

UNE NOTE SUR LES SOURCES PHILOSOPHIQUES DU PS.-FĀRĀBĪ, LA QUIDDITÉ DE L'ÂME

RÉMI BRAGUE

Il est bien difficile de situer notre traité dans le temps et l'espace, ou même de le rattacher à une école déterminée. Aucune allusion ne permet de se faire une idée de l'appartenance religieuse de son auteur. Bénédiction initiale et eulogie finale sont des rites obligés (§ 60). La référence au "Créateur béni soit-il" (§17) ou à la sagesse divine (§ 31) est présente chez tout le monde. Aucun penseur n'est cité par son nom propre.

Le traité suppose connues certaines notions aristotéliennes de base qui constituaient le pain quotidien des penseurs médiévaux. En font partie le mobilier conceptuel de l'hylémorphisme, ou des principes presque sacrés comme l'impossibilité d'un infini en acte (§ 5). Ou encore des formules prénantes comme celle par laquelle l'auteur applique à l'âme entière la caractérisation de l'intellect comme forme des formes (§ 17).¹

Il se peut aussi qu'il fasse intervenir des connaissances plus fines. Ainsi, l'inférence de la nature formelle de l'âme à sa supériorité (§ 17) vient peut-être d'une réminiscence d'un passage dans lequel Aristote remarque que la forme est toujours du côté de l'englobant et du contenant, la matière de celui du contenu enveloppé.²

En revanche, le rôle attribué au "souffle", ou esprit (*pneuma*) oblige à un diagnostic plus nuancé. Partout où il en est question comme du substrat de l'âme dans un corps vivant (§§ 40, 45, 48), on peut penser à la reprise d'une idée ébauchée par Aristote.³ Mais là où il s'agit d'expliquer la constitution des corps physiques non animés (§ 41), la notion rend un son nettement stoïcien. Ce sont les Stoïciens, en effet, qui expliquent la cohésion des minéraux par le souffle qui les entoure.⁴ Ils rendaient ainsi compte du

¹ Aristote, *Traité de l'âme*, III, 8, 432a2.

² Aristote, *Traité du Ciel*, IV, 4, 312a12s.

³ Aristote, *Parties des animaux*, II, 16, 659b17s.

⁴ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. V. Arnim, t. II, §§ 439-462, pp. 144-51.

solide par l'impalpable, paradoxe dont leurs adversaires ne manquèrent pas de se gausser.

Je n'ai pas repéré de formules typiques du vocabulaire philosophique de tel ou tel penseur particulier appartenant au monde culturel islamisé. En particulier, rien ne rappelle le style d'al-Fārābī, si reconnaissable, et dont l'absence ici suffirait à rendre peu crédible la paternité farabienne de notre texte. Rien non plus des tics littéraires d'Avicenne, eux aussi très faciles à pasticher ("nous revenons et disons que...", etc.). L'argument destiné à montrer que l'âme n'est pas une forme sensible par l'expérience de pensée d'un homme privé de ses membres et de ses sens (§ 24) constitue bien une forme primitive d'un célèbre argument avicennien, celui dit de l'"homme volant". Mais il a une forme pré-avicennienne, et prouve d'ailleurs autre chose que ce qu'en tirait Avicenne, à savoir l'hétérogénéité de la conscience par rapport à la sensation.

L'auteur mentionne un argument censé rendre plus plausible l'immortalité de l'âme en montrant que son destin n'est pas solidaire de celui du corps: alors que la vieillesse diminue les activités des âmes inférieures, elle n'affecte pas celle de l'intellect (§§ 56-57). L'argument se trouve certes chez Avicenne, d'où il est passé chez al-Ghazālī.⁵ Mais il est aussi chez Jean Philopon, et d'ailleurs tout simplement chez Aristote.⁶

Le mouvement d'ensemble de la démonstration qui établit que l'âme est une substance, et non un accident, n'est pas sans analogue avec certaines déclarations d'un lettré amateur de philosophie, Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. vers 985), dans des entretiens vespéraux menés à Bagdad et dont les minutes ont été tenues par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.⁷

Le style est sobre et impersonnel, sauf dans un court passage qui énumère les activités de l'âme rationnelle (§ 49), et qui rappelle les assonances un peu redondantes chères aux lettrés, et utilisées, entre autres, dans l'Encyclopédie ismaélienne des "Frères de la pureté".

⁵ Avicenne, *Résumé du Traité de l'âme*, IX, 4^e preuve, p. 212; éd. Landauer, p. 415; al-Ghazali, *Maqāṣid al-falāsifa*, éd. M. Kurdī (Le Caire, 1936), t. III: Physique, p. 53.

⁶ Aristote, *Traité de l'âme*, I, 4, 408b18s.; Jean Philopon, *Commentaire du Traité de l'âme*, Préface, éd. M. Hayduck (CAG XV), p. 15, 2s.

⁷ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-al-mu'ānasa*, 13^e soirée, éd. A. Amīn et A. Zayn (Beyrouth, s. d. [=Le Caire, 1936]), t. I, pp. 198-206, surtout pp. 201s. et voir J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān as-Sijistānī and his Circle* (Leyde, 1986), p. 256.

L'atmosphère d'ensemble du traité est ce "néoplatonisme pour le peuple" qui forme l'arrière-fond de la mentalité philosophique et mystique de l'islam médiéval. On le voit là où est affirmée l'existence de deux mondes (§ 58) ou l'appartenance de l'âme à un "monde" à elle (§ 55). Rien là qui permette de singulariser une pensée.

La seule singularité du texte est la notion de *hemshel* – traduite ici par *exemplum* – à savoir ce modèle, ce patron contenu dans la graine et que la plante déploie en sa croissance (§ 41). Cette doctrine devrait pouvoir, si nous pouvions en identifier l'origine, livrer une indication précieuse sur celle de notre texte. Mais, justement, elle semble un aérolithe conceptuel, sans parallèle.

La traduction hébraïque: Notre texte présente quelques-unes des habitudes de traduction de Zeraḥiah⁸. En particulier, il aimait fournir pour certains termes dont il était difficile de rendre en hébreu le sens précis, des équivalents dans le vernaculaire de son époque. C'est bien ce qu'il fait ici, au § 43. En revanche, Zeraḥiah n'a pas laissé certains mots en arabe, comme il le fait parfois ailleurs. Ce traducteur avait également coutume de laisser des lacunes dans ses traductions. On peut l'établir facilement là où nous possédons l'original. Ce n'est pas le cas ici. Cette habitude ne peut donc que nous inciter à plus de prudence encore quant à la compréhension du texte qui est sous nos yeux.

⁸ Ces renseignements viennent de la thèse inédite de M. Zonta, *La tradizione ebraica del Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele. Le versioni ebraiche di Zerahyah ben Ishaq Hen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione et introduzione storico-filologica*, Tesi di dottorato in Ebraistica – VII ciclo, Università di Torino, 1995, pp. 75*-80*. Je remercie vivement M. Zonta d'avoir bien voulu me communiquer cet ouvrage.