (p. 73) ? : « le appert du parallèle textuel relevé plus haut que l'idée connexe, due à Porphyre, d'une transcendance de l'Être pur à l'égard de toute *ennoia s'est transmise d'une façon ou d'une autre* à la philosophie arabe » - je souligne. Est-ce à dire qu'il y a eu selon moi une traduction arabe de ce texte ?

- (v) : La mention de l'*In Cat.* d'Ammonius dans le *Fihrist* (248, éd. Flügel ; trad. angl., p. 598 Dodge) et celle dans Ibn al-Qifṭī (35, 5 Müller-Lippert) sont omises par W., qui ne renvoie pas non plus aux travaux d'Henri Hugonnard-Roche (voir le recueil *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Paris, Vrin, 2004) sur la transmission aux Syriaques des commentaires alexandrins (pour l'*In Cat.*, voir p. 294-295, et p. 13) ; ni à F.W. Zimmermann, *op. cit.*, p. xxiv et note 8 ; ni à Gerhard Endreß, *The Works of Yahya b. 'Adī*, *op. cit.*, *passim*. Je serais donc le seul à supposer sa connaissance par les Arabes.

L'*In Cat.* d'Ammonius est cité au moins deux fois brièvement dans les gloses susmentionnées d'Ibn Suwâr.

W. aurait dû se demander d'où vient, en dernière analyse, la classification farabienne des homonymes (voir tableaux, p. 377 et 378 de mon livre).

Dans les *Fuṣūl muntaza'a* §60, p. 68, 3-6, l'exemple de la confection des harnais (bridle-making) pourrait venir d'Ammonius, *In Cat.*, 35, 20-25 Busse ou d'un de ses élèves, plus certainement que d'Aristote, *Ethique à Nicomaque* I, 1, 1094b. 10-15.

- (vi) : W. renvoie à la p. 77, n. 3 où je note que les *Prolégomènes* d'Olympiodore sont « très sûrement » la source d'un passage *De la rhétorique* de Farabi. Parler de « source » ou de « traduction » revient-il au même selon lui ? Si oui, alors ses reproches s'appliquent aussi, entre autres cas, à l'article de D. Gutas (« Paul the Persian on the Classification of the Parts of the Aristotle's Philosophy : A Milestone between Alexandria and Bagdad », *Der Islam*, p. 231-267) que je cite p. 196 et dans lequel l'Auteur dit tenir pour « évident » qu'une notation de Farabi *dérive* d'autres *Prolégomènes* que ceux d'Olympiodore. Or, que D. Gutas s'exprime ainsi n'a pas empêché W. de citer cet article en bonne part, p. 446, n. 9 de son compte-rendu. A toutes fins utiles, j'ajoute que même « très sûrement » reste en français une nuance de « peut-être ». Enfin, ne convenait-il pas de dire que cette remarque au sujet d'Olympiodore n'est rien d'autre qu'une incidente qui n'amène aucune hypothèse sur l'existence du traité en arabe ?

D'autre part, les *Prolégomènes* d'Olympiodore, joints à ceux de David (Illînûs ; voir Ibn Abī Uṣaybi'a, I, 323, Müller, s.v. Ibn Suwâr), ont probablement servi à Ibn al-Ṭayyib dans son commentaire aux *Catégories* ; cf. F. Rosenthal, « A Commentator of Aristotle », dans *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, Cassirer, 1972, p. 337-349, en part. p. 344 (= rééd., Variorum, CS 322, 1990). Toujours est-il qu'Ibn al-Ṭayyib nomme Olympiodore dans un contexte qui renvoie aux *Prolégomènes*.

- (vii) La conclusion, prudente, à laquelle j'arrive, est la suivante (p. 76) : « Étant donné les différences non négligeables qu'on relève, d'un côté, entre notre recension de la *Théologie* et celle de Farabi, de l'autre, entre les *Eléments* et le *De Causis* tels qu'il les cite et ce que nous en connaissons, il nous semble possible, à défaut des éléments permettant de l'affirmer sans réserves, d'avancer l'hypothèse [je souligne] que le matériel utilisé dans la *Concordance [de vue de Platon et Aristote]* et le *Spicilege [sc. Fuṣūl muntaza'a]* peut avoir fait partie d'une même compilation de textes comprenant les notions propres à un commentaire sur le *Parménide*... S'il en est ainsi, on peut avec S. Pinès estimer qu'il y a « lieu de prendre tout à fait au sérieux » le sous-titre de ce pseudépigraphe qui en fait un « commentaire de Porphyre de Tyr », à la condition, toutefois, de l'appliquer à cette autre recension dont Farabi atteste l'existence. Nous ajouterons qu'on doit prendre également au sérieux le titre lui-même : « Théologie, ou discours sur la souveraineté divine ». En effet, l'hypothèse [je souligne] qui se dégage de tout ce que nous venons de dire est que l'œuvre qui a donné son nom à l'*Uṭūlūgiyā* en question est le traité dans lequel les Néoplatoniciens trouvaient la *théologie* de Platon, c'est-à-dire le *Parménide* ». Je rappelle en outre que la *Théologie* se présente expressément comme un complément à la *Métaphysique* d'Aristote, ce qui permet de juger de la cohérence de mes hypothèses.

Même s'il reste impossible de décider de façon certaine s'il s'agit des *Eléments de théologie* ou de la *Théologie platonicienne* (cf. G. Endress, *Proclus Arabus*, Beirut, 1973, p. 52), on notera pour mémoire qu'al-Nadīm (p. 252) mentionne, de Proclus, un traité intitulé : *Kitāb al-ṭālūgiyā wa-hiya l-rubūbiyya*, « Livre de la Théologie, c'est-à-dire la Souveraineté divine ». Dans ce cas, ce n'est pas la paraphrase des *Ennéades* de Plotin qui est ainsi désignée, mais bien une *théologie* néoplatonicienne attribuée à Proclus – ce qui tend à prouver que des éléments doctrinaux tirés, en dernière

instance, du *Parménide* de Platon, ont bien circulé en arabe sous un titre identique à celui du *Plotinus arabus*. Il me semble qu'il y a là au moins un indice de plus que la *Théologie* d'Aristote (paraphrase des Ennéades IV-VI) et le Proclus arabe (au moins une partie) ont pu faire partie à un certain moment d'un même corpus textuel. D'autre part, je rappelle que J. Jolivet (« Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindī et la "Théologie platonicienne" », *Studia Islamica* 49 (1979), p. 55-75) a montré qu'en plus de l'*Institutio Theologica*, Kindi avait connaissance de la *Théologie platonicienne*.

Cela étant, W. semble avoir beaucoup plus de certitudes sur la *Théologie* que n'en partagent nombre de spécialistes et cela, alors même que n'existe d'édition critique ni du texte ni de la plupart de ses témoins. Là encore, il eût été utile d'examiner les raisons qui me font penser que la *Théologie* à laquelle renvoie Farabi contenait un corpus textuel différent de celui qui nous est connu, sans laisser accroire qu'il s'agit de pures spéculations à partir desquelles j'entreprendrais néanmoins de reconstruire sa pensée.

En définitive, qu'est-ce que tout cela montre, sinon que W. s'amuse à jeter un doute général sur le sérieux de mon travail en omettant *symptomatisch* de mentionner tout ce qui plaide en faveur des hypothèses que j'avance, comme si je me contentais d'affirmer sans argumenter ? Sans même parler de la négligence dont il fait preuve, comment qualifier une telle attitude chez quelqu'un qui pourtant prétend écrire un « compte-rendu » ? S'il avait eu à se prononcer sur la remarque suivante de G. Endress : Farabi « est en possession de toute la tradition de l'école alexandrine » (« L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître », *Medioevo* 23, 1997, p. 1-42, p. 1 pour la citation), ou sur celle-ci : « Das gesamte Organon, Physik und Metaphysik des Aristoteles nebst allen erreichbaren Kommentatoren des Peripatos und der alexandrinischen Neuplatoniker wurden nun ins Arabische übertragen. » (*Grundriss der arabischen Philologie*, vol. 3: *Supplement*, W. Fischer ed., Wiesbaden, Dr. L. Reichert Verlag, 1992, p. 31), aurait-il procédé avec autant de désinvolture et de malice ?

III. *L'interprétation controuvée que je fais de l'épistémologie de Farabi aurait pour seul but de le faire passer pour un néoplatonicien.*

Je reprends maintenant son texte là où je l'ai laissé.

Il continue ainsi, p. 445, col. gauche: « Liegt nämlich, nach Ausschaltung der beschriebenen Vorurteile, Alfarabis neuplatonische Position in der Metaphysik klar zutage, dann bedarf es nur einer an der skalären Ontologie orientierten Theorie hierarchisch organisierter Erkenntnisniveaus, die eine Wiedererinnerung reiner Formen vollziehen, um Alfarabis philosophisches Projekt insgesamt als neuplatonischen Entwurf beschreiben zu können »

— C'est en vain que l'on chercherait dans tout mon livre une allusion à une anamnèse de « formes pures » attribuée à Farabi, car celui-ci n'en parle nulle part et n'en a pas même l'idée. Quant à savoir si cette idée inexistante suffirait « um Alfarabis philosophisches Projekt insgesamt als neuplatonischen Entwurf beschreiben zu können », j'avoue ma perplexité.

Voici ce que j'ai en réalité cherché à montrer : (i) que, dans la théorie farabienne de la connaissance, le procès aristotélien d'abstraction/induction est interprété comme une réminiscence des *prémises premières*, opérée dans l'esprit du disciple par le

maître de philosophie (210-211, 213, 214-216) ; (ii) que « de façon très significative, Farabi reformule *Seconds Analytiques*, I, 10, 76b 24-25 en s'aidant du vocabulaire stoïcien, comme si la référence qu'il avait eue en tête venait d'un exposé doxographique mêlant le texte d'Aristote à la distinction stoïcienne entre logos proféré et intérieur » (p. 218) ; (iii) que la *doctrine* de la « faculté de préconception » (*bâdi' al-ra'y*) est, semble-t-il, d'origine stoïcienne (p. 218-220) ; (iv) que les « prémisses premières » (aristotélisme) dont il faut se ressouvenir (platonisme) sont identifiées aux *physikai ennoiai* ou *koinoi ennoiai* du stoïcisme, parfois décrites comme innées, ce qui semble expliquer pourquoi Farabi dit des « connaissances premières » qu'elles sont innées, en une synthèse des sources qui est proprement néoplatonicienne ; (v) que les *koinoi ennoiai* sont le point de départ d'une remontée vers les Formes séparées, remontée que Plotin (et non Farabi !) assimile à une anamnèse (p. 224 *sq.*: « L'intégration de l'empirisme stoïcien dans la doctrine néoplatonicienne et chez Plotin en particulier ») ; (vi) que ce qui est anamnèse pour Plotin est pour Farabi (*Régime politique*, p. 50 *sq.* et *De intellectu*, p. 29, 7-30, 2) une intellection, par le biais des sensibles, des « semblances » (*ašbāh*) de ces formes indivises sises dans l'Intellect agent, « semblances » que Celui-ci « donne » éternellement à la matière pour l'informer ; (vii) que l'intellection culmine selon Farabi en un saut supra-rationnel de saisie de l'Essence divine, comparable, *pour le sens*, à la *prosbolè* plotinienne (cf. *hağama 'alā*, se projeter sur). En résumé, j'entendais montrer que l'abstraction/réminiscence aristotélico-platonicienne communique avec l'idée d'une intellection des empreintes (*ašbāh = typoi* ?) des Formes séparées et débouche *ultimement* sur une aperception immédiate du Premier Principe.

W. n'a apparemment pas compris le mouvement en deux temps du procès cognitif, (i) abstraction/réminiscence (*in re* →) – (ii) intellection indirecte (→ *post rem*), puis directe, des Formes sises dans l'Intellect agent (*ante rem*).

Ce défaut de compréhension lui fait écrire plus bas (p. 448, col. droite-col. gauche) : « Die detailreichen und sorgfältig gearbeiteten Ausführungen haben einen entscheidenden Mangel: Sie zeigen nur ein Gesicht Alfarabis und gehen auf seine Erkenntnistheorie im engeren Sinne, wie sie sich nicht nur im *Musterstaat*, sondern auch im Traktat *De intellectu* findet, nicht ein. Hier hat aber M. Geoffroy gezeigt, daß Alfarabi in *De intellectu* – obgleich auf neuplatonischen Umwegen – „eines der Grundprinzipien der Philosophie des Aristoteles, den Empirismus der Erkenntnis“ „in den Horizont der arabischen Philosophie zurückgeführt“ hat. »

— L'article de M. Geoffroy auquel renvoie W. ne me semble pas contredire ce que j'ai moi-même écrit de l'origine sensible de la connaissance chez Farabi ou du passage obligé que constitue la connaissance des sensibles dans sa gnoséologie. De plus, la formule « empirisme de la connaissance », dans l'article de Marc Geoffroy, vise à bien marquer le contraste qui existe de ce point de vue entre Farabi et Kindi. Or, je ne crois pas non plus avoir particulièrement tiré Farabi du côté de Kindi, quoi qu'en ait compris W. M'opposer les conclusions de l'étude de Marc Geoffroy est donc un non-sens. D'autre part, de « l'empirisme » que W. semble priser (aucune tradition intellectuelle ou scientifique n'est purement empiriste) ou des sept points que j'ai essayé de mettre en évidence, quelle est l'interprétation réductrice ? Pour être fondé à me reprocher d'avoir été réducteur, encore faudrait-il ne l'être pas tant et plus. En outre, dans le *De intellectu* (et ailleurs), si la doctrine de l'abstraction/induction (plutôt que l'empirisme) est adoptée par Farabi, n'était-il pas au moins aussi pertinent de remarquer que l'objet qu'abstrait l'intellect humain n'est pas ou pas seulement une représentation au sens aristotélicien, mais, comme je l'ai dit, un ensemble de

semblances des formes comprises dans l'Intellect agent ? Si tel est le cas, alors se contenter, comme W., de parler d'empirisme est non seulement réducteur, mais tout à fait trompeur. En conséquence, à supposer même que je ne montre qu'un seul aspect de la doctrine de Farabi ou un seul « visage » de celui-ci, mais que je le montre néanmoins, la question que W. aurait dû se poser était de savoir comment abstraction/induction et connaissance des universaux *ante rem* peuvent communiquer au sein d'une même théorie de la connaissance. C'est de cela que j'entendais parler. Mais de ce problème, car c'est un problème, il ne semble pas soupçonner l'existence.

IV. *La doctrine des trois états de l'universel ne se trouverait pas chez Farabi, mais seulement dans mon interprétation.*

W. continue ainsi (p. 448, col. de gauche) : « Bedenkenswert ist weiterhin die durchaus richtige Beobachtung von E. Booth, daß bei Alfarabi die verstreuten Hinweise auf einen dreifachen Status der Universalien einem handfesten Hylemorphismus gegenüberstehen »

— Je pense qu'il aurait été fort instructif pour le lecteur de lire comment l'hylémorphisme peut bien le disputer à la doctrine des trois états de l'universel dans la pensée de Farabi telle que Booth l'interprète. Je crois en effet pouvoir dire sans me tromper que cette doctrine, là où on la trouve, implique de toute façon et toujours l'hylémorphisme et ne le contredit nullement puisqu'elle a été formulée en partie à partir des textes d'Aristote et pour les expliquer (fût-ce selon le principe de la concordance d'Aristote avec Platon). En conséquence, je crois qu'en répétant Booth, W. montre simplement son ignorance de ces questions.

Pour ce qui est des trois états de l'universel chez Farabi, voici ce qu'on lit dans le *De intellectu*, Bouyges éd., Dar al-Mashreq, Beyrouth, p. 27, 9 : « L'Intellect agent est de l'espèce de l'intellect acquis et les formes des étants séparés qui sont au-dessus de celui-ci sont en celui-là de toujours et à jamais » (je ne suis pas la traduction que J. Jolivet a proposée de cette phrase) ; *ibid.*, p. 29, 6 : « Et ces formes « abstraites ou séparées » sont dans l'Intellect agent sous le mode de l'indivision et dans la matière, sous le mode de la division » ; *ibid.*, p. 28, 9-29, 1 : « Ainsi, les formes qui sont aujourd'hui dans des matières [*in re*] sont dans l'Intellect agent des formes abstraites [*muntaza 'a = ante rem*]; non pas, cependant, au sens où elles auraient été « d'abord » dans des matières, puis auraient été abstraites [*sc. post rem*], mais « au sens où » ces formes sont de toute éternité (*lam tazal*) en Lui en acte » ; *ibid.*, p. 29, 1-2 : « A l'égard de la matière première et des autres matières, un modèle est suivi (*uḥṭadā*) en ceci, précisément, que leur sont données en acte (*bi-l-fi'l*) les formes qui sont dans l'Intellect agent » [tel qu'il est placé, *bi-l-fi'l* est plus que suspect]. Sur ces questions, voir mon article déjà cité « Du possible au nécessaire... ».

Ces quelques citations tout à fait claires ne vont guère dans le sens de ce que nous étions supposés trouver dans le *De intellectu* d'après ce qu'en a compris W. A l'accusation tranquille que je trafiquerais les textes (voir plus bas), je suis donc fondé à répondre que son assurance dans la calomnie n'a d'égal que sa distraction de lecteur. Ces citations permettent en même temps de juger de la pertinence des analyses de Booth.

Sur les trois états de l'universel, voir aussi *Les buts d'Aristote dans la Métaphysique*, p. 35, 21-36, 7 : F. Dieterici *Alfārābi's philosophische Abhandlungen*, Brill, Leiden, 1890.

V. *Je plaquerais sur Farabi des doctrines dont il n'y a pas trace chez lui, à seule fin de soutenir mes thèses aberrantes.*

- Plus bas: « Vallat führt hier Simplicius und Porphyrius nicht nur als Zeugen an, sondern konstruiert Alfarabis Theorie auf der Grundlage ihrer Position, weshalb es genügen mag, auf die entsprechende Literatur zu diesen Autoren zu verweisen [note: Philippe Hoffmann, „Catégories et langage selon Simplicius – la question du ‘Skopos’ du traité aristotélicien des ‘Catégories’“, in: *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie...*, ed. Ilsetraut Hadot, Berlin 1987, 61–90] ».

— Le « hier » renvoie à p. 256-258 : « L’institution philosophique des mots selon les Alexandrins et Simplicius » ; p. 258-260 : « Porphyre et l’institution des mots » ; p. 260-267 : « Farabi et l’institution des mots ».

Après les banderilles, voici comment W. croyait me porter l’estocade.

Il y a deux choses à relever dans sa phrase : d’une part, l’accusation selon laquelle mon interprétation, tout entière tirée de Porphyre et Simplicius, serait grossièrement plaquée sur Farabi ; d’autre part, l’affirmation que mes explications ne valant que pour les Grecs, on fera mieux de se reporter à l’article de Philippe Hoffmann – dont W. a la bonté d’indiquer les références à ses lecteurs.

Pour ce qui est de la première accusation, elle jette le doute ou sur la bonne foi de W. ou sur l’étendue de ses lectures. Sans même parler de la doctrine de la double imposition des noms (qu’on trouve aussi, par exemple, dans les scholies d’Ibn Suwâr sur les *Catégories*), d’où est venue à Farabi, selon lui, l’idée de comparer les intelligibles premiers et seconds avec les mots de la première et de la seconde institution ? A-t-il seulement vu le parallèle que Farabi entendait établir ? Plus précisément, d’où est venue à Farabi l’idée de comparer « l’état » cognitif des intelligibles premiers et seconds avec « l’état » désinentiel des mots de la première et seconde institution ? Si, à cette question, quelqu’un peut répondre autre chose que « Porphyre », je veux bien revoir toute mon interprétation. Mais voilà qui n’est pas nécessaire, car, hormis Farabi, la dernière idée, celle de la désinence, se trouve chez Boèce uniquement, dont on a de bonnes raisons de penser que Porphyre est la source (voir *e.g.*, A.C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 36) – ce que tend en retour à confirmer le fait qu’on la trouve en outre chez un auteur arabe qui ne peut la tenir de Boèce. Puisque tel est le cas, le recours aux Grecs et à Porphyre en particulier ne peut être qu’éclairant. Et c’est pourquoi il m’a semblé judicieux, au point de vue historique, de partir d’eux pour ensuite étudier la question de la double institution des mots chez Farabi. Qui plus est, la difficulté du texte de Farabi, qu’on examinera plus bas (*K. al-hurûf*, §6-7), rendait non seulement éclairant, mais indispensable ce recours aux Grecs.

VI. *Je serais coupable de plagiat.*

La malveillance de la seconde affirmation de W. est patente. L’affirmation n’est pas seulement sans objet, comme on vient de le voir ; elle laisse aussi entendre qu’en parlant des Grecs, je ne réfèrerais pas mon lecteur à Ph. Hoffmann : « weshalb es genügen mag, auf die entsprechende Literatur... zu verweisen » ne peut se comprendre autrement, car si cela ne signifie pas que j’ometts de citer Ph. Hoffmann, pourquoi W. a-t-il éprouvé le besoin de donner les références de l’article ? Selon lui, donc, je pille Ph. Hoffmann sans le citer. W. n’a pas eu le front de formuler son accusation plus franchement, mais cela ne change rien sur le fond : il s’agit bien d’une accusation de plagiat. Pourtant, mes sources sont ici comme ailleurs dûment

mentionnées dans les notes. L'article en question est cité dix fois dans le livre. Ph. Hoffmann est en outre cité cinquante autres fois, qu'il s'agisse d'articles ou de traductions. On comprend que j'aie tenu à le remercier deux fois : une fois à la première page du livre, une autre fois p. 27, n. 3, aux côtés de I. Hadot et C. Luna. J'ajoute que Ph. Hoffmann, qui était membre de mon jury de thèse *et n'a rien trouvé à redire à la façon dont je le cite*, a été convaincu du bien-fondé des rapprochements que je propose de faire entre Farabi et les Grecs. Mais voilà qui n'impressionnera sans doute pas W. qui a l'air de penser, de toute façon, comme on le verra plus bas à propos de J.-F. Courtine, qu'un helléniste convaincu par mes analyses est un naïf qui s'est laissé abuser par de simples montages.

J'ai le regret d'avoir à dire que ce genre d'accusations n'est pas de nature à donner une très haute opinion de la clairvoyance et de l'honnêteté des jugements de W.

VI bis. *Je trafiquerais la traduction et le sens des textes pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. L'exemple des intelligibles premiers et seconds.*

Voici à présent comment il entendait prouver ce qu'il avançait dans la phrase précédemment citée.

- P. 448, col. de droite: « Alfarabi soll in seinem *Buch der Lettern* (*Kitâb al-hurûf*) in Übernahme des damit verbundenen Konzepts der doppelten Spracheinsetzung und mit seiner Unterscheidung erster und zweiter Intelligibilia dann eine Theorie der Wiedererinnerung beschrieben haben. Dabei erfüllen die sekundären Intelligibilia, die von der Wahrnehmung unabhängig sind, die bereits beschriebene Klärfunktion der Logik und bewirken damit angeblich auch für die primären Intelligibilia eine Loslösung von ihrer sprachlichen und sensuellen Vermittlung und den Aufstieg zu ihrer transzendenten Wirklichkeit (im aktiven Intellekt). Der Rezensent kann dieser schon methodisch fragwürdigen Argumentation in kaum einem Punkt beipflichten, zumal die Belegstellen aus Alfarabis Werk häufig in ihrem Sinn verkehrt werden. So ist es – um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen – im *Buch der Lettern* ganz deutlich, daß die sekundären Intelligibilia bloße Gedankendinge sind, die den primären nur als „begleitende Eigenschaften“ zukommen „insofern sie in der Seele sind“ (*lahîquhâ min haytu hiya fî l-nafs lawâhiq*) ».

— Je trouve « ganz deutlich », « um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen » et « bloße Gedankendinge » d'autant plus piquants que ce que W. présente ici comme une traduction, et qui n'en est certes pas une, contient une grosse bévue et tourne au non-sens. On peut aussi se demander s'il a une idée claire et distincte de ce qu'il veut dire par « bloße Gedankendinge ».

Quant au contresens, on se demandera une première fois, avant d'y revenir, ce que signifie : « il est... tout à fait évident que les intelligibles seconds sont simplement des objets de pensée qui s'adjoignent (zukommen), en tant seulement que “propriétés concomitantes”, aux intelligibles premiers, “dans la mesure où ils [les intelligibles seconds, premiers ?] sont dans l'âme” » (« So ist es... ganz deutlich, daß die sekundären Intelligibilia bloße Gedankendinge sind, die den primären nur als „begleitende Eigenschaften“ zukommen „insofern sie in der Seele sind“ »).

Si la clause « insofern sie in der Seele sind » s'applique aux intelligibles premiers, on ne voit guère sa pertinence dans la phrase (voir ci-dessous, le texte arabe). Et si elle pouvait s'appliquer aux intelligibles seconds sans être purement tautologique, il faudrait supposer que ceux-ci peuvent avoir une réalité extra-mentale ; or, c'est

précisément le contraire de ce qu'affirme Farabi aux lignes 17-19 (p. 64) qui décrivent ces intelligibles : « mais ces choses ni ne sont <des choses> intelligibles qui adviennent dans l'âme comme représentations des sensibles, ni ne reposent sur les sensibles, ni ne sont des intelligibles de choses extra-mentales ; elles sont appelées "intelligibles seconds" ». Donc, « dans la mesure où ils sont dans l'âme » ne peut renvoyer à « intelligibles seconds », ce qui est pourtant supposé par la partie de phrase citée entre parenthèses par W., telle, du moins, qu'il prétend la traduire et telle qu'on est censé la comprendre d'après lui.

Pour éviter toute ambiguïté et ne pas présenter comme évident un texte qui ne l'est aucunement, il aurait fallu, me semble-t-il, et par simple honnêteté intellectuelle, le traduire en entier sans l'enchâsser très partiellement dans une phrase. Voici la traduction littérale du texte dont W. cite les derniers mots, traduction qu'il aurait pu faire lui-même à partir de l'édition courante du traité :

« En outre, lesdits intelligibles engendrés dans l'âme à partir des sensibles, quand ils sont advenus dans l'âme s'adjoignent à eux, en tant qu'ils sont dans l'âme, des concomitants... », *wa-aydan fa-inna hādīhi l-ma'qūlāt al-kā'ina fī l-nafs 'an* ⁽²⁾ *al-mahsūsāt idā ḥaṣalat fī l-nafs laḥiqu-hā min ḥaytu hiya fī l-nafs lawāḥiq ...* (§7, p. 64, 9-10 Mahdi, Beyrouth).

Dans la phrase arabe, qui est d'évidence chaotique, le fait que *fī l-nafs* (« dans l'âme ») apparaisse trois fois de manière quelque peu redondante pose un problème textuel qui aurait dû alerter W. C'est d'ailleurs cette difficulté qui l'a peut-être fait renoncer à citer le texte tel qu'il est et l'a persuadé de l'arranger à sa façon.

Le recours à l'apparat critique aurait pu l'aider, ce que je sais d'autant mieux que la leçon ⁽²⁾, signalée en note [*a' nī* : « j'entends par là »], est celle qu'a éditée Mahdi dans sa nouvelle édition, hors commerce, du *K. al-hurūf*, qui est celle que je cite dans mon livre. Le sens est donc le suivant :

« En outre, aux dits intelligibles engendrés dans l'âme – j'entends par là (*a' nī*) les sensibles une fois qu'ils sont advenus dans l'âme – s'adjoignent, en tant même qu'ils sont dans l'âme, des concomitants... ».

Mais ne pas avoir signalé ce problème textuel ou l'avoir escamoté dans un raccourci trompeur n'est pas le plus ennuyeux. En effet, dans la traduction que je viens de proposer, on remarque d'emblée que « concomitants » n'est pas l'attribut du sujet de la phrase ; autrement dit, cette phrase ne dit pas du tout que « lesdits intelligibles » sont des « concomitants », mais que ces concomitants s'adjoignent à eux. En effet, *laḥiqu-hā* (« s'adjoignent à eux ») a pour sujet *lawāḥiq* (« concomitants ») et pour complément indirect, l'enclitique *-hā*, c'est-à-dire « lesdits intelligibles » (*hādīhi l-ma'qūlāt*) du début de phrase. Autrement dit, les *lawāḥiq*, dans cette phrase, sont *distincts* des intelligibles auxquels ils s'adjoignent. Il n'est pas question d'intelligibles qui, « en tant que » (allemand : als) propriétés concomitantes, s'adjoindraient à d'autres intelligibles.

Et justement – plus gênant – W. parvient à trouver dans la phrase non pas deux, mais trois éléments distincts, les deux qui s'y trouvent effectivement, à savoir : (i) « lesdits intelligibles » du début de phrase, qu'il identifie aux « sekundären Intelligibilia » (à rebours du raisonnement et contre toute raison syntaxique) ; (ii) les

lawāḥiq de la fin du morceau de phrase qu'il cite ; plus un troisième, qu'il pense trouver dans *-hā*, le complément indirect du verbe *laḥiqu*, lequel serait selon lui « die primäre Intelligibilia ».

On comprend dès lors pourquoi il n'a proposé aucune traduction de la phrase, mais a préféré l'entremêler à ses explications « évidentes », car la solliciter à ce point aurait rendu toute traduction d'une fausseté par trop visible. Je restitue la phrase d'après le bout qu'il en cite et ce qu'il en a compris :

« En outre, lesdits intelligibles [seconds] qui s'instaurent dans l'âme à partir des sensibles, quand ils adviennent dans l'âme s'adjoignent aux [intelligibles premiers], dans la mesure où ils [*sc.* les intelligibles seconds] sont dans l'âme, en tant que [als : sans équivalent dans l'arabe] propriétés concomitantes... ».

Voilà donc ce qui est « ganz deutlich » à ses yeux et qui devait permettre de me confondre une fois de plus : déjà bancale dans l'édition qu'il lisait, la phrase, maintenant désarticulée et asyntaxique, n'a plus aucun sens.

Pour en venir à la bévue évoquée plus haut, il se trouve que, contrairement à ce que croit W., le sujet de la phrase (*K. al-hurūf*, p. 64, §7, 9 Mahdi, Beyrouth) n'est pas « les intelligibles seconds », auxquels Farabi, à ce point du texte, n'a encore fait qu'une allusion anonyme (« les intelligibles qui adviennent, « mais » non à partir des sensibles », §6, p. 64, 5-6) et qui, précisément, reçoivent leur nom d'« intelligibles seconds » seulement dix lignes plus bas, à la toute fin du §7 (l. 19), une fois que leur apparition et leur liaison avec les intelligibles premiers ont été expliquées. Le sujet de la phrase, en réalité, était les « intelligibles » dont il était question au paragraphe précédent (§6, p. 63, 18-64, 5 : jusqu'à *ma'qula maḥsūsīn*, « en tant qu'intelligible d'un sensible »), à savoir les intelligibles *qui dérivent des sensibles*, qui sont les intelligibles « premiers », ce que le cours du texte obligeait de toute façon à comprendre. Les intelligibles premiers, et non les seconds, sont donc les sensibles « en tant qu'ils sont dans l'âme », *i.e.* en tant que « représentations des sensibles » (*miṭālātu maḥsūsātīn*, l. 18). Il s'agit bien entendu des représentations abstraites des sensibles. W. a apparemment été induit en erreur par le sous-titre « les intelligibles seconds » placé en tête du §7 par l'éditeur, c'est-à-dire juste au-dessus du morceau de phrase qu'il « cite » - ce qui, en sus du galimatias déjà vu, est assez malvenu s'il s'agit de démontrer que je trafique le sens des textes.

La première phrase du paragraphe suivant (§8) confirme par ailleurs que, dans la première phrase du §7 que j'ai traduite plus haut, il n'était pas question des intelligibles seconds, mais premiers. W. aurait dû prendre le temps de la lire :

« ... et elles sont appelées “intelligibles seconds” (§7, p. 64, 19). §8 - Aussi bien, « en théorie » rien n'empêche – puisque ce sont [*sc.* les intelligibles seconds] des intelligibles – que refluent sur eux ces états cognitifs (*aḥwāl*) *qui se sont adjoints aux intelligibles premiers* [*sc.* dont il a été question précédemment], de sorte que *s'adjoindraient à eux cela qui s'est adjoint aux premiers* en ce qu'ils deviendraient *eux aussi* espèces, genres, définitoires l'un de l'autre [*sc.* prédicat et/ou sujet en un *regressus ad infinitum*], etc.... » (§8, p. 64, 20-65, 8).

Ces « états cognitifs » (*aḥwāl*) sont la même chose que les « concomitants », *lawāḥiq*, vus plus haut. Je n'entre pas plus avant dans le détail d'un texte autrement plus complexe que ne le laissent à penser les remarques du Rezensent, d'une complexité qui nécessitait de fait un détour par les Grecs, comme son fourvoiement le démontre par l'absurde, et je me contente de remarquer, une fois encore, que les « concomitants » ou « états » dont parle Farabi sont clairement distincts à la fois des intelligibles premiers et seconds, comme les « états » désinentiels à la fois sont distincts et affectent les mots de la première et de la seconde institution.

VI ter. *Ce qu'il en est vraiment des intelligibles premiers et seconds.*

On prendra garde, par ailleurs, qu'il y a, selon Farabi, un autre type d'intelligibles premiers, qui sont les « prédispositions » à la science que l'Intellect agent confère à la forme spécifique « humanité » ou qu'il « produit » dans l'intellect humain (*Philosophie d'Aristote*, p. 127, 20-128, 2, Mahdi, Beyrouth) ; or, ces intelligibles premiers sont précisément ce que Farabi appelle « intelligibles seconds » dans le passage du *K. al-hurūf* qu'on vient de voir, à savoir ceux qui ne dérivent pas des sensibles. Qu'une même chose puisse être dite alternativement « première » et « seconde » s'explique simplement par le point de vue adopté par l'auteur dans chacun des deux textes : ces intelligibles sont « premiers » ontologiquement, parce qu'ils procèdent, dans la pensée, de l'Intellect agent (*Philosophie d'Aristote*) ; mais, du point de vue de l'apprentissage, ils sont seconds, comme ce qui vient à la conscience après l'advenue des représentations des sensibles (*K. al-hurūf*). En somme, ces représentations rendent conscients des intelligibles déjà présents à l'esprit (cf. « S'il y a des intelligibles [*leg. ma'qūlāt* une fois, non deux] qui adviennent, « mais » non à partir des sensibles, cela n'est pas évident dès l'abord pour nous « autres hommes » », *K. al-hurūf*, §6, p. 64, 5-6 ; *confere* : *Seconds analytiques*, II, 19, 99b 22-26 ; *Philosophie d'Aristote*, p. 63, 4-5 : « Tous les contenus de perceptions se ramènent à trois types : les choses perçues par les sens ; les objets premiers de connaissance « perçus » grâce à une connaissance supérieur à ce que donnent les sens ; et les objets de connaissance qui suivent d'une étude ou d'un examen »). C'est dans ce sens qu'il est possible de parler, p. 237 de mon livre, de « remémoration » : les intelligibles, dont l'existence n'est pas « d'emblée évidente » et qui ne dérivent pas eux-mêmes des sensibles, deviennent néanmoins conscients moyennant la perception des choses sensibles (et moyennant l'enseignement dispensé par le maître à ses disciples). Autrement dit, ils sont « déclenchés » dans la conscience par une cause qui n'est qu'occasionnelle ou instrumentale : la perception mentale des sensibles et l'enseignement.

Les deux points de vue en question, qui font qu'un même type d'intelligibles est tantôt qualifié de « premier », tantôt de « second », sont de fait perçus par Farabi comme des « modes « distincts » de *théôria* » (*ḡihāt al-naẓar*), l'un étant celui de Platon, l'autre, celui d'Aristote ; là-dessus, voir les références p. 49 sq. de mon livre. On voit par là comment Farabi parvient d'un traité à l'autre à assimiler l'abstraction et la pensée discursive à un processus de remémoration ou de réappropriation consciente d'idées innées ou préexistantes, sans pourtant trahir complètement la lettre de *Sec. an.*, II, 19.

J'ajoute enfin que, compte tenu de ce que nous avons vu, y compris les passages du *De intellectu* cités plus haut, le schéma gnoséologique de Farabi serait peut-être à

rapprocher du modèle de Syrianus – par quoi je ne veux évidemment pas dire que Farabi l'aurait trouvé dans une version arabe de Syrianus. Là-dessus, voir A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996, p. 105-109.

VII. *Les hellénistes victimes de mes montages. Le cas de l'analogie de l'être et de sa portée gnoséologique et épistémologique.*

- P. 449, col. de droite: «Den ontologischen Aspekt der Analogie faßt Vallat in einem recht umfangreichen Anhang, „L'Analogie de l'être“, nochmals zusammen und verstärkt ihn mit zusätzlichen Argumenten. Seine These lautet, Alfarabi sei der Urheber des metaphysischen Modells der Seinsanalogie. J.-F. Courtine, der Vallats Buch in diesem Zusammenhang bereits sehr positiv bewertet hat, ist hier ohne Frage besser in der Lage als der Rezensent, den Kern der Ausführungen zu resümieren: „Philippe Vallat [...] trägt eine große Anzahl von neuen Elementen bei, die das, was wir, um es einfach zu machen, den ‚Ursprung der Sinnverkehrung‘ nennen – das heißt die Überlagerung der Homonyme *pros hen kai aph' henos* und der Homonyme *kat' analogian* – wohl zeitlich früher verorten.“ [note: Jean-François Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris 2005, 256] Der Rezensent gesteht, daß ihm viele Aspekte der Herleitung undeutlich geblieben sind und daß er, angesichts des Umgangs des Autors mit einigen Textstellen, nicht sicher ist, daß die Verknüpfung der im Kontext der Logik vorgenommenen Unterscheidung verschiedener Homonymietypen mit den Aussagen zum Seinsbegriff an anderen Stellen ganz die ihnen zugeschriebene Tragweite hat. Besonders erscheint es aber fraglich, ob die Analogie über die transkategorischen Begriffe hinaus eine allgemeine erkenntnistheoretische Bedeutung entfaltet. Um dies nur mit einem Beispiel anzudeuten, sei auf die Auslegung eines Passus aus Alfarabis *Großem Buch der Musik* verwiesen (352f, 360f). Alfarabi spricht davon, daß die Seele, der Intellekt, die erste Materie und die abgetrennten Seienden, nicht mittels der Sinneswahrnehmung eines ihrer partikulären Subjekte erfaßt werden können, sondern nur „auf dem Weg der Analogie“. Der Rezensent sieht darin keinen epistemischen Aufstieg zu einem ontologisch und epistemologisch herausgehobenen Niveau, sondern – wie das Beispiel der ersten Materie zeigt – die Methode der Erschließung von Grenzbegriffen; in diesem Sinne spricht nämlich bereits Aristoteles in der *Physik* von der Erkenntnis der Materie per Analogie [note: Vgl. Aristoteles, *Physik* I. 7, 191a 7f: „Die zugrundeliegende Natur nun wird durch Analogie erkennbar [*epistêtê kat' analogian*].“ »

— Il m'a fallu relire les quelques lignes consacrées à mon livre par J.-F. Courtine pour essayer de trouver un rapport entre ce que j'ai moi-même écrit et les réflexions faites par W. à partir de ce qu'écrit Courtine ; et pour m'apercevoir ensuite que ce passage du « compte-rendu » tient plutôt du soliloque. Je me demande en outre ce que le texte invoqué du *Grand livre de la musique* a à voir avec les remarques aimables de J.-F. Courtine sur mon livre. Rien, sans doute.

Cela étant, que nous dit W.? Que J.-F. Courtine est indubitablement (« ohne Frage ») mieux placé que lui pour résumer et donc, faut-il croire, pour évaluer la pertinence de la thèse que j'avance, mais qu'il est, lui W., finalement mieux placé que J.-F. Courtine pour dire si le résumé que celui-ci fait de ma thèse est pertinent. Dans ce cas, soit le résumé est correct et l'évaluation, positive, est pertinente, soit il est incorrect et l'évaluation, qui, selon W., devrait être négative, mais ne l'est pas, est non pertinente. Donc, l'évaluation, selon lui, n'est pas pertinente, preuve que le résumé de

J.-F. Courtine est incorrect. Autrement dit, J.-F. Courtine s'est laissé abuser par mon travail, preuve qu'il n'était pas si bien placé que cela pour juger de ma thèse. Je laisse bien sûr à W. la responsabilité de cette rhétorique.

W. ayant finalement compris assez peu de choses à mon livre, notamment son sujet, je ne m'étonne guère qu'il ne s'y soit pas non plus retrouvé dans cette dernière partie. La preuve en est qu'il avoue n'être pas sûr qu'entre la classification des différents types d'homonymes, établie par Farabi dans le contexte de la logique, et les déclarations, faites à d'autres endroits, sur la question de l'être, le lien que j'établis ait la portée que je lui donne. Voyons ce qu'il en est.

Je commence par noter qu'il ne fait peut-être pas la différence entre *logica utens* et *logica docens* et qu'il ignore la tendance de Farabi à privilégier la seconde, sauf dans son grand commentaire sur le *De interpretatione*. D'autre part, il semble ignorer que les homonymes, synonymes, etc. sont des réalités conceptuelles et non pas des noms. De plus, pour résumer mes analyses à l'extrême, je pourrais dire qu'il ne voit pas le rapport entre : (i) le fait que tout étant se voit imparti un quantum (*qasf*, *miqdār*) de vérité, d'être et d'unité et acquiert la choséité à proportion de son aptitude ou de sa dignité (*isti'hāl*) ; (ii) le fait que l'homonymie, notamment dans l'arabe de Farabi, se dit *ištirāk* ; (iii) le fait que *ištirāk* signifie aussi « participation » et (iv) le fait que « être », « un » et « chose » se disent des dix genres suprêmes selon deux espèces d'homonymie (*bi-ištirāk*), à savoir *bi-tartīb* (*aph'henos*) et *bi-tanāsub* (*pros hen*) ; cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ 2, 1003a 33-34. W. aurait pu également se demander si ce passage fameux de *Mét.*, Γ a une portée épistémologique.

Quoi qu'il en soit, si, s'agissant de Farabi, il ne voit pas la portée du lien entre la dispensation analogique de l'être, de l'un et de la choséité et le fait que « être », « un » et « chose » se disent « à partir d'un terme » premier (la cause efficiente) et « en référence à un terme » premier (la cause finale) ; et s'il ne voit pas non plus que *tartīb* signifie aussi « procession hiérarchique » et *tanāsub*, « analogie », que peut-il avoir compris de mes développements sur l'analogie de l'être, sans rien dire des chapitres VIII et IX ?

Quant à savoir si l'analogie est une véritable théorie de la connaissance, que veulent dire : (i) l'affirmation que les catégories autres que la substance sont dites « être » en référence à l'attribution première de « être » à la substance ; (ii) l'affirmation que les neuf catégories qui procèdent hiérarchiquement de la substance sont, les unes par rapport aux autres, dites « être » plus ou moins, selon leur simplicité (chaque genre postérieur se compose de tous ceux qui le précèdent) et selon leur proximité avec la substance (p. 358) ? On a dans ces affirmations sur l'être et l'un, d'une part, et sur les catégories, d'autre part, à la fois une théorie de l'être et de la connaissance. C'est cette théorie notamment qui permet à Farabi de dire que les substances incorporelles sont « plus proprement » substances que les substances hylémorphiques (*Régime politique*, p. 39, 18-40, 1 Najjar ; nous sommes bien entendu assez loin de l'aristotélisme « pur »). C'est cette théorie également qui lui permet de dire que ce qui, des catégories, advient à chacun des corps célestes est « le meilleur » des catégories (*ibid.*, p. 53, 11- 54, 4), entendons par là « meilleur » que ce qui, des catégories, advient aux substances sub-célestes – ce qui veut dire que les catégories, dans une perspective inséparablement onto-logique *se disent* selon l'antérieur et le postérieur, en fonction d'une attribution première aux corps célestes ou d'une instanciation première dans les corps célestes, et *sont des réalités* plus ou moins participées par les sujets auxquels elles « adviennent » (*šāra li*) ; à ce propos, voir *Livre des lettres* §123, p. 129, 7-8 (dans le prolongement de Porphyre, *Isagoge*, §XI, 2 – p. 19, Libera-Segonds, Paris,

Vrin, 1998) ; et p. 378 du livre, le schéma présentant les homonymes du point de vue de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi* : *Livre des lettres* §158, p. 160, 5-161, 9.

Plus encore, on a dans cette doctrine de l'analogie, selon Farabi, l'unique possibilité de donner un sens et une logique à une science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à une science dont l'universalité dépasse celle de la prédication du genre dans la définition (voir p. 361, la citation de Farabi), le mode de prédication de l'être étant « autre » que le mode catégorial, c'est-à-dire « analogique ».

Enfin, il est permis de se demander, à propos de la portée épistémologique de la doctrine de l'analogie, si W. n'est pas passé un peu vite sur la note 2 de la page 356 : « A ce passage [du *K. al-burhān*, i.e. p. 43, 14-16 Fakhry], on ajoutera dans ce même traité p. 63, 17-64, 3 où Farabi explique en quel sens chaque science peut être dite «une». A l'unité par analogie (de proportionnalité) des objets de la géométrie, il faut ajouter l'unité *pros hen* des objets de la politique et l'unité *aph' henos* des objets de la médecine. La politique, en somme, ne se constitue en tant que science que par référence à la philosophie *première* ».

VII bis. *Comment W. comprend le problème de l'analogie.*

Quant à vouloir tout expliquer, apparemment, par la citation de *Phys.*, I, 7, c'est-à-dire à la fois la classification des homonymes, celle des types d'analogie et la rencontre des deux, quiconque a tant soit peu étudié la question trouvera cela dérisoire ou d'une prétention extravagante. Mais peut-être W. ne voulait-il, au fond, qu'attirer l'attention sur un texte qu'il a l'heur de connaître. Que, d'autre part, le texte du *Grand livre de la musique* contienne une allusion aux deux types d'analogie – d'une part, celle à trois termes ($a/b = b/c = a/c$) et, d'autre part, celle à quatre termes ($a/b = c/d$) dont il est question en effet dans *Phys.*, I, 7 – c'est une suggestion que je fais moi-même (p. 353), même si je ne mentionne pas cette phrase de la *Physique* à propos du second type d'analogie.

J'en viens maintenant au début du compte-rendu de Wirmer, qui porte sur le deuxième chapitre de mon livre (« Farabi et Aristote »), dans lequel je tentais d'établir une généalogie des interprétations de Farabi depuis Leo Strauss ; et sur mon introduction où est évoquée la question de Harrân. Je ne relèverai que les notes 1 (p. 444) et 2 (p. 445) du compte-rendu et deux autres remarques, avant d'en venir à l'hypothèse de l'installation des derniers néoplatoniciens d'Athènes à Harrân.

VIII. *Les antécédents de la critique de l'école straussienne d'interprétation. Y a-t-il une pensée politique chez Farabi ?*

La première note est apparemment bénigne, je le reconnais bien volontiers. Mais les attendus de cette note ou, plutôt, les attendus de l'article auquel renvoie cette note ne s'accordent pas avec mon travail. W. remarque dans celle-ci que l'interprétation propre à l'école qui se réclame de Leo Strauss a eu des effets négatifs sur l'étude de la philosophie arabe, effets que D. Gutas aurait mis en lumière avant moi dans l'article cité (Wirmer aurait d'ailleurs pu citer O. Leaman, en 1980 déjà). Cela est peut-être vrai, mais je ne vois cependant pas encore le rapport avec ce que j'ai fait moi-même,

d'une part, en marquant mon désaccord avec l'interprétation de la *Philosophie de Platon* par Leo Strauss et, d'autre part, en examinant dans le détail les thèses de Muhsin Mahdi et de Myriam Galston (p. 85-102). De plus, cet article de D. Gutas entend réduire les Straussiens à quia en recourant à un argument *per absurdum* qui, tout bien considéré, ne me semble pas de meilleur aloi. Il déclare en effet que de pensée politique digne de ce nom, il n'y a pas trace chez Farabi, ce qui veut dire bien sûr que ceux qui l'y cherchent font preuve, au bas mot, d'un grave manque de discernement. Et il pense ainsi scier pour de bon la branche sur laquelle certains Straussiens sont assis.

Puis, il ajoute la chose suivante: « Al-Fārābī, incidentally, is a particularly inappropriate philosopher if one wishes to document Strauss's thesis because, first, he is explicitly critical of theology as a science, relegating it to a status little more than the verbal counterpart of street fighting, and second, with religion in general, he is equally explicit in assigning to it a purely functional role in society, namely to maintain the social order among the unlettered masses » (p. 20).

Je ne veux pas attribuer à ces propos plus d'importance qu'ils n'en avaient dans l'esprit de l'Auteur quand il les prononçait, mais puisque W. établit un « parallèle » entre mon livre et cette conférence (Cambridge, 2000), ses lecteurs auraient peut-être été intéressés de savoir que je ne partage en rien cette manière de voir. La deuxième partie de la phrase citée, qui, me semble-t-il, expose un avis excessivement personnel, est sans objet et il est permis de se demander par quel(s) texte(s) elle pourrait se justifier, car D. Gutas n'en cite aucun, comme s'il parlait d'évidences. De plus, ces assertions, si elles étaient fondées, voudraient dire que je fais partie, avec les Straussiens, de ces gens qui s'entêtent à disputer du sexe des anges, puisque j'ai cherché à montrer que c'est dans la politique que la cohérence des différents aspects de la pensée de Farabi se fait jour. Je soutiens en effet que la politique est le terme logique de sa pensée – et non une excroissance de sa noétique ou une extrapolation doctrinale faite à partir de l'arbre de Porphyre, comme le soutient D. Gutas dans d'autres articles. Il est vrai qu'il est revenu depuis lors sur le sujet (« The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's "Political" Philosophy », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LVII (2004), p. 259-282), mais c'est en résumé pour essayer de montrer, d'une part, que, n'ayant pu avoir connaissance des textes principaux dans lesquels Aristote donne à *politeia* sons sens le plus précis, Farabi n'a eu aucune idée claire de ce que nous entendons par « politique » dans le prolongement du Stagirite (Platon est à peine un philosophe selon les propos très explicites de D. Gutas) ; et, d'autre part, qu'il a, au petit bonheur, tiré ses considérations sur l'organisation de la cité de conceptions aristotéliennes relatives à la biologie et la noétique, ce qui fait que ces considérations ne sont « politiques » selon aucun des sens reçus de cet adjectif. De plus, Farabi ne ferait pas la différence entre éthique et politique.

Il conviendrait de répondre point par point. Il suffit ici de dire qu'il est périlleux de vouloir démontrer qu'une chose n'existe pas chez un auteur. En l'occurrence, certains des éléments dont Gutas a voulu démontrer l'inexistence chez Farabi se trouvent de fait dans ses écrits.

Ainsi, le chapitre 2 de mon livre n'a nullement été anticipé par les critiques adressées par Gutas à l'école dite straussienne. Qui plus est, je ne crois pas que « Al-Fārābī... is a particularly inappropriate philosopher if one wishes to document Strauss's thesis » (*art. cit.*, p. 20).

VIII bis. *Ce que signifie « politique » dans la pensée de Farabi et son interprétation. Quelques remarques.*

Je profite de ces remarques pour dire quelques mots (seulement) de ce qu'il faut entendre par « politique » chez Farabi ou, du moins, sur ce qu'il faut comprendre du *premier volet* de ce qu'il entend par là. Il suffit d'en énoncer le but pour comprendre de quoi il s'agit : l'homme n'est pour ainsi dire qu'une quasi substance, corruptible comme tout composé, mais qui peut néanmoins s'immortaliser par la pratique des vertus, inséparable de l'acquisition du savoir philosophique. Voilà déjà une chose que personne, à ma connaissance, n'avait vue. Qu'on n'ait pas vu non plus ce qui s'ensuit ne doit donc pas surprendre.

Farabi écrit qu'en s'élevant jusqu'à proximité de l'Intellect agent, il est donné à l'homme (le philosophe) plus que ce qu'il lui a été imparti par nature. L'immortalisation en question est ce qu'il appelle « félicité ultime », qui est : 1^o) le but assigné par nature à l'existence de tout homme de saine constitution et 2^o) un état qui exhausse la nature humaine jusqu'à en faire une réalité subsistante et impérissable. Entrer en contact avec l'Intellect agent est la finalité de la nature humaine. Puisque telle est la fin dernière de l'existence humaine, le gouvernant doit en faire son but, car *tel est le bien, commun par nature, que tous doivent rechercher et atteindre*. La fonction du gouvernant est donc de rendre la félicité accessible à tous en dispensant à chacun, selon qu'il lui est possible, un même savoir, conçu comme salvifique (cf., e.g., *Philosophie d'Aristote*, p. 77, 21-78, 5). Autrement dit, le gouvernant doit en quelque sorte pallier ce défaut naturel qui fait que les hommes, dans leur immense majorité, ne sont pas capables de s'assimiler le savoir philosophique directement, pour la raison qu'ils ne sont pas philosophes.

Par quels moyens ce savoir philosophique et la pratique des vertus peuvent rendre la félicité accessible à chacun est le sujet de la troisième partie de mon livre (*L'Organon mimétique*). Il s'agit, en bref, de créer ce que Farabi appelle une « philosophie exotérique », c'est-à-dire, strictement parlant, un analogue, religieux et symbolique, du savoir démonstratif – projet extrêmement technique dans sa conception, puisqu'il repose sur une analyse de la vertu sémantique de divers éléments du langage, et que seul un philosophe accompli peut mettre en œuvre selon lui, notamment par une connaissance approfondie de la capacité qu'ont les lois d'imprégner les comportements. Je note incidemment que l'existence même de ce projet – créer et diffuser une religion philosophique au sein d'une cité vertueuse – passe tout à fait inaperçu aux yeux des interprètes qui supposent que Farabi, lorsqu'il parle de la religion en question, ne peut se référer qu'à une religion déjà existante, c'est-à-dire à l'islam.

Quant à savoir comment le pouvoir peut échoir aux philosophes ou quelle stratégie doit être mise en œuvre à cette fin, ce qui est, d'une certaine façon, le *second volet* pratique de l'entreprise politique, c'est un sujet dont je n'ai pas parlé dans mon livre, mais dont il sera question dans celui que je prépare en ce moment. Sur ce sujet, les textes sont plus nombreux qu'on ne pense.

L'enjeu de la politique et, indissociablement, de la religion, est donc immense: soit maintien dans l'être, soit dissolution de l'âme en ses éléments premiers et résorption de sa faculté intellectuelle. En un mot, soit le maintien dans l'être, soit le néant. En effet, soit les hommes vivent dans une cité vertueuse capable, par ses lois et sa religion, de leur inculquer une connaissance qui les conduira vers la félicité post-

mortem ; soit ils n'ont pas cette chance et, à leur mort, leur âme se corrompt en même temps que leur corps. Pour un philosophe dont la conception de la nature de l'homme est telle, peut-il y avoir quelque chose de plus essentiel, voire de plus urgent que la création d'un régime vertueux ? C'est douteux, quand même il n'aurait connu de *La Politique* d'Aristote que de rares *excerpta*.

Tout cela constitue le point de départ et le but de la politique, ses tenants et aboutissants. Il est vain de vouloir démontrer quoi que ce soit à propos de la « politique » chez Farabi – en particulier son inexistence – tant qu'on n'a pas vu que l'enjeu en est le salut de l'homme. Loin d'être un sujet accessoire, la politique ainsi entendue est pour lui l'enjeu même de la philosophie et de toute l'existence humaine, à telle enseigne qu'il va jusqu'à écrire qu'un philosophe incapable de mener à bien ce projet politique est un « raté » ou un faux-monnayeur.

J'en viens, pour finir sur ce point, au rapport de Farabi avec Aristote.

Que le bien commun soit assimilé à la félicité peut paraître étrange à l'opinion moderne encline à identifier celui-ci à la stabilité des régimes (et des marchés), à l'endiguement de la violence (non légitime) et à la coexistence pacifique de tous – pour faire très bref. Mais de là à dire qu'une telle assimilation n'a rien à voir avec la conception aristotélicienne de la politique, il y a un pas que l'*Ethique à Nicomaque* (EN) I, 1, 1098a 19-28 interdit de franchir – me semble-t-il.

Quant à savoir si la science « chargée de la plus haute autorité » est la politique, comme l'affirme Aristote en EN, 1098a 27-28, ou la métaphysique, comme il l'affirme en *Mét.* A, 2, 982b 2, 5-7, Farabi, lui, a parfaitement perçu le dilemme, qu'il résout à la façon néoplatonicienne en subordonnant la politique à la métaphysique ; cf. *K. taḥṣīl al-sa'āda* §37, p. 157, 8-9 Al Yasin (vertu politique) et §54, p. 181, 7-8 (science métaphysique). Or, cette subordination est elle-même liée à sa compréhension du mythe de la Caverne : le philosophe doit déjà s'être assimilé la science métaphysique pour ensuite prétendre s'occuper des affaires humaines (*L'accession à la félicité*), ne serait-ce que parce que la définition de la félicité n'est pas du ressort de la science politique, mais de la science capable de définir les fins dernières, ce qui, dans le cas de l'homme, veut dire la fin dernière de sa nature intellectuelle (*Philosophie d'Aristote*). Cette science, bien sûr, est la métaphysique.

IX. *Par ignorance, je m'étends sur la critique de thèses qui ne seraient plus admises depuis longtemps.*

Je passe à la note suivante de W. : « Vallat macht Pines' unbelegte Vorannahmen sichtbar und seziert vor allem seine Auslegung der kleinen, Ibn Bāğğa zugeschriebenen, *Verteidigung Alfarabis*, die Pines zu einer Bestätigung des in dieser Schrift genannten Vorwurfs umgedeutet hatte, Alfarabi erkenne die Möglichkeit einer intellektuellen Glückseligkeit und Unsterblichkeit nicht an. » Le texte se poursuit en note : « Hier ist allerdings zweierlei anzumerken: zum einen, daß viele der gemachten Einwände bereits 1993 von D. Davidson vorgetragen worden sind, und zum anderen, daß die Zuschreibung der Abhandlung an Ibn Bāğğa mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden ist. Siehe: H. A. Davidson, „Maimonides on Metaphysical Knowledge“, in: *Maimonidean Studies* 3, ed. A. Hyman, New York 1992–1993, 49–103, hier: 55–67. Vgl auch al-'Alawī, *Rasā'il falsafīyya li-'Abī Bakr bin Bāğğa, nuṣūṣ falsafīyya ġayr manšūra*, Beirut 1983, 19 – 21; 37 – 52. Im Blick auf die gesamte Diskussion des „Forschungsstandes“ wäre es wünschenswert gewesen, daß der Autor

sich nicht auf die zweifellos notwendige Abgrenzung von den abgelehnten Positionen beschränkt hätte, sondern auch die unparteiischen Interpretatoren, die er durchaus mit Zustimmung zitiert, hätte zu Wort kommen lassen; dazu zählen sicherlich D. Black, J. Lameer und für Alfarabi als Metaphysiker besonders Th.-A. Druart. »

— Si, comme le prétend W. de façon comminatoire, il y a sur l'inexactitude de la lecture de Pines un consensus des interprètes, alors, au fond, ses remarques ne visent qu'à mettre en évidence le fait que j'ai noirci trente-quatre pages d'éléments d'information qui étaient pour l'essentiel déjà bien connus (p. 94-128).

Tout ce que je dis ou presque lui était donc bien connu. Est-ce si sûr ? Les auteurs qu'il cite ont-ils vraiment traité la question à fond ; réuni toutes les pièces du dossier, d'Ibn Tufayl à Maimonide en passant par Averroès et Ibn Bāḡḡa ; traduit et même épluché le texte d'Ibn Bāḡḡa ; proposé de définir les thèses contre lesquelles Farabi s'élevait dans son commentaire perdu sur l'*Ethique à Nicomaque* ; proposé d'identifier les adversaires de Farabi contre lesquels Ibn Bāḡḡa le défend ; examiné la portée de la question dans les écrits d'Averroès et dans leur interprétation moderne (voir maintenant, en partie à la suite de mes analyses, M. Geoffroy, « Averroès sur l'Intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la « jonction » - I », dans *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Actes du colloque International (Paris, 16-18 juin 2005), éd. par J.-B. Brenet, Brepols, Turnhout, 2007, p. 77-110) ; ont-ils suivi le parcours des idées de Pines dans la littérature secondaire ? Ont-ils seulement fait le lien, peut-être fortuit, mais néanmoins réel, entre la lecture de Pines et les thèses de Leo Strauss ?

En outre, le but que je poursuivais dans ce deuxième chapitre et qui était nécessaire à la démonstration de la thèse entière de mon livre, exigeait que je parcoure à nouveau toutes les étapes de la critique des interprétations de Farabi. Le reproche que m'adresse W. montre qu'il ne l'a pas compris. Par ailleurs, le consensus découvert par lui, si je ne m'abuse, ne compte que cinq noms. S'il en avait trouvé d'autres, je gage qu'il les aurait cités. C'est vraiment trop peu pour invoquer « die unparteiischen Interpretatoren », et trop peu comparé au nombre de personnalités scientifiques qui, à un titre ou à un autre, tombaient d'accord avec Pines. W. ne les cite pas ici, ce qui fait pâlir encore un peu plus le consensus qu'il fait valoir contre mes inutiles développements. Enfin, que l'authenticité de l'opuscule attribué à Ibn Bāḡḡa ait pu être remise en cause ne change rien au traitement de la question et à son importance historique, puisque c'est à partir de ce texte, quoi qu'il en soit, qu'Ibn Tufayl et Averroès ont selon toute vraisemblance entrepris de critiquer Farabi. Quant à ce dernier point – savoir si Averroès a connu autre chose que ce qu'Ibn Bāḡḡa rapporte du commentaire perdu sur l'*Ethique à Nicomaque* de Farabi – seul, à ma connaissance, Marc Geoffroy (*art. cit.*) a tenté de proposer une interprétation alternative à celle que j'ai avancée. Son article est très intéressant et j'invite mes lecteurs à s'y reporter s'ils ne le connaissent pas déjà.

Pour ce qui est de la remise en cause de l'authenticité de l'opuscule attribué à Ibn Bāḡḡa, son traducteur en espagnol, Joaquín Lomba, (*Ibn Bāyya, Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, Madrid, 2006), ne juge pas convaincantes les raisons avancées par al-'Alawī.

A noter enfin que l'accusation dont fait état Ibn Bāḡḡa – à savoir que Farabi aurait soutenu qu'il n'y a pas d'immortalité possible – lui a valu plus tard d'être placé en enfer dans un des poèmes du Romain Emmanuel ben Solomon (1260-1328).

Maintenant, deux brouilles pas tout à fait insignifiantes.

X. *Je démarquerais la littérature secondaire. La recherche conçue comme le petit jeu du « qui a dit quoi le premier ? »*

- P. 447, col. de droite: « Anknüpfend an die Untersuchungen von D. Gutas hebt Vallat hervor, daß Alfarabis Einbeziehung von Rhetorik und Poetik in das Organon und die Rede von entsprechenden rhetorischen und poetischen Syllogismen an eine bestimmte neuplatonische Tradition anknüpft, wie sie sich etwa bei Elias und David findet. Neu ist jedoch... »

— Cette façon de classer en anciens et nouveaux des éléments qui s'enchaînent en réalité dans le cours d'une argumentation peut déjà sembler une manie étrange. Mais comme W. ne s'est apparemment avisé ni du fait que l'intégration de la rhétorique et de la poétique dans l'*Organon* alexandrin est une chose bien connue, ni du fait que D. Gutas et moi-même avons ici une source commune, à savoir Farabi, il est cocasse qu'il ait en outre voulu présenter mes analyses comme une annexe (inutile) à l'article auquel il fait référence. D'autre part, ce n'est pas dans le prolongement de cet article – magistral – ou de quelque autre étude, mais bien dans le prolongement d'un texte de Farabi que je signale que celui-ci fait du cursus en deux temps des études de logique aristotélicienne une allégorie des rapports du philosophe au monde et à la cité qu'il a pour devoir de fonder. A ma connaissance, personne n'avait pris en compte jusqu'ici cette allégorie (texte traduit p. 189-190) dans l'interprétation de sa pensée (je dois à Rémi Brague d'avoir attiré mon attention sur ce texte). Or, elle a une fonction à tous égards déterminante dans la compréhension farabienne des rapports entre Platon et Aristote et de leur contribution respective à la réalisation du dessein de la philosophie tel que lui-même le conçoit. C'est de cela, finalement, que j'entendais parler à propos de l'*Organon*. W. n'en dit pas un mot.

X bis. *Je ne mentionnerais pas mes sources.*

- P. 446, col. de gauche: « ... Eine Bemerkung in seinem [d.h. Alfarabi] Kommentar zu *Peri hermeneias*, die schon der Übersetzer F. W. Zimmermann bemerkt hat, scheint nämlich darauf hinzuweisen, daß er sich in einem mündlich erteilten Unterricht an Studenten richtet. »

— W. a sans doute manqué ici l'occasion de parler de la thèse de mon livre, qui ne se limite certes pas à relever une phrase ou deux du commentaire sur le *De interpretatione*, mais consiste à analyser, dans de nombreux autres textes, une idée qui a des répercussions dans toute la *philosophie* de Farabi et non seulement dans la forme de ses commentaires. F.W. Zimmermann a bien pu relever, avec raison, le fait que Farabi parlait en professeur, l'essentiel n'en reste pas moins la doctrine du langage sous-jacente, qui fait le pont entre logique, métaphysique et politique, une doctrine qui peut par exemple se formuler de la façon suivante: « Ainsi, chacune de ces disciplines [*sc.* démonstration, rhétorique, poétique] a pour but et fonction d'« assujettir l'esprit » (*inqiyād al-dīhn*) de l'allocutaire supposé, que ce soit en toute certitude (*yaqīn*), ou en lui donnant à croire (*iqnā'*) et à imaginer (*taḥyīl*) quelque chose. Si donc la logique est enseignement et que l'enseignement a son prolongement dans la politique, toute la philosophie, répétons-le, est politique pour Farabi » (p. 187). Ou encore, ainsi: « L'homme, par conséquent, est en mesure et comme habilité par l'Intellect agent à faire pièce à la contingence et à convertir vers sa cause finale le monde (humain) du devenir et ce, grâce à la politique. Ce qui veut dire que la fin

naturelle de l'homme, à savoir l'état de conjonction, est elle aussi politique par définition, comme condition de possibilité de la mise sur pied d'un régime politique respectueux de l'exacte nature de l'homme. » (p. 132), etc.

Tout occupé à relever les endroits où je n'ai pas dit que d'autres avaient déjà dit avant moi ce que je dis après eux, et négligeant complètement le fait que le premier de ceux-là est toujours Farabi lui-même, W. est tout simplement passé à côté du sujet du livre dont il prétendait rendre compte.

XI. Mon interprétation des textes serait entièrement basée sur l'hypothèse de la fondation à Harrân d'une école de philosophie par les derniers néoplatoniciens d'Athènes, hypothèse que « tout le monde » sait aberrante, ce que j'ignore sciemment (en comptant sans doute sur l'ignorance de mes lecteurs). D'où il ressort que mon interprétation est elle aussi aberrante.

- Quant à Harrân, voici ce qu'écrit W. à la suite de sa remarque précédente : « Zum anderen geht Vallat – ohne die von den meisten Forschern zurückgewiesene These vom Verbleiben der 529 aus Athen ausgewiesenen Philosophen in Harrân [note: Vgl. dazu C. Luna, [Rezension von:] „R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen...*“, *Mnemosyne* 54, 4 (2001): 482–500. Robin Lane Fox, „Harran, the Sabians and the Late Platonist ‘Movers’“, in: *The Philosopher and Society in Late Antiquity*, Essays in honour of Peter Brown, ed. Andrew Smith, Swansea 2005, 231–244.] offen zu übernehmen (20) – auf Grund von eigenen Angaben Alfarabis doch vom Überleben einer neuplatonischen Schultradition in dieser Stadt aus und interpretiert seinen Aufenthalt „bei den Griechen“, von dem ein Biograph spricht, als Aufenthalt bei seinem Lehrer Yuhannâ Ibn Hailân in Harrân. »

— Ce résumé est de la même eau, saumâtre, que ceux examinés plus haut, sans parler du ton de la remarque, une fois de plus comminatoire. La suite est intéressante aussi pour juger de l'élégance de mon censeur. En effet, selon lui, je ne me contenterais pas de partir d'une thèse (presque) unanimement décriée, mais, comme on l'apprend plus bas, elle servirait à étayer (untermauern) mes analyses du contenu des textes de Farabi. Selon W., le livre serait donc tout entier bâti sur le raisonnement : « Puisque Farabi est passé à Harrân, alors il ne fait aucun doute que.... ». Une bien mauvaise méthode, en effet ! Cela dit, cette façon de rendre compte de ce que j'ai écrit est une forfaiture pure et simple ; et nous ne sommes encore qu'à la troisième page du compte-rendu. Pourquoi donc W. s'est-il donné la peine d'aller plus loin ? La cause était déjà entendue : le livre, tout entier adossé à une hypothèse déjà mise à bas, est d'avance réfuté.

On se demandera tout de même comment j'ai réussi à produire quatre cents pages d'analyses textuelles en m'appuyant sur l'affirmation que Farabi aurait passé un certain temps à Harrân. On me prête là une détermination dans l'erreur qui est très-remarquable. Un vrai tour de force. Ce qui est tout aussi mirifique, c'est que W. me croit capable de tenir compte en 2004, date de la parution de mon livre, d'un article publié l'année suivante (R. Lane Fox, 2005).

La première chose à dire sur le dossier « Harrân » tient à l'existence même d'indices concordants. D'une façon générale, il me semble que l'existence de ce genre d'indices est pour le chercheur une invitation à formuler des hypothèses. Ou alors, on pourrait se demander en quoi consiste la recherche. Au vu de ces indices, il y a souvent, comme c'est le cas en l'occurrence, deux attitudes : l'intérêt ou le désintérêt, l'enthousiasme ou le scepticisme. La légitimité de l'un ou de l'autre sentiment se

fonde, en dernière analyse, seulement sur le nombre et la portée historique et doctrinale, grande ou infime, des éléments d'information que l'hypothèse est capable de mettre au jour et de coordonner. Et la valeur de l'hypothèse se mesure bien sûr à l'aune de cette capacité. Autrement dit, l'hypothèse qui coordonne le plus de faits et prédit ensuite avec succès le plus grand nombre de découvertes de nouveaux indices probants est celle qui a le plus de chances d'être vraie.

J'ai parlé en premier lieu d'indices *concordants* dont l'existence justifie qu'on formule une hypothèse ; or, le second point à considérer est justement la nature des pièces du dossier. Il y a deux façons de les considérer: soit comme des indices qui, si on veut bien les considérer tous ensemble et non pas isolément, s'étayent et tendent pour cette raison à remplacer provisoirement la preuve, toujours manquante, qui nous permettrait d'être absolument affirmatifs ; soit comme un ensemble d'éléments d'information dont la concordance même ne prouve rien, parce qu'elle pourrait aussi bien être fortuite – position qui n'est cependant tenable qu'aussi longtemps que ces éléments de preuve ne se sont pas accumulés. Mais que l'on considère les choses de l'une ou l'autre façon, il reste que traiter l'hypothèse par le mépris ou le sarcasme ne se justifie nullement d'un point de vue critique, et d'autant moins si l'on y ajoute l'argument d'autorité du bon sens unanime, comme le fait W. Je ne crois pas, pour ma part, que condamner une hypothèse en rappelant l'*opinio communis* soit un procédé susceptible de faire progresser la recherche. J'y vois plutôt un rappel à l'ordre assez funeste dans son principe.

Sur le fond maintenant, W. confond, du côté grec du dossier, la preuve textuelle, peut-être inexistante, comme je le notais (p. 20, n. 1 où je renvoie à la recension de Thiel par Concetta Luna) que Simplicius était à Harrân quand il rédige ses commentaires, avec tous les autres éléments du dossier qui, non seulement, en compte de nombreux autres que C. Luna et R. Lane Fox n'examinent pas (ce n'était pas leur objet), mais qui n'est toujours pas refermé pour ce qui est des sources arabes. Par conséquent, qu'avais-je à « vraiment prendre en compte » (offen zu übernehmen) dans l'article de C. Luna ?

D'autre part, Ilsetraut Hadot a répondu, assez longuement, à C. Luna dans l'article « Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen ? », *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007), 42-107. D'après ce que je sais, joints au reste du dossier, les arguments d'I. Hadot au sujet de la conversation avec un manichéen rapportée dans le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète reçoivent des échos plus favorables de la part de certains hellénistes.

A la suite des différentes études que Michel Tardieu et Ilsetraut Hadot ont consacrées à cette question, je me permets en outre de redire que c'est à partir de *l'ensemble* des éléments du dossier, grecs, syriaques et arabes, c'est-à-dire de tous les éléments *considérés ensemble* (v. la liste dans I. Hadot, *art. cit.*, p. 101-102), qu'il est possible de se faire un avis sur la question de Harrân et ce n'est qu'ensuite, me semble-t-il, qu'il devient possible d'en faire éventuellement une critique digne de ce nom. Quelque soit leur bien-fondé, les articles cités par W. ne me semblent pas satisfaire à ces deux exigences. Cela est vrai également de tous les autres articles, d'hellénistes ou d'arabisants, qui ont paru sur le sujet. On attend toujours qu'une personne vraiment intéressée par la question montre l'inconsistance du dossier entier ou d'une partie suffisamment importante pour que l'hypothèse croule d'elle-même.

Mais pour ne parler que de mon livre, le moins qu'on aurait été en droit d'attendre du Rezensent, c'était qu'il lise les textes auxquels je renvoie et qu'il prête un peu plus

d'attention notamment au problème chronologique que pose immanquablement le rejet *a priori* de l'hypothèse de l'existence d'une école de philosophie à proximité de l'Empire sassanide à la fin du VI^e siècle. W. peut-il expliquer qu'une partie des ouvrages de l'École d'Alexandrie y ait été connue avant 578, ce que le traité de Paul le Perse, écrit soit pendant, soit peu après le règne de Chosroès I^{er}, nous *oblige* à penser ? Qui les y avait fait venir si vite ? Et à la demande de qui ? Je crois que ce problème chronologique a échappé à beaucoup. Je me permets donc de renvoyer à la p. 40 *sq.* de mon livre. J'y reviendrai bientôt.

En ce qui concerne mon introduction, j'admets volontiers avoir été un peu vite et je ne crois plus tenable, par exemple, ce qui me faisait dire que Farabi a rejoint à Harrân son second maître en philosophie, Ibn Haylân. Il reste que, contrairement à ce qui s'est écrit communément et que W. ne fait que reprendre sans se poser de questions, l'histoire du séjour de Farabi « au pays des Hellènes » n'est pas une histoire inventée par le biographe auquel il pense. Et ce n'est absolument pas, contrairement à ce qu'il affirme calomnieusement, une histoire sur laquelle je baserais mon argumentation, qui est fondée sur les textes. S'il avait été un peu moins expéditif dans ses jugements, il aurait pu s'apercevoir ainsi que c'est Farabi lui-même, dans son *Grand livre de la musique*, qui parle de ses relations (cf. *šāhada*, « observer », *i.e. de visu*) avec un « pays des Hellènes (Grecs « purs » ou « fidèles », *ḥullāṣ*, *i.e. non chrétiens*) », des gens dont il dit avoir étudié la tradition musicale, une tradition qu'il rattache directement aux livres de théorie musicale des « Anciens parmi les Grecs ». W. s'est-il interrogé sur l'identité de ces « Grecs purs » ou « Grecs fidèles », *yūnāniyyūn ḥullaṣ*, héritiers, d'après Farabi, de la tradition de la musique grecque savante (voir plus haut la citation d'Eckhart Neubauer) ? Et a-t-il une idée de ce que peut signifier l'expression « Grecs *fidèles* » aux IX^e et X^e siècles ?

A ce propos, la question importante n'est pas d'abord de savoir si le terme *Yūnāniyyūn* (« Grecs ») désignerait des Platoniciens, mais plutôt de se demander à quoi au juste étaient fidèles les Hellènes ou païens (le sens est le même) que Farabi décrit de fait comme des mathématiciens, la musique faisant partie, comme l'on sait, des mathématiques. Je pense qu'en plus d'être restés fidèles à l'ancien paganisme célébré par Ṭābit b. Qurra (ob. 901) – lui-même originaire de Harrân, mathématicien, traducteur en arabe du néopythagoricien Nicomaque de Gêrase et auteur d'un livre perdu sur la musique –, ces « Hellènes » ou au moins une partie d'entre eux étaient à l'instar de Ṭābit restés fidèles à une ancienne tradition intellectuelle, elle-même inséparable, aux dires du même Ṭābit, de cet ancien paganisme religieux. Ce qui est sûr, c'est que dans le texte auquel je fais référence, Ṭābit ne se présente pas du tout comme un cas isolé, issu pour ainsi dire d'une génération spontanée, dans la Harrân du IX^e siècle, mais bien au contraire comme un héritier fier, *comme ces coreligionnaires*, de n'être pas devenu chrétien (ni juif, ni musulman). En les appelant tous *Yūnāniyyūn ḥullaṣ* et en distinguant parmi eux un groupe de musiciens fidèles à l'ancienne tradition de la musique grecque, Farabi ne les décrit pas autrement.

Si tel est le cas, il n'y a en outre pas plus de raisons de scinder l'hellénisme des Harrâniens des IX^e et X^e siècles en religion populaire, d'un côté, et tradition savante de l'autre, qu'il n'y en a de le faire s'agissant de l'hellénisme tardo-antique. Pour cette dernière époque, on se reportera par exemple aux livres et articles de Peter Brown ou de Garth Fowden. Une distinction tranchée entre deux choses qui, en réalité, pouvaient très bien se mêler de façon extrêmement diverse et à divers degrés selon les individus, les contextes culturels et les lieux, n'est pas plus pertinente pour l'une que

pour l'autre époque. De la même façon, il conviendrait sans doute de remiser une fois pour toutes l'idée que la pensée savante ou la rationalité scientifique ne se développe et ne s'épanouit historiquement qu'à la faveur de sa séparation d'avec toute référence religieuse, « théurgique » ou magique. Cette conception ne résiste pas à l'examen historique, quelque soit l'époque envisagée (qu'on pense à Newton). Dans le cas du dernier hellénisme, il suffit de rappeler le goût de Damascius, l'auteur du *Traité des premiers principes*, pour le merveilleux le plus échevelé et sa dévotion aux divinités locales de Syrie, pour comprendre que cette représentation, le plus souvent, ne correspond à rien. De plus, je note que l'interdiction d'enseigner la philosophie, adressée en 529 (ou 530) à tous les Athéniens, pourrait aussi avoir eu pour prétexte les pratiques astrologiques et divinatoires des élèves ou philosophes de l'École d'Athènes. C'est du moins ce que pense Edward Watts (« Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529 », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 94, (2004), pp. 168-182), et cela semble en effet vraisemblable.

Pour finir sur Harrân et revenir sur le passage du *Grand livre de la musique*, je ne vois aucune raison sérieuse de douter qu'il y avait encore dans cette ville et sa région, à l'époque de Farabi, des païens versés dans les sciences grecques et aucune raison non plus de douter qu'il les a fréquentés, là aussi bien qu'ailleurs. Le texte, si on veut bien le lire, ne dit rien d'autre et concorde en outre avec tout ce que nous savons, quand même le mot « Harrân » n'y apparaît pas, mais seulement l'expression « pays des Grecs purs (ou fidèles) ». Quant à savoir si, comme le dit le biographe Ḥaṭṭabī, Farabi s'est installé pendant huit ans dans ce pays pour y étudier, ou s'il n'a pas fait plutôt qu'y passer, rien, que je sache, ne permet de trancher la question.

Compte tenu de cela, savoir si ces païens se seraient dits disciples de Platon plutôt que d'Aristote importe peu, car nous savons de toute façon que la tradition intellectuelle païenne à laquelle les rattachait Tābit était, elle, celle du dernier hellénisme, dans lequel la composante « néoplatonicienne » avait depuis longtemps intégré Aristote, ainsi que des éléments religieux, hermétistes et chaldaiques. Le témoignage de Farabi va, me semble-t-il, dans le même sens. Tout cela est connu, mais rarement pris en compte quand il s'agit de critiquer l'hypothèse de Michel Tardieu. Maintenant, si l'on veut appeler ce dernier hellénisme intellectuel autrement que par le nom de sa composante principale, je n'y vois pas d'inconvénients. Pour Farabi, il s'agissait d'hellénisme « fidèle » ou « pur », qu'il faille entendre par là une religion « non adultérée » par le christianisme (et le judaïsme et l'islam), une tradition intellectuelle, musicale et mathématique, d'origine grecque, ou, plus certainement encore, les deux choses à la fois.