

C N R S philosophie

Javier Teixidor

Aristote en syriaque

Paul le Perse,
logicien du VI^e siècle

 CNRS EDITIONS



Aristote en syriaque

Paul le Perse, logicien du VI^e siècle

Javier Teixidor

DOI : 10.4000/books.editions-cnrs.8695

Éditeur : CNRS Éditions

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2003

Date de mise en ligne : 16 juin 2016

Collection : Philosophie

ISBN électronique : 9782271091307



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

ISBN : 9782271061614

Nombre de pages : 152

Référence électronique

TEIXIDOR, Javier. *Aristote en syriaque : Paul le Perse, logicien du VI^e siècle*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2003 (généré le 03 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editions-cnrs/8695>>. ISBN : 9782271091307. DOI : 10.4000/books.editions-cnrs.8695.

© CNRS Éditions, 2003

Conditions d'utilisation :

<http://www.openedition.org/6540>

C N R S philosophie

Javier Teixidor

Aristote en syriaque

Paul le Perse,
logicien du VI^e siècle

 CNRS EDITIONS



C N R S philosophie

C N R S philosophie

Catherine DARBO-PESCHANSKI, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, 2000

Jacynthe TREMBLAY, *Nishida Kitarô. Le Jeu de l'individuel et de l'universel*, 2000

Mary-Anne ZAGDOUN, *La Philosophie stoïcienne de l'art*, 2000

Javier Teixidor

Aristote en syriaque

Paul le Perse,
logicien du VI^e siècle



15, rue Malebranche – 75005 Paris

Illustration de couverture : Vue d'une mosquée d'Édesse (photo de l'auteur),
avec en surimpression un détail d'un manuscrit en syriaque du III^e siècle
(photo Collège de France).

En application du Code de la propriété intellectuelle,
CNRS ÉDITIONS interdit toute reproduction intégrale ou partielle
du présent ouvrage, sous réserve des exceptions légales.

© CNRS ÉDITIONS, Paris, 2003
ISBN : 2-271-06161-X

Avertissement

Ce livre est une refonte de travaux publiés au cours des dernières années : un résumé de mes cours paru dans l'*Annuaire* du Collège de France, en 1996, 1997 et 1998 ; une traduction du texte en syriaque de l'*Isagoge*, des *Catégories* et du *De interpretatione*, par Paul le Perse, publiée dans la revue *Semitica* 47 (1997), p. 117-138 ; des extraits commentés du traité de Paul présentés au VII^e Symposium Syriacum d'Uppsala (août 1996) publiés dans *Orientalia Christiana Analecta*, 286, Rome, 1998, p. 293-301 ; des études ponctuelles sur la préface du traité de Paul le Perse et sur la conjonction dans, respectivement, *Entrer en matière. Les Prologues* (J.-C. Dubois et B. Roussel [éd.], Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 199-208), et *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain* (C.-B. Amphoux, A. Frey et U. Schattner-Rieser [éd.], Lausanne, Éd. du Zèbre, 1998, p. 143-148). J'ai commenté brièvement la position de Paul à l'égard de la science dans *Storia della Scienza* (vol. IV, i « La scienza siriaca », Istituto della Enciclopedia italiana, Rome, 2001, p. 12-15). Dans le présent ouvrage, je traduis et commente, outre la version syriaque de l'*Isagoge* de Porphyre et des deux premiers traités de l'*Organon* d'Aristote, établie par Paul le Perse, des textes d'autres philosophes syriaques, contemporains ou postérieurs, connus ou ignorés, dont les remarques sur certaines œuvres d'Aristote complètent ou éclairent la pensée de Paul.

Je tiens à remercier CNRS Éditions qui a accepté de publier ce livre, en particulier M. Maurice Poulet, éditeur, et M. Henri Rolais, directeur de la fabrication, pour leurs conseils et l'aide qu'ils ont bien voulu m'apporter.

Préface

Le syriaque occupa une place spéciale parmi les dialectes de l'araméen ; il donna à cette ancienne langue sémitique une ultime splendeur après la chute de l'Empire romain en Orient. L'araméen est une langue sémitique très proche du phénicien et de l'hébreu. Il connut au Proche-Orient ancien une grande diffusion géographique et, à travers ses dialectes, une longue postérité puisque on pratique ceux-ci encore dans quelques villages du Liban, de l'Iraq et de la Turquie. L'écriture araméenne fut directement empruntée aux Phéniciens vers 900 av. J.-C. Parlé dans tout le Proche-Orient pendant le I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne, l'araméen devint la langue officielle de l'empire achéménide à partir de 539 av. J.-C. ; il gagna alors un prestige que ni le phénicien ni l'hébreu n'avaient jamais connu. Au tournant de notre ère, on parlait le syriaque en haute Mésopotamie. Très tôt, ce dialecte araméen devint la langue littéraire d'Édesse, la capitale de la province romaine de l'Osroène. L'usage du syriaque écrit et parlé dans la région d'Édesse, l'actuelle Urfa, en Turquie orientale, est bien attesté à partir du II^e siècle de notre ère. Les textes originaux d'Eski Sumatar, à cinquante km au sud-est d'Édesse, en sont les premiers témoignages importants. Il s'agit d'inscriptions rupestres aux tracés peu soignés, souvent griffonnées sur pierre ou sur plâtre et parfois d'interprétation difficile. On connaît aussi des stèles inscrites et trois documents écrits sur peau, datés de l'époque de Gordien III (238-244), provenant des archives de familles habitant la région du moyen Euphrate. À ce groupe de textes on peut ajouter les inscriptions de mosaïques découvertes dans des tombes ou des maisons privées. Ce corpus, bien qu'exigu, montre que, à la fin du III^e siècle, écriture et langue reflètent bel et bien la culture d'une région aux rapports internationaux.

Le syriaque est encadré, géographiquement, entre Diyarbakir, Alep et la Djézireh, par les fleuves Balih et Habour, deux affluents de l'Euphrate. Son extension à l'ouest de la steppe syrienne reste difficile à préciser tandis qu'à l'est, on sait qu'il était connu au VI^e siècle en basse Mésopotamie. La fixité de la langue syriaque est d'ailleurs surprenante car elle se maintient sans changements pendant plusieurs siècles, c'est-à-dire durant l'époque classique, qui va du III^e jusqu'au VIII^e siècle. On n'oubliera pas que, au moment où commence la littérature syriaque, l'araméen a déjà le caractère d'une langue littéraire consacrée par l'usage en Palestine et en Mésopotamie.

L'épanouissement du syriaque par rapport à l'araméen d'empire me paraît un phénomène linguistique comparable à celui de l'italien dérivé du latin, et on pourrait ajouter que, comme l'italien, le syriaque acquit de la structure et du volume à partir de poèmes et de chants rimés¹. Au XIII^e siècle, Barhebraeus, en écrivant une histoire abrégée de la langue, affirme que le syriaque vulgaire était divisé en trois dialectes principaux et que le syriaque, plus que toute autre langue, avait subi un mélange important en se répandant et en se propageant dans des contrées lointaines. Cette altération, pense-t-il, l'a affecté au point que ceux qui le parlent, les Syriens, les Palestiniens et les Orientaux, ne s'entendent pas entre eux. À vrai dire, on ne devrait pas parler de syriaque mais d'un araméen palestinien ou d'un araméen mésopotamien divisé en oriental et occidental. Ce fut le mésopotamien occidental ou édessénien qui s'imposa tout en acceptant dans la région entre Malatya et Harrân, à l'est d'Édesse, des particularités dialectales.

Les œuvres écrites en syriaque ont été malheureusement oubliées par la plupart du public savant plutôt enclin à la lecture des auteurs grecs et latins de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Les textes théologiques, philosophiques et scientifiques en langue syriaque constituent pourtant un chapitre fondamental de l'histoire des idées. C'est cette littérature qui, en effet, a servi de trait d'union entre l'Orient, hellénisé mais toujours sémite, et l'Occident à la recherche de son identité au seuil du Moyen Âge. Cette littérature, d'une part, interprète la volonté ferme des intellectuels syriens d'éclairer le rapport entre la science et la religion et, d'autre part, grâce à une traduction soutenue et méthodique du texte grec en syriaque, elle facilita plus tard la transmission aux Arabes des ouvrages de la philosophie classique, en particulier ceux du corpus aristotélicien. Si les philosophes païens du Levant devinrent des commentateurs prolifiques, en langue grecque, de tous les traités aristotéliciens, les ecclésiastiques de langue syriaque, pour des raisons de discipline théologique, consacrèrent l'essentiel de leur temps à l'étude de l'*Organon* d'Aristote. On peut dire qu'avec les philosophes de langue syriaque, dont la recherche était ancrée dans la tradition intellectuelle d'Alexandrie et d'Antioche, un Orient plus ouvert à la connaissance que celui de Constantinople était né. Les auteurs syriaques du IV^e au VII^e siècles étaient conscients de la difficulté de traduire les textes de théologie écrits en grec et ce furent sans doute les polémiques sur la Trinité ou sur la nature du Christ qui les incitèrent à utiliser

1. Une remarque de Dante dans le deuxième livre du *De l'éloquence en langue vulgaire*, nous invite à réfléchir, comme on le verra plus loin, sur l'importance de la poésie dans la première littérature syriaque. De son côté, Leon Battista Alberti, vers 1450, écrivait dans l'introduction à sa grammaire : « Ceux qui affirment que le latin n'a pas été une langue commune à tous les peuples latins mais seulement celle de quelques doctes scholastiques, comme c'est le cas aujourd'hui, abandonneront, je pense, leur erreur en voyant cette brochure de nous dans laquelle j'ai résumé l'usage de la langue italienne en des annotations très brèves. Quelque chose de semblable ont fait les savants de grand talent d'abord parmi les Grecs puis parmi les Romains ; ils appelèrent des semblables admonitions, qui permettent d'écrire et de parler correctement, de son nom – grammaire. Pour savoir ce que c'est cet art dans notre langue, lisez-moi et le comprendrez » (*La Prima Grammatica della lingua volgare*. – *La Grammatichetta vaticana*, C. GRAYSON, [éd.], Bologne, 1964).

dans leur langue une terminologie qui relevait de la logique aristotélicienne, alors en faveur dans les écoles de philosophie. J'oserais dire que la culture syriaque se trouva alors dans une situation semblable à celle de la Grèce archaïque où, comme M. Detienne l'a montré, la naissance de la philosophie était indissociable d'un changement dans la représentation du langage, passant au statut d'un objet technique. En Grèce, « le langage vient à la philosophie, en passant par le droit des assemblées² », mais en territoire syriaque les assemblées sont des conciles et les contraintes sont théologiques.

2. F. ILDEFONSE, *La Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997, p. 48, commentant *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce antique* de M. Detienne.

Abréviations

AJSL :	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
AKM :	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AnnCF :	Annuaire du Collège de France
CAG :	Commentaria in Aristotelem Graeca
CSCO :	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CUF :	Collection des Universités de France
DPhA :	<i>Dictionnaire des Philosophes antiques</i> , publié sous la direction de R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 1989-
JA :	<i>Journal asiatique</i>
JSS :	<i>Journal of Semitic Studies</i>
OChP :	Orientalia Christiana Periodica
OLP :	Orientalia Lovaniensia Periodica
OSu :	Orientalia suecana
PO :	Patrologia orientalis
PS :	Patrologia syriaca
RACH :	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RHR :	<i>Revue de l'Histoire des religions</i>
RSFR :	Rivista trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi
SC :	Sources Chrétiennes
ZDMG :	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZNW :	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

Introduction

Après la conquête du Proche-Orient par Alexandre le Grand, le village d'Urhai, au sud-est de la Turquie, devient une fondation grecque sous le nom d'Édesse (aujourd'hui Sanli Urfa, « Urfa la Glorieuse »). La ville joue un rôle militaire important dans la zone septentrionale du territoire conquis grâce à sa position géographique privilégiée. Elle reste sous la domination des rois macédoniens tout au long du III^e siècle et de la première moitié du II^e siècle av. J.-C.¹. Avec l'avènement de Mithridate I^{er} Arsace V le Grand (171-139 av. J.-C.), le vrai fondateur de l'empire parthe, une monarchie locale s'installe à Édesse. L'auteur syriaque Jacques d'Édesse (vers 640-708) a résumé dans sa *Chronique* l'état dans lequel se trouvait à ce moment-là le nord de la Mésopotamie : « Comme personne de la race des Grecs ne se leva pour sauver l'honneur de la monarchie des Grecs en Syrie, des gens qui s'y étaient installés depuis longtemps et qui étaient de race arménienne s'imposèrent et, pris d'émulation pour la gloire des Parthes, ils instituèrent l'un d'entre eux appelé Abgar roi d'Urhai². »

Édesse s'ouvre alors à une influence orientale venue du royaume des Parthes et les goûts et les mœurs de la population changent. La ville doit bénéficier en outre du rayonnement de centres intellectuels comme Babylone et Séleucie-Ctésiphon, où la présence des Parthes ne semble pas avoir porté atteinte aux traditions locales. Les rapports constants que, d'après Flavius Josèphe, les communautés juives de Nehardea, près de Séleucie-Ctésiphon, et de Nisibe, au nord de la Mésopotamie, maintenaient vers le I^{er} siècle apr. J.-C., révèlent l'existence de l'axe culturel reliant le sud de la Mésopotamie aux villes du nord³, perpétuant d'ailleurs une tradition qui se voulait plus que millénaire. Il paraît certain que les contacts de Babylone avec Antioche, Damas ou Jérusalem passaient par Nisibe, Édesse et Zeugma plutôt que par Palmyre. Les relations des Palmyréniens avec les Babyloniens, dont témoignent les textes

1. La géographie de cette région a été minutieusement étudiée par L. Dillemann, dans *Haute-Mésopotamie orientale et pays adjacents*, Paris, P. Geuthner, 1962, p. 77, 89, 105-110.

2. Édition de E.-W. Brooks, CSCO, série III, t. IV (1903), p. 281-282 (texte), p. 211 (trad.).

3. Voir *Antiquités juives*, 18.9. Pour Nisibe en particulier, voir J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, Leyde, E. J. Brill, 1965, p. 43-49.

épigraphiques, étaient exclusivement commerciales et relevaient par conséquent du commerce international transitant par le golfe Persique⁴. Au carrefour des courants culturels de la région durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, Édesse, de son côté, au cœur de la haute Mésopotamie, ne put oublier à aucun moment la présence de Rome, toujours vigilante aux marches orientales de son Empire ; les textes épigraphiques et littéraires en témoignent abondamment.

Édesse se rallia au christianisme, probablement au christianisme hétérodoxe de Marcion de Sinope, avant que ne s'imposât celui de Quna, le premier évêque « orthodoxe » de la ville, après 313. La ville connut également la doctrine d'une autre grande figure religieuse, venue cette fois de Ctésiphon, Mani, dont l'enseignement se diffusa après celui de Marcion mais avant l'arrivée de Quna. Les écrits des hérésologues nous font comprendre par la violence de leurs attaques que, pendant les III^e et IV^e siècles, ce furent les marcionites et les manichéens, beaucoup plus que n'importe quelle autre secte religieuse, qui, à Édesse, réussirent à imposer leurs doctrines de préférence à celles des autres chrétiens⁵.

En même temps, la région n'avait pas abandonné les liturgies païennes ou l'adoration des divinités ancestrales. Les inscriptions syriaques des II^e et III^e siècles, en particulier celles d'Eski Sumatar trahissent la survivance de la culture indigène dont certains éléments, comme le culte d'un dieu Lune, remontent au moins au début du deuxième millénaire av. J.-C. Les croyances païennes étaient bien vivaces dans la région d'Édesse ; elles l'étaient aussi dans l'Antioche voisine. Les diatribes de Jacques de Saroug (451-521) contre les idolâtres sont bien connues. Dans son discours sur la chute des idoles, le lecteur trouve une vraie mise en scène où les dieux profèrent des insultes contre Satan au moment de l'arrivée du Christ parce qu'il n'a pas empêché la fin de l'idolâtrie. Le dialogue, qui prime ici, s'inscrit parfaitement dans une tradition chère aux Églises de langue syriaque à partir de la fin du V^e siècle⁶. Mais cette tradition littéraire n'est pas exclusive des chants liturgiques ou des homélies ; on la trouve également dans les ouvrages philosophiques d'auteurs comme Proba, au VI^e siècle, ou

4. Les textes font état de Palmyréniens qui fréquentaient des villes sous domination parthe au commencement du I^{er} siècle apr. J.-C. Une inscription grecque et palmyrénienne, datée du mois d'août 19, commémore l'érection à Palmyre d'une statue, faite par les commerçants grecs et palmyréniens de Séleucie-sur-le-Tigre en l'honneur d'un membre de la tribu des Benê Maththabôl ; une autre inscription, également bilingue, datée de novembre 24, honore un membre des Benê Komarê, parce qu'il avait favorisé les commerçants qui s'étaient installés à Babylone. Une troisième, datée de la deuxième partie du I^{er} siècle, fait état des Palmyréniens qui « étaient montés » à Palmyre venant de Spasinou Charax. Voir J. CANTINEAU, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, IX, Beyrouth, 1933, n^{os} 6 et 11 ; J. STARCKY, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, X, Damas, 1949, n^o 40.

5. Certains écrivains ecclésiastiques, à la suite d'Éphrem, de Rabboula et d'autres hérésologues de langue syriaque, voulurent faire de Bardesane un représentant de plus des tendances hérétiques qui avaient proliféré à Édesse. Cela tient sans doute à l'importance sociale des bardesanites au IV^e siècle parmi les chrétiens de la ville. Je renvoie à mon livre *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

6. Voir S. BROCK, « Syriac Dialogues Poems : Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon*, 97 (1984), p. 29-58. Le discours de Jacques a été publié par J. P. Martin dans *ZDMG*, 29 (1875), p. 101-147.

Théodore Bar Koni qui, au VIII^e siècle, intègre dans son *Livre des scolies* les notions aristotéliennes de substance, nom, verbe, etc. en utilisant une méthode de questions et de réponses afin que le lecteur puisse mieux mémoriser leur signification. Cette théâtralité n'est pas dépourvue de sens pour l'historien de la langue si l'on pense que les traditions orales, les récitations chantées, les poèmes sont à l'origine de toute culture. C'est sans doute des textes poétiques que naît la grammaire. Si la grammaire est, comme l'affirme Denys le Thrace, « la connaissance empirique de ce qui se dit couramment chez les poètes et les prosateurs⁷ », il me semble à propos de mentionner la remarque de Dante dans l'introduction du deuxième livre *De vulgari eloquentia* : « Je confesse avant tout qu'il sied au vulgaire illustre italien de se déclarer aussi bien en prose comme en vers. Pourtant les prosateurs semblent plutôt le recevoir des poètes, dont les rimes premièrement l'ont lié, et ce qu'elles ont lié semble demeurer pour modèle aux prosateurs ; mais on ne voit guère l'opposé : ce qui semble donner à la poésie un certain avantage⁸. » Dante explique par la suite pourquoi les chansons, les rimes et la poésie tragique doivent être étudiés pour connaître la meilleure langue, des remarques, qui en l'occurrence, nous invitent à réfléchir sur l'importance de la poésie dans la première littérature syriaque ; je pense certes aux vers et chants composés par Bardesane dans la seconde moitié du II^e siècle qui, d'après les historiens syriaques, jouèrent un rôle dans l'éducation des gens d'Édesse. Cela est loin d'être surprenant si l'on se souvient comment Aristote, au commencement du livre IV de sa *Poétique*, attribue à l'homme « une tendance naturelle » à la représentation, à la mélodie et au rythme (*Poétique*, livre IV, 48 b 20-21).

Le syriaque devint assez tôt une langue largement utilisée par les chrétiens de la Syrie du Nord et de la Mésopotamie, et non pas par les philosophes païens nés en Syrie, peut-être parce qu'il était privilégié par les ecclésiastiques ou par les auteurs chrétiens d'ouvrages scientifiques. Cette littérature se développe considérablement à partir du VI^e siècle au moment des luttes christologiques dans lesquelles le contentieux politique entre les patriarches de Constantinople et d'Antioche d'un côté, et d'Alexandrie de l'autre, joua un grand rôle ; les textes en témoignent avec une profusion plutôt ennuyeuse. Édesse devient un centre de vie intellectuelle grâce à son école d'exégèse biblique ; son rayonnement fut comparable parmi les auteurs de langue syriaque à celui de l'école d'Alexandrie.

Le grec exerça une influence prépondérante sur la langue syriaque qui en reçut un grand nombre de mots nouveaux. Comme l'hébreu, le phénicien et l'arabe, au commencement, elle ne notait pas les voyelles ; ce fut l'exégèse biblique qui obligea à fixer le texte sacré en notant les voyelles et d'autres signes qui facilitaient sa lecture ou sa récitation. Au XI^e siècle, Élie de Sôbhâ, évêque nestorien de Nisibe, composa un traité de grammaire syriaque qui s'apparente plutôt à un manuel de phonétique avec

7. *La Grammaire de Denys le Thrace*, traduite et annotée par J. Lallot, Paris, Éd. du CNRS, 1989, p. 2.

8. DANTE, *De vulgari eloquentia*, trad. d'A. Pézard, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade 5^e éd., 1985, p. 591.

ce commentaire préliminaire : les Grecs, les Romains, les Coptes, les Arméniens, les Hindous « écrivent et lisent tous les mots qui sont écrits dans leurs alphabets sans aucun signe explicatif ; en revanche, les Hébreux, les Syriens, les Perses, les Kousites, les Élamites, les Mèdes, les Phéniciens, les Alains, les Arabes et d'autres qui ne nous sont pas connus, n'ont pas assez de signes pour indiquer les mots qu'ils écrivent, c'est-à-dire ceux écrits dans leurs langues, et pour les lire correctement comme ils sont, et pour cela, ils furent obligés à placer des signes sur les lettres afin qu'ils séparassent les voyelles des consonnes. C'est pour cela (aussi) qu'ils ne sont pas capables de lire correctement si ce n'est en devinant, d'après la tradition ou avec beaucoup de fatigue⁹ ». On se rappellera que lire un mot ouest-sémitique oblige le lecteur à comprendre sa fonction dans le contexte et à en retrouver la vocalisation : une vision d'ensemble de la racine consonantique déclenche l'association du mot écrit avec d'autres de la même racine, mots qui sont connus du lecteur parce qu'il les a lus ou entendus auparavant. Dans l'Antiquité classique on apprenait à lire d'abord les lettres, puis les syllabes, puis on formait des mots et, avec ces mots, l'énoncé complet. Ce procédé s'imposait, car le texte se présentait en *scriptio continua*, ce qui exclut la lecture globale. Un lecteur de mots araméens, en revanche, n'était pas obligé à cette analyse linguistique parce qu'il lisait globalement des groupes de lettres. De cela témoignent les points ou les petits traits qui séparent matériellement chaque mot dans les inscriptions ouest-sémitiques les plus anciennes. On lit ce qu'on reconnaît ; en fait, on ne lit pas le texte, on l'interprète d'emblée.

Mises de côté les tendances que la grande Église put considérer comme hérétiques, la vie intellectuelle d'Édesse se développa à partir du V^e siècle à l'ombre d'Antioche d'où arrivèrent les commentaires bibliques en grec de Théodore de Mopsueste. Il est important de rappeler pour la compréhension de ce qui suit que, avec les commentaires de Théodore, durent arriver les écrits d'Aristote et de Porphyre. Introduits, lus, puis traduits en syriaque, ces textes constituèrent le programme d'études de l'école d'Édesse pour quelques générations d'intellectuels. C'est à cette époque que Jacques d'Édesse (640-708) rapporte l'introduction des catégories aristotéliennes dans l'école. Un contemporain de Jacques reconnaît avoir comme ses maîtres « les philosophes étrangers », c'est-à-dire grecs¹⁰.

Vers la fin du VIII^e siècle, le syriaque était si bien établi comme langue de culture dans la haute Mésopotamie que Théodore Bar Koni n'hésitait pas à dire dans son *Livre des scolies* que Dieu avait parlé avec Adam en syriaque, la plus ancienne de toutes les langues. Pour Jacques d'Édesse, la langue d'Adam fut l'hébreu. Les auteurs syriaques, et plus tard les éthiopiens qui les suivent, se sont en effet posés la question de la langue

9. R. J. H. GOTTHEIL (éd.), *A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sobhâ*, Berlin. 1887 (p. H-W). J. S. ASSEMANI pense que les remarques d'Elie montrent que la grammaire n'était pas encore suffisamment développée et ajoute : « Primus qui eam (la grammaire) methodo accuratori tradidit, Joannes Bar-Zugbi fuit », Rome, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, III, 1, 1725, p. 266-267.

10. Voir R. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque* (1881), réimpr., Amsterdam, Philo Press, 1969, p. 138-139, n. 2.

que Dieu parla quand Il dit « Que la lumière soit ! » parce que, à ce moment-là, Il avait déjà créé les anges, donc des êtres qui pouvaient l'entendre. Barhadbeshabba de Halwan (VI^e-VII^e siècle) dit que Dieu « fit part de sa science » aux anges afin qu'ils ne tombassent pas dans l'erreur, et conclut : Dieu « écrivit aux anges avec le doigt de sa puissance créatrice un rouleau de lumière intangible, et à voix haute Il le lut devant eux en disant : “Que la lumière soit”, et la lumière fut ». Enfin, dans le texte éthiopien de la création *Qâlemantos* (I, ch. 20), on lit que ceux, juifs et chrétiens, qui pensent que Dieu utilisa l'hébreu mentent. On peut rappeler que pour Dante la question se pose d'une autre manière : comment est-il possible que la femme ait été la première à parler lors de son dialogue avec le serpent, et il commente : « il est plus raisonnable de croire que l'homme parla en premier ; et imaginer qu'un acte aussi glorieux du genre humain n'ait pas pris source dans l'homme plutôt que dans la femme, c'est inconvenance¹¹. »

11. Pour Théodore Bar Koni : A. SCHER (éd.), *CSCO*, 55, Script. syri, 65, Louvain, 1910, p. 66 ; trad., *CSCO*, 69, Script. syri, 66, Louvain, 1912, p. 96. Pour Jacques : *Hexaéméron*, J.-B. CHABOT (éd.), *CSCO*, Script. syri, série II, t. LVI, Paris, 1928, p. 76. Pour Barhadbeshabba : *Cause de la fondation des écoles*, A. SCHER (éd.), PO, IV (1908), p. 348. Pour les Éthiopiens : R. W. COWLEY, *Ethiopian Biblical Interpretations*, Cambridge University Press, 1988, p. 245. Pour Dante : *De vulgari eloquentia*, I. 4. 3 ; trad. André Pézard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 556. Voir aussi U. ECO, *La Recherche de la langue parfaite*, trad. fr. J.-P. Manganaro, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 57-58.

Chapitre premier

L'ÉTUDE D'ARISTOTE EN SYRIAQUE

L'acceptation du grec par les écrivains de langue syriaque eut des conséquences remarquables pour le développement de la culture syriaque. Les polémiques que les définitions de la Trinité divine et de la nature humaine du Christ suscitérent pendant les premiers siècles de la chrétienté incitérent sans doute évêques et théologiens à utiliser une terminologie qui relevait de la logique aristotélicienne, très en faveur alors dans les écoles de philosophie. Les notions philosophiques de « personne » et de « nature » étaient employées régulièrement par les théologiens pour définir la personne du Christ, en soulevant bien entendu des débats entre monophysites et nestoriens dont les conséquences pour l'histoire du Proche-Orient chrétien sont bien connues. On a remarqué à juste titre qu'au VI^e siècle, Jean Philopon, philosophe néoplatonicien d'Alexandrie, avec son essai intitulé « l'Arbitre », avait voulu prêter aux théologiens ses services de logicien pour éclaircir la terminologie employée dans leurs querelles. Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes au V^e siècle, rappelle, en effet, que la mission du logicien est de contrôler ce qu'on dit et non pas de décider quelle est la vérité qu'il faut accepter¹.

1. Voir l'analyse lucide du problème par Henry Chadwick dans « Philoponus the Christian Theologian », dans R. SORABJI (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres, Duckworth, 1987, p. 41-56. Pour le texte de Syrianus *In metaphysica*, p. 63, 21-32 : *Commentaria in Aristotelem graeca*, VI, 1, G. Kroll (éd.), Berlin, 1902. Une étude de la terminologie grecque employée au VI^e siècle dans le débat christologique dans T. HERMANN, « Johannes Philoponus als Monophysit », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 29 (1930), p. 209-264.

LES PREMIERS ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Pour les évêques de langue syriaque, les disputes christologiques présentaient une difficulté supplémentaire dès lors que les notions grecques de la grande Église ne trouvaient pas toujours leur équivalent dans le vocabulaire syriaque. Maruta de Maipherkat avait composé en 410 un lexique de termes grecs avec leur correspondants syriaques pour faciliter le travail des évêques perses réunis à Séleucie-Ctésiphon. Le préambule à sa modeste étude lexicographique développe une réflexion sur la lecture qui mérite d'être citée :

Ceux qui sont judicieux (swklt'n') et intelligents (wprš) ne se contentent pas d'une simple lecture de ce que les yeux voient et les lèvres récitent et chuchotent, indifférents au sentiment du cœur (men sukkālā d-lebā) ; bien au contraire, ils examinent le sens du texte avec intelligence et quand ils rencontrent un terme, qu'il soit du domaine de la nature ou des affaires (en grec ce serait *pragma*) du monde, ils regardent et analysent, avec une perspicacité bien fine (ksyt') de leur cœur, quels sont les mots simples qu'on emploie couramment (...). Celui qui est diligent et aime la lecture scrute tout ce qu'il lit et ne laisse un seul des termes qu'il rencontre, pour insignifiant ou important qu'il soit, – de l'Écriture, de la nature, d'usage courant, utile, ou bien l'un de ceux que nous récitons (tanīn) – sans regarder quelle est sa raison d'être et à quand remonte sa composition. Ainsi, ceux qui, de cette manière, possèdent en eux le discernement, ne confondent pas la lecture des termes mais gardent tous les mots en ordre, à leur place. Ces termes-ci sont indicateurs des choses, ce ne sont pas les choses (qui) indiquent les termes : ce sont les termes qui indiquent la nature et les choses avec tout le reste.

Un siècle plus tard, deux philosophes syriaques, Proba et Paul le Perse, reprennent le thème énoncé dans la dernière phrase. Maruta fut peut-être le premier à poser le problème épistémologique, mais je ne suis pas sûr qu'il soit allé au delà de ces premières remarques sur les mots. Il a d'ailleurs une idée bien étrange de ce qu'est l'étymologie. Il est surprenant de lire à propos des mots grecs passés au syriaque : « Hérétique est interprété comme celui qui se dispute avec Dieu, car Dieu, dans la langue grecque, est appelé *theon* et celui qui dispute *haireisis* et, comme les Grecs ont l'habitude de prendre une partie d'un mot et une partie d'un autre et de faire un mot nouveau, ici, ils ont pris *theon* et *haireisis* et ont formé *hérétique* ce qui est interprété comme celui qui se dispute avec Dieu². »

Ce premier essai de Maruta ouvrit sans doute la voie à des recherches ultérieures. La connaissance d'Aristote devint indispensable aux écrivains syriaques. Élément déterminant de toute étude à poursuivre, l'*Organon* trouva sa place à l'école comme à l'église parce qu'il aidait à fixer la langue littéraire en lui donnant les règles de l'ortho-

2. O. BRAUN, *De Sancta Nicaena Synodo*, Münster, 1898, p. 39-40, 56-58. Je cite d'après l'édition d'A. VÖÖBUS, *The Canons ascribed to Maruta de Maipherkat and related sources*, CSCO, 439-440, Script. syri, 191-192, Louvain, 1982, p. 8-9 (texte), p. 6 (trad. anglaise), p. 10-11 (texte), p. 7-8 (trad. anglaise).

graphe et la rigueur de la syntaxe, des outils qui s'avéraient indispensables pour toute définition théologique. La floraison, au VI^e siècle, de philosophes de langue syriaque dans l'Église de l'Osroène peut s'expliquer par le souci de ces ecclésiastiques de se conformer aux directives du concile d'Ephèse de 431, qui condamna Nestorius, patriarche de Constantinople (428-431).

L'*Organon* désigne, comme il est bien connu, la collection des œuvres de logique d'Aristote, mais il faut se rappeler que l'ordre traditionnel dans lequel sont présentés les traités répond au souci de systématiser la pensée du philosophe après sa mort. Il est fondé moins sur ses indications que sur « les considérations doctrinales et pédagogiques qui traduisent le souci de systématiser la pensée du Stagirite³ ». L'*Organon* comporte six traités qui se répartissent en quatre groupes : les *Catégories* et le *De interpretatione* forment le premier ; les *Premiers analytiques* le deuxième ; les *Seconds analytiques* le troisième ; et les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* le dernier. Les *Catégories* et le *De interpretatione* constituent respectivement des études préliminaires du terme et de la proposition. Tous les termes sont réduits à dix catégories. « Aucun de ces termes en lui-même et par lui-même n'affirme, ni ne nie rien ; c'est seulement par la liaison de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation. En effet, toute affirmation et toute négation est, semble-t-il bien, vraie ou fausse, tandis que pour des expressions sans aucune liaison il n'y a ni vrai ni faux⁴. » La proposition est constituée par un sujet et un prédicat. Les *Premiers analytiques* établissent la théorie du syllogisme qui est indépendant de la nature propre du sujet en question. Les *Seconds analytiques* instituent le raisonnement cohérent et scientifique. Les étapes du développement de la sensation à la science sont admirablement décrites dans le texte bien connu de la fin des *Seconds analytiques* (II,19 ; 100 a 1-9). Les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* concernent une forme de dialectique où manquent les conditions requises pour une pensée scientifique.

Les six traités de logique d'Aristote ont été traduits en syriaque mais les versions conservées sont parfois incomplètes et il arrive que, dans certains cas, la version, perdue, soit connue seulement par références⁵. L'objet de la logique est clairement pour les auteurs syriaques le connaître, le savoir humain différent du savoir divin qui permet de passer du contingent à l'universel. Ils semblent bien distinguer la logique de la métaphysique qui étudie l'être, de celle de la grammaire qui s'intéresse aux mots. La logique étudie la pensée dont les mots sont les signes qui se réfèrent à une réalité toujours la même ; c'est la signification de la substance et des catégories qui classent l'être de cette substance qui permettra de parler de ce qui est, de l'être qui se dit de plusieurs manières. La science de l'être apparaîtra ainsi

3. J. BRUNSCHWIG, « Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », dans G. HAHN et M. A. SINACEUR (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éd. Érès, 1991, p. 423-427.

4. *Catégories*, 2 a 5-10 (trad. J. Tricot). Ce texte est important pour l'interprétation des catégories. Voir C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leyde, E. J. Brill, 1988, p. 21-22.

5. Voir l'étude minutieuse de H. HUGONNARD-ROCHE dans R. GOULET (éd.), *DPhA*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 507-510, 513-521, 524, 526-528.

comme une ontologie issue d'une réflexion préalable sur la logique. La logique était l'instrument dont il fallait se servir pour expliquer les lettres, la composition des topoi, l'ordre des noms et des verbes, c'est-à-dire toutes les notions grammaticales, mais il fallait aussi les transcender.

Le commentaire sur le *De interpretatione* d'Aristote écrit par Proba pourrait être l'un des premiers traités de philosophie aristotélicienne en syriaque. L'œuvre de Sergius de Resh'aîna est peut-être antérieure à celle de Proba⁶. Dans la conjoncture politique qui était celle du Proche Orient chrétien aux V^e et VI^e siècles, la langue syriaque acquit une dimension nouvelle quand ses usagers – chrétiens – réussirent à employer cette logique aristotélicienne pour expliquer les notions théologiques. Il est pertinent de citer ici les remarques de Jürgen Habermas sur le caractère double du comportement, à la fois autonome et dépendant, que les individus observent vis-à-vis du langage⁷ : ils peuvent se servir à leurs propres fins de systèmes de règles grammaticales bien définies. Deux moments co-originaux sont à remarquer : « D'un côté, les sujets se trouvent toujours déjà dans un monde structuré et ouvert par le langage, et se nourrissent des ensembles cohérents de sens qui sont anticipés par la grammaire. En ce sens, le langage s'impose aux sujets parlants comme une réalité préalable et objective, en tant que structure formatrice de conditions de possibilité. D'un autre côté, le monde vécu ouvert et structuré par le langage n'a d'autre support que la pratique de l'entente, mise en œuvre par une communauté linguistique ». Alors, le consensus au moyen du langage dépend des prises de position des participants et ce sera à travers le langage de la communauté que toute prétention à la validité – théologique, en l'occurrence – devra s'exprimer.

Les commentateurs d'Aristote pouvaient ne pas être toujours d'accord sur le choix du livre à étudier en premier lieu. Ainsi, au I^{er} siècle av. J.-C., Boéthos de Sidon pensait qu'il fallait commencer par la physique parce que le livre traitait de sujets mieux connus et plus familiers alors que son maître Andronicus, à Athènes, optait, en revanche, pour

6. La date de l'œuvre de Proba reste controversée. Son importance à Antioche mais aussi à Édesse a été mise en relief par A. VÖÖBUS dans *History of the School of Nisibis*, CSCO, 266, Subs., 26, Louvain, 1965, p. 17-24. A. Baumstark situait l'activité de Proba au V^e siècle (*Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig, 1900 [réimpr. 1975], p. 141-143), mais S. Brock (« From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning » dans *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, N. GARSOÏAN, T. F. MATHEWS, R. W. THOMSON (éd.), Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982, p. 17-34, en particulier p. 31 ; repris dans *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Londres, Variorum Reprints, 1984) et dernièrement H. Hugonnard-Roche (« Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique », *Revue d'histoire des textes*, 24 [1994], p. 293-312) pensent que Proba est à placer au VI^e siècle. Voir aussi E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala, 1988, p. 47. Pour Sergius, voir HUGONNARD-ROCHE, « Les traductions syriaques de l'*Isagoge* [...] », art. cité, p. 311, et S. BROCK, « The Syriac Commentary Tradition », dans *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Londres, Warburg Institute, Surveys and Texts, XXIII, 1993, p. 3-18, en particulier p. 9.

7. Voir J. HABERMAS, *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Colin, 1993, p. 51-52.

la logique parce que c'était une discipline concernant les démonstrations⁸. En fait, pendant longtemps, Aristote ne fut que le logicien et dans les bibliothèques des couvents manquaient ses livres de physique, de métaphysique, de rhétorique, d'éthique et de politique ; la logique mise à part, seul le livre de la météorologie jouissait d'une certaine popularité⁹. Dans les prolégomènes aux *Catégories*, Ammonios d'Hermeias, professeur païen de philosophie à l'école d'Alexandrie à la fin du v^e siècle, se demande par où il faut commencer l'étude d'Aristote : « Il serait conséquent de commencer par la science éthique, de façon à entrer dans les autres traités après avoir d'abord corrigé nos mœurs. Mais on utilise des démonstrations et des syllogismes dans cette science aussi et nous ne pourrions que les mal comprendre, puisque nous n'avons pas reçu d'enseignement sur ces types de discours. Il nous faut donc commencer par la logique, en ayant tout de même corrigé nos mœurs, et cela sans l'aide de la science éthique. Après la logique, il faut aller à l'éthique, puis entreprendre les traités naturels, et après ceux-ci les traités mathématiques, et là seulement, en dernier, les traités théologiques¹⁰. » Les étudiants chrétiens d'Ammonios durent accepter très volontiers cette discrimination préliminaire de l'œuvre aristotélicienne : l'*Organon* était une matière neutre qui leur permettait de laisser de côté des questions controversées comme l'origine du monde, la préexistence de l'âme ou la connaissance de la vérité.¹¹

LE RÔLE DES ÉCOLES

Si les ecclésiastiques de langue syriaque, pour des raisons de discipline théologique, consacrèrent l'essentiel de leur temps à l'étude des *Catégories*, les philosophes païens du Levant, en revanche, devinrent des commentateurs prolifiques de tous les traités aristotéliciens. Qui sont ces philosophes ? On connaît les diatribes des auteurs syria-

8. Renseignement pris de Philopon, *In Categorias*, 5.16, (A. Busse [éd.], vol. 13, part 1, Berlin, 1898). Cf. H. J. DROSSAART LULOFS, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, *Philosophia antiqua* 13, Leyde, 1969, p. 22, et J.-P. SCHNEIDER, « Boéthos de Sidon », dans Richard GOULET (éd.), *DPhA*, Paris, CNRS Éditions, 1989, vol. I, p. 126-130.

9. DROSSAART LULOFS, *Nicolaus Damascenus [...]*, *op. cit.*, p. 36. Au IX^e siècle, Isho'dad de Merv utilise à plusieurs reprises les *Météorologiques* dans son commentaire à la Genèse (voir références dans C. VAN den EYNDE, *CSCO*, 156, *Script. syri.*, 75, Louvain, 1955, index, p. 256). Il y a une citation de *La Génération des animaux*.

10. *Commentaria in Aristotelem graeca*, A. Busse (éd.), Berlin, 1895, p. 5, 31 et 6, 1-8 ; Y. PELLE-TIER, *Les Attributions (catégories). Le Texte aristotélicien et les Prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1983, p. 75.

11. K. Praechter souligne l'importance de la « neutralité » de la logique pour le développement de la philosophie chez les chrétiens dans « Review of the *Commentaria in Aristotelem graeca* » (voir R. SORABJI [éd.], *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Londres, Duckworth, 1990, p. 31-54, en particulier p. 50). Porphyre présente son *Isagoge* comme un préambule à l'étude et à la compréhension des *Catégories* d'Aristote (voir K. PRAECHTER, « Review [...] », art. cité, p. 41, n. 34.

ques contre les restes du paganisme qui survécurent non pas seulement dans les milieux populaires ou rustiques, mais aussi chez les intellectuels. L'importance de l'École d'Athènes au VI^e siècle en est la preuve. Justinien, en 529, ordonna sa fermeture. D'après l'historien byzantin Agathias (536-582), certains de ces philosophes néoplatoniciens, parmi lesquels Damascius et Simplicius, partirent en Perse, invités par Chosroès, mais ils en revinrent assez vite, déçus par la vie à la cour sassanide. L'historien rapporte ainsi leur voyage :

Ne trouvant pas de leur goût les dogmes religieux qui prévalaient alors chez les Romains, et s'imaginant, d'après ce qu'ils entendaient répéter partout, qu'en Perse régnait cette union de l'autorité et de la philosophie que Platon donne pour base au gouvernement modèle, de sorte que dans leur idée tout devait aller à la perfection dans ce pays ; considérant d'ailleurs que leur opposition à l'ordre établi les exposait chez eux à des alarmes continuelles, ils partirent pour la Perse, avec le dessein d'y vivre désormais. Quel ne fut pas leur désenchantement lorsqu'ils virent là des magistrats vilains et prévaricateurs, des effondreurs de portes, des tireurs de manteaux, les petits opprimés par les grands, l'adultère dans toutes les maisons malgré la polygamie ! Les entretiens qu'ils eurent avec le roi achevèrent de les convaincre de leur erreur. Ils trouvèrent en lui un homme qui faisait parade de philosophie, mais qui n'avait aucune notion des maîtres, qui ne s'entendait avec eux sur aucun point et qui pratiquait une foule d'habitudes contraires à la morale. Tout cela les chagrina fort et leur donna l'envie de s'en aller au plus vite. Chosroès, qui les avait pris en affection, fit tout ce qu'il put pour les retenir ; mais plutôt que d'accepter ses offres magnifiques, ils aimèrent mieux retourner dans leur pays, dussent-ils, en y remettant les pieds, périr de mille morts¹².

Damascius et ses compagnons étaient des orientaux et ne pouvaient pas ignorer ce qui se passait chez les Perses. En allant à Séleucie-Ctésiphon, ils fuyaient la persécution. Leur erreur fut d'avoir jugé la nation d'après Chosroès, présenté comme un modèle de roi sage par la tradition arabo-persane et l'historiographie syriaque¹³. Récemment, M. Tardieu a soutenu la thèse que le voyage de ce groupe de philosophes en Perse n'eut jamais lieu et que le seul passage d'Agathias qui pourrait être authentique est l'audience accordée par Chosroès à une délégation de Romains, « opposants notoires dans leur propre régime politique ». En septembre 531, Damascius serait allé à Séleucie-Ctésiphon chargé d'engager des pourparlers de paix dans le but de solliciter une audience auprès du nouveau « Roi des rois » et d'obtenir de lui que fût trouvé avec les envoyés de Justinien un compromis permettant aux philosophes de vivre selon leur choix¹⁴.

Quoi qu'il en soit de la teneur du voyage, le déplacement de ces philosophes vers l'Est contribua à la diffusion de la philosophie dans les écoles du Proche-Orient. Ils s'installèrent très probablement à Harrân ce qui expliquerait « l'insistance avec

12. *Historiarum libri quinque*, R. Keydell (éd.), Berlin, 1967, B 30-31, p. 79-82. Je donne la traduction publiée par J. Quicherat dans F. DÜBNER (éd.), *Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi solutiones*, Paris, 1855, p. 549.

13. Voir M. Tardieu, art. « Chosroès » dans *DPhA*, vol. II, p. 309-318.

14. Voir M. TARDIEU, *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 131.

laquelle les auteurs chrétiens, de langue syriaque et arabe, persiflent l'école des "Hellènes" de Harrân, rivale en quelque sorte de l'école voisine des "Perses", installée à Nisibe ; l'une païenne, laïque et philosophique, l'autre nestorienne, ecclésiastique et théologique, mais l'une et l'autre sous la protection du "Roi des rois"¹⁵ ».

On ne saurait minimiser le rayonnement de l'école de Nisibe qui fut aussi importante que celle d'Édesse. Nisibe avait été soumise, comme Édesse, aux développements de la politique de conquête des Séleucides et des Romains. Une fois convertie au christianisme, la ville devint aussitôt un centre d'enseignement en théologie et en exégèse biblique. Les informations que nous possédons sur Nisibe pour la première partie du V^e siècle sont centrées sur la personnalité de Barsauma de Nisibe dont les activités sont mentionnées par Siméon de Beth Arsham dans la lettre qu'il écrivit au VI^e siècle sur le nestorianisme. Ce Siméon, représentant de la politique religieuse de Constantinople, déploya une grande activité contre les nestoriens en territoire perse¹⁶. Tout permet de penser que, après la retrait de l'armée romaine en 363, les structures officielles de l'église à l'est de l'Empire romain, désormais sous l'autorité des Sassanides, restèrent presque intactes et que la succession des évêques de Nisibe ne s'interrompit pas. En 435, Barsauma est l'évêque de la ville mais aussi l'inspecteur des troupes de la frontière¹⁷. Il était de langue syriaque, mais les multiples activités diplomatiques qu'il entreprit sur l'ordre du roi perse Peroz (457-484) ou pour son propre compte le montrent maîtrisant le perse et le grec. Barsauma avait étudié à l'école d'Édesse. Son érudition et son prestige lui valurent la faveur de Peroz, d'autant plus qu'il joua souvent un rôle de médiateur aux confins de l'empire sassanide face aux territoires qui se trouvaient sous la domination romaine. Le prestige de Barsauma auprès du roi n'est pas étonnant : l'importance politique des évêques dans les premiers siècles chrétiens est généralement attestée¹⁸.

Parmi les entreprises politiques et littéraires de cette singulière figure de l'Église perse, la fondation de l'école nestorienne de Nisibe peut être considérée comme la plus remarquable. Au V^e siècle, quand le triomphe des monophysites à Édesse obligea Narsaï (399-502), le grand exégète biblique, à partir, Barsauma l'accueillit à Nisibe et lui permit de diriger son école, tâche dont Narsaï s'acquitta brillamment pendant de longues années. Les études grammaticales acquièrent à l'école de Nisibe une importance spéciale, comme nous le laisse comprendre l'œuvre de Joseph Huzâyâ, un élève de Narsaï qui en sa qualité de *maqreiane*, c'est-à-dire de « lecteur », semble avoir été le premier à écrire une grammaire qui était la version syriaque de la grammaire de Denys de Thrace. L'urgence de ce travail était bien justifiée car les recherches grammaticales allaient

15. M. TARDIEU, « Sâbiens coraniques et Sâbiens de Harrân », dans *JA*, 274, 1986, 1-44, p. 23. De l'existence à Harrân de païens, et parmi eux de philosophes, au VII^e siècle peut témoigner la collection de textes apologetiques écrits en syriaque et adressés en particulier aux sages de la ville. Voir S. P. BROCK, « A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers », *OChP*, 14, 1983, p. 203-246.

16. Voir J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, I, Rome, 1719 (réimpr. Hildesheim, 1975), p. 346-359 ; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Rome, 1965 (2^e éd.), 162.

17. Voir A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Annales du musée Guimet, t. 48, 2^e éd., Copenhague-Paris, 1944, p. 292, 297.

18. Voir S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO, 426, Subs., 63, Louvain, 1981, p. 31-34.

raccourcir la distance existant entre la langue vernaculaire et la langue littéraire qui était celle de l'Église¹⁹. Au VI^e siècle, le prestigieux Mar Aba, homme de grande culture converti du zoroastrisme, qui avait appris le grec à Édesse et devint *katholikos* de l'Église perse entre 540 et 552, se voulait un élève de l'école de Nisibe, où il enseigna ; on connaît plusieurs de ses élèves²⁰. Barhadbeshabba de Halwan (VI^e-VII^e siècle) a résumé ainsi ces événements du monde des lettres syriaques : « Les écoles se multiplièrent dans l'empire des Perses : Édesse s'obscurcit, Nisibe s'illumina ; l'empire des Romains s'emplit d'erreurs, celui des Perses de la connaissance de la crainte de Dieu²¹. »

On ne saurait donner tort à cet historien si l'on pense au retentissement que l'école de Nisibe eut au Moyen Âge. Elle fut aussi importante que l'école d'Alexandrie et fonda des filiales en particulier à Séleucie. Maruta, métropolitain jacobite de Takrît en 629, put constater que les nestoriens « avaient pris soin d'établir une école dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire²² ». L'école de Nisibe joua aussi un rôle dans la diffusion de la culture hellénistique en Occident. La réputation de ce centre d'études bibliques et philosophiques arriva jusqu'au cœur même de l'Empire romain d'Occident. Magnus Aurelius Cassiodore, homme d'État et écrivain romain, né en Calabre vers 468, après avoir été préfet sous Théodoric le Grand, se retira de la vie politique et fonda dans sa terre natale des monastères et une académie qui leur était attachée : Vivarium, lieu réputé d'étude et d'écriture. Or, Cassiodore lui-même nous dit qu'il avait demandé au pape Agapet de créer à Vivarium une école comme celle de Nisibe, qu'il avait visitée lors d'un court séjour au nord de la Mésopotamie²³.

19. Voir VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, *op. cit.*, p. 102, n. 17, citant un manuscrit syriaque de Bagdad. Voir aussi A. MERX, « *Historia artis grammaticae apud Syros* », *AKM*, IX, 2, Leipzig, 1889.

20. Voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 122-123.

21. A. SHER (éd.), *Cause de la fondation des écoles*, PO, 4, 1908, p. 386.

22. F. NAU, « L'araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VII^e siècle », *RHR*, 99 2-3 (1929), p. 238-287.

23. Voir J. P. MIGNÉ, *La Patrologie latine*, 70, col. 1105. Voir aussi R. HELM, art. « Cassiodorus », *RACH*, Bd. II, Stuttgart, 1954, p. 919. Un contemporain de Cassiodore, Junilius l'Africain, fournit un autre exemple de l'intérêt que les Occidentaux manifestaient pour l'école ; s'adressant à Promisius, Junilius écrit : « Tu autem more illo tuo nihil ante quaesisti, quam si quis esset inter Graecos, qui divinorum librorum studio intelligentiaque flagraret. Ad haec ego respondi vidisse me quemdam Paulum nomine, Persarum genere, qui in Syrorum schola in Nisibe urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur » (Migné, *La Patrologie latine*, 68, col. 15). Voir P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, Éd. de Boccard, 1948 (2^e éd.) ; le chap. 7 porte sur Vivarium. Voir H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brigau, 1880, p. 254-258 ; J. TEIXIDOR, « Conséquences politiques et culturelles de la victoire sassanide à Nisibe », dans *Les Relations internationales*, Frézouls et A. Jacquemin (éd.), Strasbourg, 1995, p. 489-510. On ne doit pas confondre ce Paul avec le Paul le Perse étudié ici. Voir G. MERCATI, ici, chap. II, n. 2, et S. BROCK, « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning », dans *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, N. Garsoïan, T. F. Mathews et R. W. Thomson (éd.), Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982, p. 17-34, en particulier p. 22 (*Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londres, Variorum Reprints, 1984).

Chapitre II

La synthèse logique de Paul le Perse

Dans cette atmosphère de réflexion et de préoccupation pour la science, l'œuvre de Paul le Perse acquiert sa vraie dimension. Nous ne savons pas si Paul étudia à l'école de Nisibe, mais ce fut sans doute grâce à la protection royale dont bénéficia la région qu'il aurait pu aller à Séleucie-Ctésiphon vers 529. Il est même possible qu'il ait écrit à la cour le traité de logique qu'il dédia à Chosroès. Le texte original syriaque est conservé dans le ms. 14660 du British Museum. Décrit par Renan en 1852 et édité par Land en 1875¹, il comporte l'*Isagoge* de Porphyre et les *Catégories*, le *De Interpretatione* et un abrégé des *Premiers analytiques* d'Aristote (je traduis ici ce texte à l'exclusion des *Premiers Analytiques*). Selon la *Chronique de Séert*, Paul enseigna la philosophie au roi sassanide Chosroès après avoir renoncé à la religion chrétienne et s'être associé aux Mages « parce qu'il n'avait pas été nommé métropolitain des Perses² ». La dédicace de l'ouvrage à Chosroès fait certes penser que Paul bénéficia de sa protection, comme

1. Voir J. P. N. LAND, *Anecdota syriaca*, vol. IV, Paris, E. J. Brill, 1875, p. 1-32 avec une traduction latine. Cf. E. RENAN, « Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du Musée britannique », *JA*, 4^e série, 19 (1852), p. 311-319. Je comprends mal pourquoi cet ouvrage aurait été écrit, comme le dit K. Georr, d'abord en persan puis traduit en syriaque par Sévère de Sébekt (voir *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948, p. 25). Le syriaque était parlé en Mésopotamie (voir LAND, *Anecdota syriaca*, *op. cit.*, p. 101).

2. La *Chronique de Séert*, une histoire nestorienne composée en arabe peu après 1036, a été éditée par A. Scher ; voir pour la citation PO, VII, Paris, 1911, p. 146-147. Barhebraeus (J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, III, 1, p. 439) a utilisé cette notice pour diffamer la mémoire de Paul, mais il s'agit probablement d'un topique ; au VIII^e siècle, Théodore Bar Koni, dans son *Livre des scolies*, après avoir fait une description sommaire de la vie de Bardesane en le présentant comme un hérétique, ajoute aussi qu'il désirait l'épiscopat et comme il ne lui fut pas donné, il s'éloigna de l'Église et s'affilia à la secte de Valentin (voir J. TEIXIDOR, *Bardesane*, *op. cit.*, p. 65-66, 73). Il ne faut pas confondre notre Paul avec le Paul le Perse qui, en 527, discuta avec un manichéen à Constantinople en présence du préfet (voir J. P. MIGNE,

en bénéficia par exemple Burzoy, le fameux médecin iranien dont il sera question plus loin.

À la même époque, un autre philosophe, Priscianus le Lydien, dédia également à Chosroès un ouvrage, écrit sans doute en grec, qui contenait la solution des neuf questions que le souverain sassanide avait proposées aux philosophes : la nature de l'âme, le sommeil, les rêves, les quatre saisons, l'art médical, les marées, la coexistence de feu et d'humidité, l'acculturation de la flore, de la faune et de l'homme, et le poison dans certains reptiles. Le sujet de la logique n'apparaît pas dans la liste³. Priscianus était païen et le choix de ces thèmes ne me paraît pas manquer d'intérêt quand on les compare au sujet développé par Paul, qui d'ailleurs ne fut pas le premier logicien syriaque.

La pensée de Paul s'écarte du néoplatonisme latent dans les écrits de ses contemporains. Ici, je présente la traduction du livre de Paul accompagnée de références à d'autres philosophes, grecs et syriaques, qui illustrent, diversement, la synthèse qu'il a voulu faire de la logique aristotélicienne.

Texte que composa Paul le Persan sur le traité logique d'Aristote le philosophe pour le roi Chosroès.

Au fortuné Chosroès le meilleur des hommes, Paul ton serviteur, Salut ! La philosophie, qui est la vraie science de toutes les choses, réside en toi et c'est de cette philosophie qui est en toi que je t'envoie le don ; cela n'est point étonnant puisque on t'offre les dons de ton propre jardin : c'est de ses propres créatures qu'on fait des sacrifices à Dieu. Le don que je t'envoie existe grâce à la parole : c'est à travers la parole que se révèle la philosophie, elle qui est le meilleur de tous les autres dons. La philosophie elle-même a dit de la philosophie : « Mes fruits sont meilleurs que l'or pur et plus que l'argent raffiné mes affaires » ; les voilà : la santé, la force, la puissance, l'autorité, le pouvoir, la royauté, la paix, les droits, les lois ; pour le dire brièvement, toutes les bonnes actions⁴. À vrai dire, par la sagesse, le monde fut fait

2. (suite) *La Patrologie grecque*, 88, col. 529A-552C). Un Paul le Perse, disciple de Mar Aba, enseigna à Nisibe entre 540 et 560, et fut peut-être l'auteur d'un manuel isagogique pour les élèves de l'école qui aurait inspiré l'*Instituta regularia divinae legis* de Junilius Africanus (voir ci-dessus, chap. I, n. 23). On connaît aussi un Paul le Perse, évêque de Nisibe (voir J. S. ASSEMANI, *Biblioteca orientalis*, III, 1, p. 87, et III, 2, p. CMXXVII). Voir aussi E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala, 1988, p. 50. Sur les problèmes d'identité de ces personnages : G. MERCATI, « Note di letteratura biblica et cristiana antica » dans *Studi e Testi* 5, 1901, p. 180-205 ; W. WOLSKA, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*, Paris, PUF, 1962, p. 67, n. 3 ; D. GUTAS, « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bagdad », *Der Islam*, 60 (1983), p. 231-267, en particulier p. 238-239 ; M. TARDIEU, art. « Chosroès », *DPhA*, vol. II, p. 313-318.

3. Le texte, incomplet, existe en latin : F. DÜBNER (éd.), *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*, Paris, 1855, Édition critique : I. BYWATER, *Commentaria in Aristotelem graeca, Supplementum Aristotelicum*, I, 2, Berlin, 1886, p. 41-104. Voir C. B. SCHMITT, « Priscianus Lydus », dans le *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. III, F. E. CRANZ et P. O. KRISTELLER (éd.), Washington D.C., 1976, et M. TARDIEU, *Les Paysages reliques*, op. cit., p. 131-132.

4. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, 1988, p. 205. Il pense que cette conception de la philosophie aristotélicienne a pu pousser Avicenne à intituler son grand ouvrage *as-Shifā'* (la Guérison).

et il est gouverné et l'œil de l'âme, qui est aveugle et dépourvu de la vision des choses, par elle seule s'éclaire et s'illumine et devient supérieur à une myriade de myriades d'yeux de chair. Seul cet œil est vrai puisqu'il voit à l'intérieur de tout à cause de l'affinité qu'il a avec la vérité qui existe en tout. De même que l'œil de chair voit grâce au rapport de sa nature avec la lumière extérieure, de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière existant en tout. Et de même que celui dont les yeux de son corps sont trop sensibles à la lumière physique ne voit pas du tout ou à peine, ainsi, par comparaison, celui dont les yeux de l'âme ne sont pas habitués à la lumière intelligible ne voit pas ou voit peu. Il est donc bien dit par un des philosophes que « le sage a ses yeux dans la tête mais que le sot marche dans les ténèbres ».

Le contraste entre les yeux de la chair et la vision de l'homme intérieur est un thème de la mystique hellénistique récupéré par le gnosticisme⁵. D'après Plotin, « lorsque le Dieu ou l'un des Dieux, envoya les âmes dans le devenir, il plaça sur les visages les yeux porteurs de lumière » pour qu'ils puissent servir à connaître à l'avance ce qui lui convenait : la sensation sert donc à la prévision de l'âme⁶. La notion d'un œil spirituel, intérieur, est bien présente dans la première littérature chrétienne grecque et syriacque. Pour ne mentionner que cette dernière, on peut rappeler qu'au commencement du VI^e siècle, l'auteur de *La Chronique de Josué le Stylite* emploie l'expression « l'œil de mon intelligence », métaphore qui d'ailleurs en accompagne une autre puisqu'il avoue à l'ami qui lui a demandé d'écrire la chronique que même avec cet œil intérieur, « il sera incapable d'examiner et de voir telle qu'elle est la robe merveilleuse que ton énergique volonté a tissé pour toi et ton vêtement »⁷. Cette « robe merveilleuse » cachée n'est autre que « la vraie science de toutes les choses » qui, d'après Paul, réside dans Chosroès, comme nous venons de le lire. Dans la deuxième moitié du VII^e siècle, Jacques d'Édesse soutient dans son *Hexaéméron* que « l'intelligence (hawnā) est l'œil intellectuel, qui reçoit la lumière intellectuelle, le guide (mehadyānītā) de l'âme, qui voit par l'imagination (pntsy') et, par la représentation, examine (mebahñānītā) les choses qui sont proches comme celles qui sont lointaines »⁸. Pour Thomas de Marga, métropolitain de Marga vers 850, « l'œil spirituel qui est l'intelligence » est semblable à un miroir qui reflète la lumière du soleil⁹. Le thème de l'œil de l'âme, instrument de connaissance, apparaît encore au XIII^e siècle dans *Le Livre des pupilles de l'œil* de Barhebraeus, un compendium de logique aristotélicienne qui relève certainement d'une attitude mentale semblable à celle de Paul dont Barhebraeus connaissait sans doute l'œuvre¹⁰. Le texte de Paul se poursuit ainsi :

5. Voir G. FILORAMO, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Rome-Bari, Laterza, 1990, p. 51. La citation de Paul est sans doute issue de *Qohélet*, 2, 14.

6. PLOTIN, *Traité 38 (Ennéades, VI, 7)*, I, 1-6, trad. P. Hadot, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 83.

7. W. WRIGHT, *The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A.D. 507 with a translation into English and notes*, Cambridge, 1882. p. 1, l. 9, et 2, l. 1-2.

8. J.-B. CHABOT (éd.), *CSCO*, Script. syri, 56, Paris, 1928, p. 325b.

9. *The Book of the Governors*, E. A. WALLIS BUDGE (éd.), Londres, 1893, livre VI, p. 1, 327, 14-17. Je cite d'après le texte publié par E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, op. cit., p. 80.

10. H. P. JANSSENS, « Bar Hebraeus' *Book of the Pupils of the Eye* », dans *AJSL*, XLVII (1930), p. 26-49, en particulier p. 27.

Beaucoup parmi les anciens se consacrèrent pour toujours à la fuite de ces ténèbres néfastes et à la vision de la meilleure des lumières. Ils découvrirent que de tous les soins existants, le soin de l'âme était le meilleur : puisque l'homme est composé d'âme et de corps, l'âme est supérieure au corps, comme le raisonnable l'est au déraisonnable et le vivant à ce qui ne l'est pas. L'homme, grâce à son âme, est un vivant raisonnable et, par conséquent, l'occupation et l'ornement de l'âme est la science : elle existe par la science. Et la science, l'homme ou bien la cherche et la trouve, ou la reçoit par l'enseignement. Une partie de l'enseignement se transmet simplement d'homme à homme, tandis qu'une autre partie, quelques-uns la font connaître par la découverte à partir des choses connues.

Cette dernière affirmation de Paul sur la science me paraît importante pour la compréhension de l'œuvre qu'il a voulu réaliser. Le texte ne peut se comprendre qu'à la lumière des *Seconds analytiques* (71 a 1) où on lit : « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante ». On ne connaît pas de traduction syriaque des *Seconds analytiques*, mais on présume que les philosophes syriaques devaient connaître ce texte. Dans le commentaire que Proba a dédié aux *Premiers analytiques*, je trouve une référence au syllogisme « des orateurs » qui recoupe sans doute les remarques d'Aristote sur l'*enthymème* comme forme de raisonnement dans les *Seconds analytiques* (71 a 10)¹¹. S'il s'agit d'un syllogisme, on prend les prémisses comme point de départ, s'il s'agit de l'induction, on prouve l'universel par le fait que le particulier est connu. La science démonstrative relève de la déduction syllogistique. Paul était sans doute conscient du texte 71 a 29 où il est question du rejet de l'aporie que Ménon opposait à Socrate : on ne peut apprendre ni ce qu'on sait déjà, ni ce qu'on ne sait pas.

Mais il se trouve que [les hommes] s'opposent les uns aux autres et qu'ils argumentent l'un contre l'autre ; parmi eux, il y a ceux qui disent que Dieu est unique et d'autres, qu'il n'est pas du tout unique ; les uns disent qu'il a des adversaires, les autres, qu'il n'a pas d'adversaires ; quelques-uns disent qu'il a du pouvoir sur toutes les choses, d'autres, en revanche, qu'il lui manque le pouvoir sur tout. Il y a ceux qui disent qu'il est le Créateur du monde et de tout ce qui s'y trouve, et ceux qui jugent qu'il n'est pas le Créateur de toutes les choses. Il y a ceux qui disent que le monde fut créé du néant et ceux qui disent qu'il le fit de la matière ; ceux qui disent que le monde fut sans commencement et qu'il restera aussi sans fin, et ceux qui enseignent [?] le contraire. Il y a ceux qui disent que les hommes sont libres dans (leur) volonté mais il y a aussi opposition contre cela. Il y a certainement ceux qui disent beaucoup d'autres choses semblables et les soutiennent dans leurs publications et on voit que pour cela ils se disputent entre eux et argumentent l'un contre l'autre. Par conséquent, étant donné qu'accepter et croire toutes les doctrines ne nous est pas possible, il n'y a qu'accepter l'une en abandonnant l'autre, que choisir l'une en rejetant l'autre. Mais il nous faut une connaissance lucide afin que par elle on laisse de côté les autres choses pour ne croire qu'à une seule.

11. A. VAN HOONACKER, « Le traité du philosophe syrien Probus sur les Premiers analytiques d'Aristote », *JA*, IX^e série, 16 (1900), p. 97-98 (texte), 140-141 (trad.).

Toutefois, il n'y a pas d'arguments évidents pour cela ; en fait, l'objet de ces doctrines est à chercher dans la foi aussi bien que dans la science.

Il se peut que l'auteur décrive ici les opinions qui avaient cours en son temps au sein de la religion iranienne. En tout cas le roi perse, si porté sur les idées philosophiques, aurait pu s'intéresser à les connaître, ne serait-ce que de manière succincte. Christensen a comparé à juste titre les idées développées par Paul avec les réflexions sur la vie humaine, la société et la religion de Burzoy, célèbre médecin iranien, traducteur en pehlevi d'ouvrages indiens. Ce dernier écrivit une autobiographie qu'Ibn al-Muqaffa', le grand lettré du milieu du VIII^e siècle, a mise comme préface à sa traduction arabe du *Kalilah et Dimnah*. Voici un paragraphe de cette préface : « J'ai observé qu'il y a beaucoup de religions et de confessions, et qu'encore leurs adhérents sont de diverses sortes. Quelques-uns ont leur religion comme un héritage de leurs pères, d'autres ont été forcés d'accepter la leur par la crainte et la violence, d'autres encore espèrent obtenir par la leur des avantages temporels, des jouissances et de la considération. Mais chacun prétend qu'il possède lui-même la vérité et la justice, et que ceux qui ont une autre croyance n'ont qu'égarément et erreur. Ils ont des idées toutes différentes sur le créateur et sa création, le commencement et la fin du monde et d'autres choses encore, mais chacun méprise, attaque et censure la foi de tous les autres. » C'est dans la résolution prise après leurs réflexions respectives que Paul et Burzoy vont se séparer. Le médecin iranien opta pour la vie ascétique et le renoncement au monde tandis que Paul semble s'être engagé dans une vie d'étude¹².

L'importance de la science, ou plutôt de l'esprit scientifique nécessaire pour accomplir toute recherche, est un thème fréquent dans les écrits des auteurs syriaques. Dans la première partie du VI^e siècle, Sergius de Resh'aina se révéla comme un grand philosophe aristotélien. Son activité intellectuelle, intense, nous le montre prééminent dans plusieurs domaines du savoir : il fut médecin, historien, philologue, littérateur. En philosophie, il reprit et compléta les travaux de l'école d'Édesse. L'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie¹³ donne un portrait contrasté de Sergius :

C'était un homme éloquent, versé dans la lecture de nombreux ouvrages grecs et dans la doctrine d'Origène ; il avait étudié quelque temps à Alexandrie l'interprétation des livres d'autres Docteurs ; il lisait et parlait le syriaque, et il était expert dans les disciplines médicales. Il était chrétien, comme l'attestent son prologue et sa traduction de Denys, excel-

12. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, op. cit., p. 429-431. F. E. Peters a écrit de cette préface qu'elle est « eloquent of the kind of intellectualistic humanism that prevailed at the court, and which provided the necessary seedbed for Hellenism in an alien culture, whether it be under the Zoroastrian Sha Khusraw or the Muslim Caliph al-Ma'mun » (*Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, 1968, p. 48). Cf. M. TARDIEU, art. « Chosroès », dans *DPhA*, vol. II, p. 313, notice sur Burzoy.

13. E. W. BROOKS, (éd.), *CSCO*, 84, Script. Syri, 39, Paris, 1921, p. 136-138 (texte syriaque) et trad. latine *CSCO*, 88, Script. Syri, 42, Paris, 1924, 93-94.

ment faite, et le discours qu'il composa sur la foi au temps de l'illustre évêque Pierre. Mais, dans ses mœurs, Sergius était très adonné au désir des femmes ; il était débauché et impudique, et il était possédé d'un ardent amour de l'argent¹⁴.

Pour Sergius, la philosophie d'Aristote constitue le principe du savoir. Dans la présentation d'un traité des *Catégories* adressé à un certain Théodore, évêque, Sergius commente sa traduction du texte d'Aristote de manière à nous instruire sur sa méthode de travail ainsi que sur ses sentiments à l'égard de la philosophie du Stagirite :

Lors donc que nous traduisions certains des écrits de Galien le médecin de la langue des Grecs dans celle des Syriens, moi je traduais, toi tu écrivais après moi en corrigeant les paroles syriaques comme le demande le style de la langue. Et lorsque tu vis les belles divisions du discours qui sont dans les écrits de (cet) homme, et les définitions et les démonstrations qui y sont mises fréquemment et de manière excellente, tu me demandas où donc cet homme avait pu trouver le principe et le commencement du savoir et s'il avait tiré un tel profit de lui-même ou de quelque autre auteur antérieur à lui. Quant à moi, je répondis à cela, pour l'amour de l'étude qui est en moi, que l'origine et le commencement et le principe de tout savoir fut Aristote, non seulement pour Galien et les autres médecins comme lui, mais aussi pour tous les auteurs appelés philosophes qui vinrent après lui¹⁵.

Dans son traité sur les *Catégories* d'Aristote, Sergius dit en effet qu'un programme de recherche philosophique doit être bien défini et que, grâce à l'apprentissage de la logique d'Aristote, l'homme aura accès aux « écrits de médecine », à « la doctrine des philosophes » et à « la pensée vraie des livres divins »¹⁶. Sergius avait sans doute fait sienne la haute opinion qu'avait de la philosophie l'auteur du traité grec *De mundo*, un livre écrit au tournant de l'ère chrétienne, faussement attribué à Aristote, et qu'il traduisit admirablement en syriaque. En voici le premier paragraphe :

Plusieurs fois, Alexandre, en réfléchissant, la philosophie m'a paru être une chose réellement divine et sublime, surtout lorsqu'elle, seule, s'élève à la contemplation de tous les êtres, quand elle s'applique à saisir la vérité qui est en eux ; et tandis que tous les autres

14. Texte et commentaire dans H. HUGONNARD-ROCHE, « Les catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh'ainâ († 536) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, VIII, 1997, p. 339-363, en particulier p. 344 et n. 15, où l'auteur remarque que l'*Histoire* fut achevée en 569 par un Syrien anonyme qui réutilisa l'histoire ecclésiastique composée par Zacharie de Mitylène mort vers 550.

15. Texte traduit par H. Hugonnard-Roche. Voir son article « Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Resh'ainâ à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », *Langues et philosophie*, A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (éd.), Études de philosophie médiévale, LXXIV, Paris, J. Vrin, 1997, p. 79-97, en particulier p. 81-82.

16. G. FURLANI, « Sul trattato di Sergio de Rêsh'ainâ circa le Categorie », dans *RSFR*, 3 (1922), p. 135-172, en particulier p. 137. H. HUGONNARD-ROCHE, « Aux origines de l'exégèse orientale de la Logique d'Aristote : Sergius de Resh'aina († 536), médecin et philosophe », *Journal asiatique*, 277 (1989), p. 1-17, en particulier p. 12. Pour la place de Sergius dans l'histoire de la philosophie syriaque, voir aussi K. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948, p. 17.

arts, d'eux mêmes, s'en désintéressent, la philosophie seule, en raison de l'excellence et de la grandeur de son objet, n'en est pas intimidée et jamais elle ne se considère indigne d'une telle excellence ; en fait, elle considère l'étude de ces choses comme ce qui la vivifie et lui convient le mieux. Puisque, à cause de la lourdeur du corps, elle ne peut pas atteindre la région céleste – quitter la Terre et contempler ce lieu, comme, une fois et follement, les Aloades avaient pensé le faire – l'âme, parce qu'elle reçoit l'aide de la philosophie, se retire dans son intelligence et part, trouvant le chemin sans aucune fatigue, et réunit et retient dans la pensée les choses les plus éloignées les unes des autres dans le temps et dans l'espace, et il me paraît qu'elle les reconnaît aisément car elles lui sont apparentées : avec l'œil divin de l'âme elle voit les choses divines et les expose aux hommes. Cela elle le fait parce qu'elle a le pouvoir grâce à sa bonté de donner à tous de ses propres richesses¹⁷.

L'auteur du texte, redevable de l'éclectisme de l'époque, combine aussi bien l'influence d'Aristote en acceptant l'opposition entre le monde supérieur immuable et la région sublunaire soumise au désordre que celle du stoïcisme pour qui « l'harmonie du monde tient au fait que les parties qui le composent, bien que contraires l'une à l'autre, se font mutuellement équilibre¹⁸ ». L'enseignement de Bardesane d'Édesse sur l'âme, transmis par ses disciples dans *Le Livre des lois des pays*, recoupe celui de l'auteur anonyme du *De mundo* : l'âme est éloignée de la région céleste à cause de sa présence dans le corps. « Les intelligences changent, avait dit Bardesane, quand elles descendent dans les âmes et les âmes changent à leur tour quand elles descendent dans le corps. » Je trouve un accord entre l'auteur anonyme du *De mundo* qui prône la concorde civique, l'unité dans la pluralité, l'harmonie des contraires, et Bardesane pour qui le mélange des éléments a lieu « au profit des choses »¹⁹. La traduction du *De mundo* de Sergius invite à penser qu'il avait considéré le texte digne d'être connu et susceptible d'une interprétation acceptable par la grande Église. Sergius de Resh'aina donne ce conseil au lecteur des *Catégories* d'Aristote : il faut « persister à lire et à étudier une et deux fois, et même trois et quatre, si cela est nécessaire. Si même ainsi quelque chose paraît obscur, que [le lecteur] n'hésite pas alors à se rendre auprès de quelqu'un qui puisse l'instruire et lui expliquer ce qu'il ne comprend pas²⁰ ». C'est un

17. Je traduis le texte syriaque à partir de l'éd. établie par P. Lagarde dans *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 134-158, d'après le manuscrit Add. 14658, f^o 107, du British Museum (Wright, Catal., 1157). Ce manuscrit est du VII^e siècle. Sergius donne une traduction presque littérale du texte grec. Pour celui-ci, voir la traduction de J. TRICOT, *Aristote. Traité du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien du monde*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 179-204, avec une notice très savante et instructive sur le traité p. VII-IX. La traduction de Sergius est soignée et précise. Voir V. RYSSEL, *Ueber den textkritischen Werth d. syr. Uebersetzungen griechischer Klassiker*, part I, 1880, p. 4.

18. Voir le commentaire d'A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 504-506, 512-513. L'auteur du *De mundo* revient dans le chap. 5 sur le thème de l'harmonie et la concorde originelle par les contraires et non par les semblables,

19. J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 90-91.

20. Texte du manuscrit de la Bibliothèque nationale, Paris syr. 354, f^o 2 v^o-3 r^o, trad. H. Hugonnard-Roche, dans « Aux origines de l'exégèse orientale de la Logique d'Aristote : Sergius de Resh'aina († 536), médecin et philosophe », *JA*, 277 (1989), p. 13.

vrai apprentissage que d'organiser les connaissances pour arriver à formuler une proposition. L'enseignement, transmis de génération en génération, devient alors fondamental. Mais en plus de l'école, il y a aussi la possibilité d'acquérir d'autres savoirs « à partir des choses connues » que personne ne nous enseigne. Paul rappellera souvent à ses lecteurs que l'âme possède deux facultés, l'une théorique, l'autre pratique. Mais il veut aussi les rendre conscients des risques de la connaissance, et c'est pour cela peut-être qu'il leur a donné comme exemple les problèmes que soulève la création du monde.

Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus (1225-1286) développa le thème de la science dans une brève introduction à son traité, déjà cité, *Le Livre des pupilles de l'œil*. Médecin comme son père, polygraphe de grande érudition, et « maphrien » (patriarche), Barhebraeus écrivit, en syriaque, une histoire de la cosmologie depuis le VII^e siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque de Bardesane. Cet ouvrage fait partie de son livre *Le Candélabre des sanctuaires* qui constitue une sorte de résumé du premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote et en partie une interprétation syriaque de l'histoire de la philosophie grecque telle qu'elle fut probablement enseignée dans les écoles syriaques pendant le haut Moyen Âge. Il pouvait parler de la science avec discernement. Ses remarques dans *Le Livre des pupilles de l'œil* méritent d'être citées parce qu'elles concordent avec la pensée de maints auteurs syriaques et arabes tout au long du Moyen Âge : « Tout savoir est soit un concept s'il y a une simple perception soit un assentiment (haymānūtā) avec affirmation ou négation. L'un et l'autre sont soit nécessaires s'ils ont eu lieu naturellement, soit acquis s'ils ont été obtenus grâce à l'enseignement. Néanmoins, ils ne sont pas l'un et l'autre nécessaires sinon nous serions tous instruits et ils ne sont pas l'un et l'autre non plus acquis (par l'enseignement) sinon nous tous ne saurions rien. Ce qui est acquis, est connu grâce à ce qui est nécessaire (c'est-à-dire le concept ou l'assentiment *naturels*)²¹. »

SCIENCE VERSUS FOI

Paul est conscient que les hommes s'opposent et argumentent les uns contre les autres. Or, étant donné qu'accepter et croire toutes les doctrines n'est pas possible, il faut donc en accepter une en abandonnant les autres. Seule une connaissance lucide aidera à faire le bon choix. Mais il n'y a pas d'arguments évidents pour cela. C'est ici que Paul va découvrir le contraste entre la foi et la science. En effet, il y a, d'après lui, comme on vient de le lire, une grande diversité d'opinions concernant l'origine de

21. H. P. JANSSENS, « Bar Hebraeus (...) », *op. cit.*, p. 43. Du même auteur, *L'Entretien de la sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Bibliothèque de la faculté de philosophie et Lettres de l'université de Liège, fasc. LXXV, Liège-Paris, 1937, p. 28-29. Je traduis le texte du *Livre des pupilles de l'œil* publié par H. P. Janssens dans *AJSL*, XLVII, p. 95 ; trad. anglaise dans *AJSL*, LII (1935), p. 1-3 et n. 3. Voir ci-dessous « Théories de la connaissance ».

l'Univers. Paul fait un résumé des questions qui furent fort débattues au vie siècle parmi les philosophes chrétiens et païens. Elles le seront également au Moyen Âge parmi les théologiens et philosophes arabes. Au milieu du XI^e siècle, pour Juwayni (Imām al-Ḥaramayn), le maître du célèbre Al-Ghazalī, la première obligation religieuse de tout garçon en devenant adulte était de prendre conscience, le mieux qu'il pouvait, du fait que le monde avait eu une origine ; à partir de cette conviction, il pouvait remonter facilement jusqu'à l'existence d'un Dieu tout-puissant et libre²². La solution du problème de la création devenait ainsi le point de départ de la vie intellectuelle.

Avant Aristote, les philosophes s'accordaient à dire que le monde était né, c'est-à-dire qu'ils croyaient à l'existence éternelle d'une matière primordiale telle que l'eau, l'air, les atomes, etc., et que ce qui naquit fut l'organisation de cette matière, d'abord chaotique, en un cosmos. Pour Aristote, en revanche, la matière avait été éternellement organisée en monde. L'Univers existe en vertu de sa forme. Il n'est pas lui-même partie d'un tout ; il est le Tout. Il a toujours été et il sera toujours. J. Moreau, que je suis ici, résume ainsi ce principe fondamental de la cosmologie d'Aristote : « Le mouvement est conçu par lui comme le passage de la puissance à l'acte, par où s'effectue la réalisation de ce qui était seulement à l'état de virtualité. Or, admettre que le mouvement ait commencé dans le temps, qu'il y eut un temps antérieur au mouvement, c'est supposer à l'origine des choses, antérieurement au premier mouvement, un abîme de virtualité indistincte, un état de confusion immobile, d'où l'on ne conçoit pas comment eût pu surgir un premier mouvement. » D'autre part, on ne saurait concevoir « quelle cause pourrait interrompre ces vicissitudes de puissance et d'acte, dont la suite n'a pas commencé, quelle actualisation pourrait abolir définitivement la puissance, pas plus qu'il n'est possible que la puissance ait jamais été sans l'acte. Le mouvement est donc éternel, infini à la façon du temps lui-même, qui n'est d'ailleurs qu'une dépendance du mouvement²³. »

Il est évident que la cosmogonie aristotélicienne allait à l'encontre de la notion d'une création *ex nihilo*. Dans les écoles juives de Palestine comme dans les écoles chrétiennes, l'enseignement incontestable qu'on devait tirer du premier livre de la Genèse était que Dieu avait créé le monde en partant de rien. Au début du II^e siècle de l'ère chrétienne, un philosophe avait fait une fois la remarque suivante à Rabban Gamaliel : « Votre Dieu était un grand artiste, mais c'est vrai qu'Il avait trouvé à sa disposition des couleurs excellentes. » « Quelles étaient ces couleurs ? », demanda Gamaliel. « Le chaos, les ténèbres, les eaux, l'abîme », dit le philosophe, ce à quoi le Rabban répondit avec une imprécation et une série de textes prouvant que tous ces éléments avaient été créés²⁴.

La notion d'une création *ex nihilo* apparaît tard dans la pensée occidentale et, bien entendu, cette notion chrétienne requiert un réajustement de la cosmologie classique.

22. Texte d'Al-Juwayni, *Kitāb al-Irshād*, 2, J.-D. Luciani (éd.), Paris, E. Leroux, 1938. Voir L. E. Goodman, *Avicenna*, Londres-New York, Routledge, 1992, p. 49.

23. J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1985, p. 124-125.

24. Voir W. BACHER, *Agada der Tannaiten*, I, p. 81-82. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I, Harvard University Press, 1927, p. 381-382.

Les auteurs chrétiens n'ont pas accepté sans difficulté la notion qu'il y a eu un commencement du monde. Basile de Césarée écrit : « Parce que les astres en mouvement dans le ciel courent en cercle autour de nous, et que le commencement du cercle échappe à la simple perception des sens, ne va pas croire qu'aient toujours existé les corps qui sont emportés par ce mouvement circulaire. Car le cercle – je veux dire la figure pleine décrite par une seule ligne – peut défier nos sens, auxquels il ne laisse déceler ni son point de départ ni sa fin ; mais nous ne devons pas supposer pour autant qu'il soit sans commencement²⁵. » Et Grégoire de Nysse pense justement que celui qui « se fait une idée de l'espacement temporel » dans « le déroulement régulier de l'univers », s'il reconnaît « une origine au mouvement n'a pas un doute sur son terme » et s'il « ne lui reconnaît pas un terme n'en admet pas non plus le commencement »²⁶. Les deux écrivains pensent certainement à Aristote pour qui le ciel est éternel parce que, dans le mouvement circulaire, le point de départ et le point d'arrivée s'identifient (*Physique*, VIII, 8 : 264 b17). Kant, dans ses fameuses antinomies de la raison pure, présente la thèse que le monde a un commencement dans le temps et qu'il est limité dans l'espace à côté de l'antithèse que le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace, mais qu'il est infini aussi bien dans le temps que dans l'espace. Cette méthode « sceptique », comme l'appelle Kant, n'est propre qu'à la philosophie transcendantale. On assiste à un combat d'assertions « non pour trancher à la fin en faveur de l'une ou de l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en serait point par hasard une pure illusion, à laquelle chacun s'attache en vain et où il n'a rien à gagner »²⁷. Bien entendu, commentateurs de la Genèse et Pères de l'Église restent en dehors de cette métaphysique.

Philosophes païens et chrétiens se sont penchés soit sur l'éternité du monde, soit sur son origine dans le temps avec des réflexions qui en dernière analyse renvoient à une question ultérieure, celle de l'existence d'une matière primordiale puis des éléments constitutifs de cette matière. L'origine de la matière était une question capitale qui divisait philosophes païens et chrétiens. Philopon s'éleva contre la notion aristotélicienne de l'éternité du monde. Il attaqua également la notion aristotélicienne d'un cinquième élément, l'éther, notion fondamentale pour Aristote parce qu'elle explique le caractère divin des cieux²⁸. Les philosophes païens pouvaient accepter que l'ordre actuel de l'Univers fût l'œuvre d'un Dieu créateur, mais ils considéraient inacceptable l'idée d'une matière créée de rien. Le premier témoignage clair en faveur de la création *ex nihilo* chez les auteurs chrétiens vient de Théophile d'Antioche au II^e siècle : Dieu créa la matière avec laquelle Il réalisa le monde (*A Autolicus* 2.10). La

25. S. GIET, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SC, 26 bis, Paris, 1968, p. 96-99.

26. J. LAPLACE et J. DANIELOU, *La Création de l'homme*, SC, 6, Paris, 1944, p. 190.

27. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. J. L. Delamarre-F. Marty, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1980, p. 1082.

28. Voir résumé dans R. SORABJI (éd.), « John Philoponus », *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres, Duckworth, 1987, p. 6-26. Cf. C. WILDBERG, *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Londres, Duckworth, 1987. P. MORAUX, *Aristote. Du ciel*, Paris, CUF, 1965, p. XXXIV-XLVIII.

notion judéo-chrétienne d'une création *ex nihilo* demandait un réajustement de la cosmologie classique, comme nous le laisse comprendre Grégoire de Nysse pour qui l'acte créateur consista à amener à l'existence les qualités de la matière ; c'était une façon ingénieuse de nier aussi bien l'existence de deux principes éternels, Dieu et Matière, que l'idée qu'un Dieu pur esprit ait pu créer des objets matériels²⁹.

Le néant n'est pas une notion commode, et face au vide, il n'y a que le poète qui peut nous guérir du vertige. Comme le terme « matière » n'apparaît pas dans le texte biblique – le texte dit seulement *tôhû wabôhû* –, les exégètes pouvaient s'abriter derrière le sens littéral des mots et dire que la terre était inorganisée, invisible, enténébrée sans se prononcer sur la nature de cette réalité première. L'auteur syriaque Narsai, au V^e siècle, ne s'intéresse pas aux questions de temps et d'espace, mais il dit souvent que Dieu créa à partir de « la non-chose » (*lā medem*). L'expression *tôhû wabôhû* définirait l'élément à partir duquel l'Univers a été façonné. Les auteurs syriaques expliquent *tôhû wabôhû* en se servant de quatre épithètes : désert-froid, désolé, invisible et dénué.

L'appel de Paul à la foi et à la science pour établir la base de toute recherche laisse imaginer que sa pensée s'inscrivait dans le courant biblique et que sa proposition de faire dépendre la solution du problème de la création du monde de l'étude de la logique relevait du savoir académique des intellectuels chrétiens de son temps. Paul, pourtant, passe sur ces questions sans s'arrêter ; il ne donne pas son point de vue sur le problème de la création. Si l'on veut connaître le contexte intellectuel dans lequel Paul écrit ses réflexions sur la foi et la science, il faut se référer aux commentaires qu'avait faits Philopon des théories d'Aristote sur l'infini, sur les trois dimensions de la matière ou sur le cinquième élément ou corps premier. Ce fut précisément quand Philopon, au VI^e siècle, lança une attaque systématique et massive contre l'œuvre d'Aristote et, en particulier, contre son idée d'un univers sans principe ni fin, que l'étude de la logique se révéla pertinente pour expliquer la création du monde, tout en acceptant, comme il nous le dit lui-même, que le fait que la création ait été révélée ne dévoile pas comment elle avait eu lieu³⁰. Paul affirme sans ambiguïté :

La science s'occupe des choses proches, évidentes et connaissables ; la foi, des sujets lointains, invisibles et qui ne sont pas connus avec exactitude. Celle-ci est dans le doute, celle-là existe sans le doute. Tout doute amène la division et l'absence de doute, l'unanimité. La science, donc, est mieux que la foi et c'est mieux de choisir celle-là que celle-ci

29. Voir R. SORABJI, *Matter, Space & Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Londres, 1988, p. 3-78. Le lecteur y trouvera une étude suggestive des théories anciennes sur la matière. Ma référence à Grégoire de Nysse vient de cet auteur, p. 52-54.

30. Voir R. SORABJI, « John Philoponus », art. cité, p. 1-40, et dans le même volume : H. CHADWICK, « Philoponus the Christian Theologian », p. 41-56, en particulier p. 51. K. VERRYCKEN, « The Development of Philoponus' thought and its chronology » dans *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, R. SORABJI (éd.), Londres, 1990, p. 233-274. Des remarques importantes sur le volte-face de Philopon, p. 258-263. Un bon exemple de comment la logique peut servir la thèse de l'éternité du monde, P. MORAUX, *Aristote. Du ciel, op. cit.*, p. LXXVII-LXXIX, à propos d'Aristote commentant les doctrines des Éléates et de Platon.

même si les croyants, quand ils sont sollicités par la foi, s'excusent vis-à-vis de la science et disent que ce que nous croyons maintenant nous le saurons plus tard : « Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, par paraboles, mais après ce sera face à face ». La science, certainement, produit l'autorité, la beauté du monde, la paix de l'âme, la joie des êtres intellectuels, mais qu'on exalte³¹ surtout la foi : n'importe laquelle de ces choses se trouve de manière excellente en elle, et que (la science) qui en est privée et qui bavarde contre, soit traitée avec dégoût et mépris, qu'on use d'exécration contre elle.

Ce texte de Paul invite à la réflexion. La fin du paragraphe tel que nous l'avons aujourd'hui semble contredire l'assertion initiale. Toutefois, Paul a dû croire qu'il y avait dans l'homme des prédispositions fortement enracinées le menant à une recherche scientifique qui pouvait conforter la vie religieuse ; rappelons-nous de ce qu'il dit à Chosroès : « La philosophie, qui est la vraie science de toutes les choses, réside en toi et c'est de cette philosophie qui est en toi que je t'envoie le don ; cela n'est point étonnant que l'on t'offre les dons de ton propre jardin : c'est de ses propres créatures qu'on fait des sacrifices à Dieu. » Mis à part le ton flatteur de la phrase, il est clair que la racine de la sagesse est en soi-même. Dans un fragment de l'apologie syriaque du pseudo-Mélon de Sardes, adressée à Marc-Aurèle, après la mort de Lucius Vèrus vers 175, on lit : « Il n'est pas facile d'amener à la voie droite l'homme qui a été longtemps retenu dans l'erreur. Cela n'est pourtant pas impossible, car, pour peu que l'homme se détourne de l'erreur, le souvenir de la vérité se ranime en lui. » L'auteur ajoute : « La vérité se sert de la parole comme d'un aiguillon et donne la vie à ceux qui étaient endormis. »³² C'est une opinion qui ressemble à la doctrine sur l'âme professée par Philopon et que l'on peut résumer ainsi : si, en regardant l'univers avec nos sens, on arrive à une certaine connaissance de Dieu, cela se produit simplement parce que les sens enlèvent les obstacles et non parce que ce sont eux qui nous procurent cette connaissance. En fait, les sens ont l'intuition des choses abstraites et ils la transmettent à l'imagination d'où l'intellect les recueille pour constituer la connaissance de ces objets. Mais dans le cas de la connaissance de Dieu, ni les sens ni l'imagination ne peuvent procurer l'intuition de l'objet lui-même ; ils ne font que réveiller ce qui existait déjà en lui. On ne peut pas reconnaître une personne si on ne possède pas une connaissance préalable d'elle³³.

La position de Paul cependant ne se laisse pas définir facilement. De fait, sa façon de relever l'écart existant entre la vie du savant et celle du religieux dut scandaliser les âmes pieuses, ce qui peut-être expliquerait pourquoi Barhebraeus, au XIII^e siècle, essaya de le diffamer, disant de lui qu'il quitta l'Église et s'associa aux Mages parce qu'il n'avait pas été nommé métropolitain³⁴. La distinction entre science et foi est un

31. nqls (racine : qls), du grec *kalôs*.

32. Je traduis suivant E. Renan, qui donne les premières lignes du texte : manuscrit syriaque Add. 14658 du British Museum, dans *Journal asiatique*, IV^e série, 19 (1852), p. 305-306. Cf. W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, Londres, 1855, p. 85.

33. Voir chap. 8, 116, 75. Je suis la traduction de W. Charlton, *Philoponus. On Aristotle on the Intellect (De anima 3 ; 4-8)*, Londres, Duckworth, 1991.

34. Voir ci-dessus, chap. II, n. 2.

thème caractéristique, voire un poncif des écrits religieux. À une époque où les notions de la philosophie aristotélicienne commençaient à être répandues au Proche-Orient sémite, on peut comprendre la perplexité de certains intellectuels syriaques, arabes et juifs particulièrement attachés à leurs traditions religieuses, quand ils se trouvèrent confrontés à une analyse logique, scientifique, donc nouvelle, de leur discours religieux. Voici l'attitude de quatre écrivains à l'égard de la science :

Jacques de Saroug (450/1 - 520/1), évêque et poète, éduqué à Édesse, est un bon exemple d'anti-intellectualisme parmi les auteurs syriaques. On peut le considérer comme un représentant de la « *docta ignorantia* ». Dans une de ses homélies sur la création de l'homme, Jacques écrit que « la science ne s'abaisse pas à dire son discours de manière simple : on trouve chez elle des paroles claires et définitives. Il est facile pour elle de construire et de détruire par la logique : son pied se tient et sur la victoire et sur la défaite³⁵. » Ce même Jacques, dans son homélie sur la chute des idoles, développe un lieu commun de la catéchèse ; humilité, ignorance et pauvreté l'emportent sur le pouvoir, la science et la richesse : « les philosophes grecs, dit-il, s'illustrent par leur science et, lui (le Christ), se montre au milieu des sages, comme un vil ignorant ; les puissants étalent leur faste sur leurs chars et lui, prenant un faible bois pour véhicule, entre dans la carrière³⁶. »

Pour les intellectuels des trois religions révélées, les domaines de la science et de la foi ont pu apparaître comme incompatibles jusqu'au point de considérer la recherche philosophique comme une manifestation d'incroyance. La dialectique serait donc devenue une méthode d'étude à bannir des écoles religieuses. L'attitude de l'écrivain arabe Ibn Qutaybah (828-899) à l'égard d'Aristote et de ses commentateurs est éloquente. Dans un premier moment, la nouvelle science suscite sa colère : il s'agit d'une science « possédant un nom formidable, mais ne recouvrant aucune réalité concrète. Lorsque l'individu sans expérience et le petit jeune homme facile à éblouir entendent parler de l'Existence et de la Corruption, de la Physique, des Noms complexes, de la Qualité, de la Quantité, du Temps, de la Démonstration, des Complexes énonciatifs, ils s'ébaubissent et pensent que ces vocables recouvrent toutes sortes de choses pleines d'intérêt et d'élégance. » On a pu cependant constater qu'Ibn Qutaybah, quand il donne des conseils sur la façon de parler aux employés du gouvernement, cite un texte qui relève de la logique et de la rhétorique aristotéliciennes. « Si tu demandes, dit-il, sois bienveillant, et si tu interrogues, expose clairement ta question, et si tu commandes, fais le bien, et si tu énonces, prouve la vérité (de ce que tu énonces). » Ce sont les genres interrogatif, impératif, persuasif, vocatif ou énonciatif du discours que nous trouvons chez Paul et dont Ibn Qutaybah veut faire valoir la force créative sans tenir compte de la contradiction avec ce qu'il a dit auparavant. E. Riad, qui a étudié ces textes d'Ibn Qutaybah, conclut avec raison que l'auteur a eu accès à deux traditions littéraires, l'une comportant un élément étranger, hellénisant, faisant

35. Lignes 240-247. J'utilise l'édition et la traduction de K. ALWAN, *Jacques de Saroug, Quatre homélies métriques sur la création*, CSCO, 508-509, Script. syri, 214-215, Louvain, 1989.

36. J. P. MARTIN, « Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles », *ZDMG*, 29 (1875), p. 101-147. Voir p. 000.

partie d'une science sans substance, l'autre remontant « aux Perses Arawizu et Ibn al-Muqaffa' mais acceptée et intégrée dans une tradition arabe³⁷ ».

Au XII^e siècle, Averroès accepte avec bonhomie le mariage de la foi et de la science. Si la loi divine incite à la connaissance du Dieu Très-Haut et des êtres dont il est l'Auteur, la même loi veut que l'on connaisse la science du syllogisme. « Si quelqu'un avant nous, écrit-il, s'est livré à de telles recherches, il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous ; car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification à laquelle il sert, sans qu'on ait à examiner si cet instrument appartient ou non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité. Par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont spéculé sur ces questions avant l'apparition de l'islamisme. Si donc il en est ainsi, et si tout ce qu'il faut savoir au sujet des syllogismes rationnels a été parfaitement étudié par les Anciens, il nous faut manier assidûment leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout y est exact, nous l'accepterons ; s'il s'y trouve quelque chose d'inexact, nous le signalerons³⁸. »

D'après Maïmonide³⁹, il faut distinguer entre ce qu'on ne peut pas prouver et ce qu'on ne doit pas falsifier. On est au centre d'un problème épistémologique. Pour lui, tout ce qu'on prétend être une preuve de la nouveauté du monde est sujet aux doutes. Le théologien qui cherche la vérité doit montrer la nullité des démonstrations alléguées par les philosophes pour l'éternité du monde⁴⁰. On a pu penser que la notion de Dieu chez Maïmonide, était semblable à celle d'Aristote dont il utilise les méthodes d'analyse et de pensée mais son Dieu n'est pas celui d'Aristote car pour Maïmonide la connaissance de Dieu comme cause première ou comme premier moteur de l'univers « n'est rien d'autre qu'une pure question intellectuelle ». C'est une connaissance qui n'engage l'être humain en rien. Maïmonide connaît le Dieu biblique qui est l'Être de Vérité, l'être d'existence nécessaire⁴¹. Maïmonide reprend l'enseignement

37. E. RIAD, « Deux détails de la préface de Kitab adab al-katib d'Ibn Qutayba », *OSu*, 38-39 (1989-1990), p. 140-148. Il cite le texte d'Ibn Qutaybah dans la trad. de G. Lecomte dans *Mélanges Louis Massignon*, vol. III, Paris, 1957, p. 45-64. Pour l'influence perse chez Ibn Qutaybah, voir G. LECOMTE, *Ibn Qutayba. L'Homme, son œuvre, ses idées*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1965, p. 181.

38. IBN ROCHD (AVERROËS), *L'Accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. Gauthier, Paris, Sinbad, 1988, p. 15-16.

39. Maïmonide, né à Cordoue, quitte la ville en 1147-1148 sous la pression almohade et se réfugie à Grenade, puis à Almería. Il gagne Fès et de là s'embarque pour la Palestine. Ne pouvant demeurer à Jérusalem alors aux mains des croisés, il va au Caire où il bénéficie de l'appui du vizir et secrétaire de Saladin. Voir A. DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 213.

40. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, 16-17. De Libera fait une remarque très juste : « L'originalité de la démarche de Maïmonide est d'introduire une distinction radicalement nouvelle, dont la pertinence, attestée à l'occasion du débat Popper-Kuhn, est aujourd'hui encore reconnue par les épistémologistes : celle entre non vérifiable et non falsifiable », *La Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 217.

41. Voir Y. LEIBOVITZ, *La Foi de Maïmonide*, trad. de l'hébreu D. Banon, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 65-66.

de certains philosophes arabes, en particulier d'Avicenne. Au XIII^e siècle, Barhebraeus, suivant également Avicenne, écrit « Le Nécessaire par essence est la Vérité première, puisque pour lui le fait qu'il est provient de lui-même et non d'autre chose⁴². » Ce qui importe à Maïmonide est montrer l'existence de Dieu, non pas celle d'un Créateur. Il faudrait cependant nuancer cette conclusion. Dans le verset du livre de l'Exode où Yahvé se manifeste comme Celui qui dit : « Je suis celui qui est », l'aspect existentiel de la divinité s'impose, il est irrécusable. Cela dit, la réalité divine qui se cache derrière le verset peut être comprise à la rigueur seulement par ceux à qui cette définition est donnée ; elle ne peut certainement pas être élucidée par un philosophe qui étudierait la question de l'être. Les questions que se pose le philosophe sur l'être, appliquées ici, ne feraient que briser le caractère magique de la formule.

De son côté, Paul ne sent aucun déchirement intérieur en acceptant la science aristotélicienne. Pour lui, la science est celle du discours, et on sait de mieux en mieux aujourd'hui que la rhétorique fut l'une des disciplines dont la grande Église se servit pour se faire accepter des intellectuels aussi bien que du peuple⁴³. Pourquoi Paul aurait-il eu peur de se présenter comme scientifique quand toute l'Église de langue syriaque, à travers l'enseignement des évêques et les écrits des moines voulait se présenter habillée par le langage d'Aristote, un langage qui ouvrait une nouvelle voie de recherche ? Le discours se déplaçait vers les choses ; supprimant d'une certaine manière la distance qui le séparait d'elles, le discours devenait pensée de la chose, un langage moins préoccupé d'exprimer ce que sont les choses que de les désigner, plus soucieux au fond de distinction que de clarté⁴⁴. Cela semble avoir été le souci des grammairiens syriaques.

On aurait pu penser que les paroles de saint Paul aux Corinthiens, « le Royaume de Dieu ne consiste pas en parole, mais en puissance » (I *Cor.*, 4 : 20), révélaient l'existence à l'intérieur du christianisme d'une barrière difficile à franchir, mais la rhétorique facilitait toujours ce passage délicat de la science à la foi⁴⁵ et, en l'occurrence, permettait de surmonter les contradictions que comporte le texte syriaque de Paul le Perse sur la prééminence de la science.

42. H. P. JANSSENS. *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 268.

43. Voir A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures, vol. 35, University of California Press, 1991.

44. Comme l'explique très bien P. Aubenque dans *Le Problème de l'être chez Aristote* (1962), PUF, Coll. Quadrige, 1991, p. 112-113.

45. A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, op. cit., p. 35-42, 48-49.

Chapitre III

Définition de la philosophie

Paul est tributaire des commentaires d'Aristote faits par ses contemporains les philosophes d'Alexandrie et de la Syrie du Nord. Dans son édition du texte de Paul (chap. II, note 1), J. P. N. Land essaie de mettre en évidence le rapport de quelques phrases avec telle ou telle notion d'Aristote, de Porphyre, d'Alexandre d'Aphrodise¹. Voici un texte important qui me paraît bien résumer la pensée de l'auteur syriaque : « La science se réalise grâce à la vision et à la réflexion² sur toutes les choses : grâce à cette réflexion existe la sagesse ; ceux qui réfléchissent sont appelés (sages). Dans la sagesse se trouve la théorie suprême : elle est comme le blanc fixé devant l'archer et contre lequel il vise son attention. L'âme, quand elle regarde hors d'elle, voit peu mais si elle se retourne et entre chez elle, elle verra, comme Dieu, toutes les choses en soi même. »

Dans l'*Éthique à Nicomaque* (1094 a 22-24), Aristote avait déjà comparé le désir d'atteindre le Souverain Bien « aux archers qui ont une cible sous les yeux ». D'autre part, le repli de l'âme dont il est question ici nous renvoie au texte *De mundo* du pseudo-Aristote, cité plus haut, où l'on décrit la retraite de l'âme « dans son intelligence » grâce à l'aide fournie par la philosophie. Paul explique :

Ce qui est connu de façon précise grâce au jugement et à la décision de l'âme, s'appelle théorie, et c'est par elle et à partir d'elle que les philosophes trouvent la philosophie, qui est la science de tout, de ce qui est. Elle est de deux classes : l'une par laquelle nous choisissons de (connaître) seulement certaines choses, comme quand nous cherchons à connaître si le soleil se déplace au-dessus de la lune ou non et comment et à quel moment la rencontre du soleil avec la lune a lieu ; l'autre, celle que nous possédons sur les travaux et

1. Voir J. P. N. LAND, *Anecdota syriaca, op. cit.*, p. 106-107.

2. metbaynânûtâ *ex bwn*, (« séparer ») ; pael (« faire comprendre »).

les affaires, par exemple, le travail du forgeron ou les affaires de la ville. Le tout est ou intelligible ou sensible ; est substance ou substances, ou est dans la substance. Puisque les philosophes cherchent à connaître la science de toutes les choses, on ajoute justement à la définition de la philosophie : celle qui traite de ce qui est, car celui qui veut savoir ce qu'est l'homme, ou le cheval, ou n'importe quelle autre chose, ne se renseigne pas sur combien d'hommes ou de chevaux existent dans le monde, ce qu'ils furent ou sont, car cela est indéfini, non pas selon la nature mais pour nous : ce qui est indéfini n'est pas connu par nous. Mais la nature humaine est l'essence de l'homme ; par la nature humaine tous les hommes sont semblables. La science traite donc de cette ressemblance et non de l'indéfini et pareillement dans les autres choses.

La définition de Théodore Bar Koni explicite davantage l'objet de la philosophie en précisant qu'il s'agit de la connaissance « de tous les êtres en ce qu'ils sont ». Cela s'applique, nous dit Théodore, « à tous les êtres, sensibles et intelligibles, globalement » et « parce que la science des choses n'est pas la même pour tous les hommes, on dit de la philosophie qu'elle (traite) de ce que sont les choses ». La connaissance de l'être comporte ainsi un savoir qui transcende la nature, la puissance et l'action des objets étudiés par les autres sciences³. Paul continue :

La philosophie est la science appropriée (pour l'étude) des choses sensibles et des choses intelligibles, de la substance, des substances et de ce qui est dans la substance. D'autre part, la philosophie est l'art de tous les arts et la sagesse de toutes les sagesse parce que la philosophie devient l'instrument de tous les arts et de toutes les sagesse, et leurs œuvres, à cause de la philosophie, sont recherchées davantage. Les lettres, la rhétorique et d'autres connaissances, la composition des topoi, l'ordre des noms et des verbes, les hommes les découvrirent par la philosophie. Le reste des arts en tire nécessairement l'origine, aussi bien l'art de gouverner que le reste des autres arts. Seule la philosophie possède son propre instrument et n'a besoin d'aucun autre art, et ses œuvres sont en plus très recherchées : j'ai justement dit que la philosophie est l'art de tous les arts et la sagesse de toutes les sagesse. D'autre part, la philosophie est l'image du divin, autant que les hommes peuvent lui ressembler. Dieu connaît et produit et les philosophes, à l'image de Dieu, connaissent et pensent [mais] à travers une représentation.

Il faut souligner que Paul d'abord, puis Théodore Bar Koni, en disant que la philosophie « traite de ce qui est », montrent bien qu'il s'agit d'une science universelle, la science de tout ce qui *est*. On verra tout au long du traité que Paul offre à son illustre dédicataire une synthèse de la logique afin qu'en la lisant, son âme, une fois entrée chez elle, puisse, à l'instar de Dieu, connaître « l'essence », ce sur quoi peut s'établir une « ressemblance » qui regroupe les individus. Mais, curieusement, Paul s'y arrête à peine ; c'est l'outil, l'*Organon*, plutôt que l'objet à travailler, qui l'intéresse. Néanmoins, avant d'analyser ce qu'est l'art de la logique, il convient de dire si et comment l'homme intelligent est capable de l'utiliser.

3. T. BAR KONI, *Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, R. HESPEL (éd.), CSCO, 464-465, Script. syri, 197-198, Louvain, 1984, p. 42 (texte), p. 36 (trad.).

L'INTELLIGENCE, IMAGE DIVINE

La dernière phrase, « les philosophes, à l'image de Dieu, connaissent et pensent (mais) à travers une représentation » ne peut être qu'une référence à la Genèse I, 27 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance. » Théodore Bar Koni écrira plus tard que la philosophie elle-même est « une image de Dieu, dans la mesure où il est possible aux hommes de l'imiter. » Dans le texte de la Genèse, « image » et « ressemblance » se complètent dans le sens que la « ressemblance » exclut la parité que pourrait suggérer le terme « image ». La référence de Paul à la Genèse me paraît cependant avoir une autre dimension : elle est révélatrice de l'enseignement dispensé dans le cercle aristotélécien de Théodore de Mopsueste. Je me suis déjà occupé de la conférence que Théodore prononça en 392 devant les évêques de Cilicie⁴. Ce texte, écrit en grec, fut aussitôt traduit en syriaque, ce qui montre bien l'avidité avec laquelle les écrits de Théodore étaient reçus par les intellectuels d'Édesse. En voici un extrait : « Parce que la nature divine est invisible en soi, (l'homme) – à la manière d'une image – a reçu beaucoup de choses qui la font connaître : nous avons la puissance légale ; nous avons le pouvoir qui s'exerce par les paroles et par les lois ; nous avons la vision du futur, ce qui lui permet de saisir la réalité d'une certaine manière, et surtout nous avons l'intelligence qui renferme beaucoup de choses ensemble ; nous avons le pouvoir d'engendrer et de créer. Nous possédons cela, bien que nous soyons loin en cela de pouvoir être comparés à Dieu⁵. » Pour les Assyriens, le roi était l'image de la divinité et, d'après les textes, cela lui donnait le pouvoir de juger : il est « l'homme parfait, accompli » et sa parole ne peut être que parfaite⁶, la garantie d'un jugement juste. La remarque de Théodore sur le pouvoir de jugement octroyé à l'homme par Dieu viendrait en écho au caractère sacré du pouvoir royal en Mésopotamie du nord. D'autre part, par la phrase « une intelligence qui renferme beaucoup de choses ensemble », Théodore ne peut se référer qu'à la doctrine des *Catégories* qui sont, comme disent les Alexandrins, des mots simples signifiant les choses simples par l'intermédiaire de concepts simples.

Or, la distance existant entre Dieu et l'homme est claire : l'image, affirme Théodore, est inférieure à la chose qu'elle représente. Ni puissance, ni jugement, ni vision du futur ne nous font saisir la réalité comme le fait « celui qui est proche de tout » : « Lorsque nous croyons *participer* aux choses elles-mêmes – (c'est-à-dire) non pas aux fantômes (des choses) mais aux choses elles-mêmes, en chacune d'elles – nous ne

4. L'événement avait été provoqué par l'hérésie de Macédonius, évêque de Constantinople (342-360), qui admettait la divinité du Christ mais non celle de l'Esprit Saint. Voir J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse, op. cit.*, p. 125-126 d'où je prends les remarques faites ici.

5. F. NAU, texte et trad. française dans *PO*, IX-5 (1911), p. 637-667, en particulier § 20.

6. Voir S. PÄRPÖLÄ, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part I, Texts, *Alter Orient und Alter Testament* 5-1, Neukirchen-Vluyn 1970, n° 125, 18, et commentaire en Part II, Neukirchen-Vluyn, 1983, p. 112 ; H. HUNGER, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, State Archives of Assyria VIII, Helsinki University Press, 1992, n° 333 r. 2. Cf. M.-J. SEUX, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, p. 92, 97.

pensons pas (c'est-à-dire, nous oublions) qu'elles appartiennent à Dieu et à nous, mais de manière différente. Pour ce qui est des choses que nous examinons, nous nous rendons compte que pour chacune d'elles il y a autant de différence entre nous et Dieu qu'il y en a entre lui et nous en ce qui concerne l'étant⁷. » Cette différence, pourtant, n'empêche pas l'acceptation de la « ressemblance » qui unifie, laquelle est contraire, comme dit Paul, à l'indéfini. C'est dans cette ressemblance que la pensée se découvre fondatrice de la réalité, porteuse d'une fondation métaphysique dans le sens le plus aristotélicien possible puisqu'il s'agit de fonder l'être.

Au VII^e siècle, Barhadbeshabba, évêque de Halwan, à propos de l'homme image divine, traite la question de l'« être », puis du pouvoir intellectuel de l'homme, dans son introduction au livre *Cause de la fondation des écoles*. Le mot *est*, écrit -il, « est commun à tous les êtres et aussi à un être unique ; toutefois, c'est à Lui seul (à Dieu) qu'il s'applique et convient spécialement ; en effet, tout ce qui est, ou est créature, ou n'est pas créature ; or, de même que pour ce qui concerne la créature, celle qui fut lui est antérieure et c'est elle sa cause, ainsi pour ce qui concerne le non créé, il est antérieur à la (créature) parce qu'il est l'être sans commencement et la cause de ce qui est. S'il est l'être, mais non pas éternel, il est créé, et si cela est vrai, il a eu un commencement et reçu son être d'un autre ; il serait par conséquent égal à tout ce qui existe en ces deux choses, en tant qu'Il a été créé et en tant qu'Il est. Il est donc absurde de penser ainsi. C'est pourquoi il (Dieu) est parce qu'il est l'être et la créature est parce qu'elle fut créée et eut un commencement. » Un peu plus loin, Barhadbeshabba affirme que « l'excellence d'un être ne consiste pas dans le fait qu'il existe, mais dans ce qu'il est et dans sa manière d'être⁸ ».

Jacques d'Édesse, de son côté, a consacré au thème de l'homme, image de Dieu, un traité très long qui constitue la septième section de son *Hexaéméron* au titre significatif : « De l'homme que Dieu créa à son image et qu'il établit comme un monde grand et merveilleux dans ce petit monde. » Jacques décrit dans son exposé les merveilles accomplies par l'intelligence de l'homme en urbanistique, en architecture, dans les sciences, dans les arts, dans l'agriculture et dans les différents artisanats. C'est une intelligence qui l'assimile à Dieu car « elle est par nature subtile, rapide et perçante voyant tout par l'imagination. » Jacques va un peu plus loin que d'autres commentateurs quand il affirme que l'homme a la science seulement « en partie et par participation, essayant de regarder dans le prototype afin d'en recevoir les éclats de la science et de la sagesse. » Une troisième remarque importante : de tous les esprits créés et intellectuels, l'âme humaine est la seule qui doit se servir d'une pensée exploratrice ; Dieu, anges et démons connaissent « immédiatement » car leur intelligence « n'est pas voilée »⁹.

7. Je traduis « étant » parce que le texte porte la forme participiale hwy' du verbe « être ».

8. BARHADBESHABBA DE HALWAN : *Cause de la fondation des écoles*, A. SCHER (éd.), PO, IV, 1908, p. 319-404 (A. Scher a confondu cet auteur avec Barhadbeshabba Arbaia), p. 334, 338, 346-347. Parfois, ma traduction s'écarte légèrement de celle de l'éditeur.

9. JACQUES D'ÉDESSE, *Hexaéméron*, J.-B. CHABOT (éd.), CSCO, Script. syri, 56, Paris, 1928, p. 278, 325-326, 329-330. L'éditeur a publié une traduction latine dans CSCO, Series II, t. 56, Louvain, 1932.

On peut compléter cette perspective de l'homme, image d'une réalité qui le transcende, avec le commentaire de la Genèse écrit par Isho'dad de Merv vers 850. Cet évêque nestorien recense dans le texte sept acceptions du mot « image » : l'imitation de la nature ou de la personne ; la représentation que le bronze et les couleurs peuvent faire d'un homme ; les images et les fantasmes ; les images des songes ; les images du miroir ; les images empreintes dans l'esprit de l'artiste, et enfin l'image de la dignité, quand Dieu dit : « Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance¹⁰. » Isho'dad affirme, suivant la tradition de Théodore de Mopsueste, que l'homme est l'image de Dieu « par son pouvoir royal et judiciaire ». Toutefois, dans une perspective nouvelle, il ajoute que l'homme est une « image » que l'on pourrait décrire comme cosmique : « L'homme est la synthèse du monde (car) en lui se serre et se rejoint la création entière des êtres spirituels et corporels, placé comme une image dans la cité du monde afin que par lui la création montre son amour envers son Créateur¹¹. » Isho'dad a probablement développé cette idée à partir d'une source proche de Théodore, où on peut lire mot pour mot la même phrase¹². Dans la tradition de la théologie nestorienne, « l'homme est comme la statue qu'un roi place au centre de la cité pour se représenter lui-même et attirer la reconnaissance de ses habitants¹³. »

Pour les théologiens syriaques qui commentent le texte de la Genèse, le thème de l'homme, image divine se prête à des réflexions importantes sur la nature physique de l'homme. Ainsi, Théodore de Mopsueste enseigne-t-il que l'homme fut créé mortel et que la génération corporelle et l'établissement des sexes en vue de la procréation des enfants le prouvent : Adam, pensait-il, devait être mortel et passible, pour être capable d'apprécier l'immortalité et l'impassibilité. Narsai (399-502), le grand exégète de

10. J.-M. VOSTÉ et C. VAN DEN EYNDE, texte : CSCO, 126, Script. syri, 67, Louvain, 1950, p. 46 ; traduction : C. VAN DEN EYNDE, CSCO, 156, Script. syri, 75, Louvain, 1955, p. 49.

11. J.-M. VOSTÉ et VAN DEN EYNDE, texte : CSCO, 126, Script. syri, 67, p. 47-48 ; traduction : VAN DEN EYNDE, CSCO, 156, Script. syri, 75, p. 47, p. 51. Voir P. GIGNOUX, « *Imago Dei* : de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabi », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religion. From Mazdaism to Sufism*, Table ronde de Bamberg, 30 sept.-4 oct. 1991, *Studia iranica*, cahier 11, 1992, p. 13-27. Pour Isho'dad de Merv, ce n'est pas à cause de sa rationalité que l'homme a été appelé image de Dieu, car les anges sont eux aussi des êtres intelligents. La notion théologique de l'homme image de la divinité traverse frontières et cultures. Dans W. Shakespeare, *Hamlet*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade (acte II, scène II), l'homme est décrit comme image d'une réalité qui le transcende et cela dans un univers où l'existence de Dieu est pour le moins ignorée : « Quelle œuvre d'art que l'homme ! Combien noble en raison ! Combien infini en facultés ! En forme et en mouvement, combien apte et admirable ! En action, combien semblable à un ange ; en appréhension, combien semblable à un dieu, la beauté du monde ! le paragon des animaux ! » (trad. E. Morand et M. Schwob). Dans sa traduction (Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1978, p. 397-398), Yves Bonnefoy souligne que « la phrase a été l'objet de beaucoup de discussions, portant sur la distribution des virgules, qui peut en changer considérablement le sens ». À propos de l'ange, il dit que « pour un Élizabéthain, et d'ailleurs aussi saint Thomas », l'ange « n'agit pas, ne faisant que contempler, appréhender, la réalité céleste ».

12. Voir L. Van Rompay, « Išo'bar Nun et Išo'dad of Merv : New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works », OLP, 8 (1977), p. 229-249, en particulier p. 239.

13. P. GIGNOUX, « *Imago Dei* (...) », art. cité, p. 16. L'auteur remarque que cette allégorie est reprise par Narsai, et renvoie à son ouvrage *Homélie de Narsai sur la création*, PO, XXXIV, fasc. 3 et 4, Turnhout, 1968, p. 483.

l'école de Nisibe, héritier des doctrines de Théodore, expose la doctrine sur la mortalité originelle de l'homme avec des arguments qui corroborent ceux de son maître. La distinction des sexes en particulier est l'un des arguments fondamentaux qui étayent cette doctrine¹⁴. La création de la femme a suscité des commentaires variés. Ève est mentionnée deux fois dans le texte de la Genèse, une première fois en compagnie d'Adam au chapitre où tous les deux sont images de la divinité, et une seconde fois dans le chapitre II où elle est formée de la côte d'Adam. Les commentateurs oublient la première mention où la ressemblance divine fait de la femme l'égal de l'homme et privilégient le deuxième récit. Basile de Césarée, après avoir parlé des animaux dans sa neuvième homélie, hésite, « retenu par la crainte », à parler de l'homme : « C'est que, en vérité, il semble que ce soit, de toutes choses, la plus difficile, de se connaître soi-même. » Il écrit quelques paragraphes seulement sur l'homme, image de Dieu, et rien sur la création de la femme.

Jacques d'Édesse ne commente pas la création d'Ève et n'écrit pas non plus sur le paradis. Bar Koni mentionne l'opinion de ceux qui pensent qu'Adam et Ève restèrent trente ans dans le paradis (II, 77). Éphrem est le seul qui a écrit sur la présence d'Adam et Ève dans le paradis, sur la tentation et le dialogue entre Ève et le serpent. Ce sont les réflexions d'Ève qui nous intéressent ici, celles que, selon Éphrem Ève aurait pu faire à son tentateur quand ce dernier lui dit que manger du fruit de l'arbre interdit ouvrirait ses yeux et qu'elle « connaîtrait » alors le bien et le mal. Le verbe employé est YD'. Ève aurait pu lui dire, commente Éphrem, que ses yeux étaient déjà ouverts, puisqu'elle voyait et qu'elle possédait déjà la science promise et qu'elle se rendait compte de sa situation et comprenait parfaitement ses paroles : elle connaissait la bonté divine et comprenait que les mots du tentateur allaient contre ce que Dieu leur avait dit à elle et à Adam. Elle avait donc le discernement (pwršānā). Mais il lui manquait la vision de l'arbre, et c'est à cela que Satan voulut l'amener : elle devait regarder l'arbre. Le texte dit clairement qu'Ève fixa les yeux sur l'arbre « au point qu'elle se précipita » et succomba. Ce fut donc la vision qui lui apporta une connaissance autre. Le savoir pour les anciens s'identifiait bel et bien avec la perception sensible, surtout visuelle.

Jacques de Saroug (c. 466-521) se demande, à propos de la notion de l'homme, image de Dieu, comment celui-ci fut créé. Une analyse poussée du texte biblique lui révèle une série de contradictions dans les paroles de Dieu à Adam : le jour où tu mangeras de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu mourras certainement. Jacques raisonne avec sa naïveté habituelle : « Pour les diables et les démons ainsi que pour Satan, leur maître de perversité, il n'y a pas moyen que la mort pénètre leur assemblée. Ce n'est pas parce que les animaux ont erré que la mort les a fait périr et ce n'est pas non plus parce que les diables ont observé la loi qu'ils sont restés vivants. Et même si Gabriel péchait, à Dieu ne plaise que cela arrive, il n'y aurait pas moyen

14. Pour Théodore et Narsai, je suis de près l'ouvrage de P. Gignoux, *Homélie de Narsai sur la création*, *Patrologia orientalis*, XXXIV, 3-4, Turnhout, Brepols, 1968, p. 70-77 (p. 488-495 du volume). Même raisonnement chez Isho'dad de Merv. Il va de soi que cette conception de la nature d'Adam soulève la question fort complexe de ce qu'est pour les théologiens le péché originel.

que la mort s'approche de lui. En revanche, si les animaux observaient tous les commandements, ils ne vivraient pas, car ils ont été agencés d'une manière mortelle. » Jacques doit donc conclure que le Créateur a dû faire l'homme « une image moitié morte, moitié vivante », une sorte de « balance à deux plateaux où la mort et la vie sont mises chacune de son côté » et c'est seulement par sa libre volonté que l'homme a choisi d'être mortel¹⁵.

Or, que l'homme ait été créé mortel et immortel relève d'une doctrine ancienne chez les Syriens. Vers la fin du II^e siècle, Théophile d'Antioche dans son apologie *A Autolytus*, se demande quelle est la nature de l'homme et conclut en admettant que l'immortalité s'acquiert : « Mais on nous dira : « Mourir n'était-il pas dans la nature de l'homme » ? Pas du tout. « Était-il donc immortel » ? Nous ne disons pas cela non plus. On va répliquer : « Il n'était donc rien du tout » ? Ce n'est pas non plus ce que nous soutenons. Voilà : par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel¹⁶. »

C'est aussi la thèse de Némésius d'Émèse vers la fin du IV^e siècle. Dans le *De natura hominis*, il dit répéter ce que « les Juifs disent » : si Dieu avait créé l'homme mortel, pourquoi lui dire qu'il mourrait s'il mangeait de l'arbre et, s'il l'avait créé immortel, comment expliquer qu'il ait été capable de manger ; les anges n'ont pas besoin de nourriture (§ 5). Ce courant de pensée, développé sans doute autour de l'école d'Antioche, n'est certainement pas issu du platonisme où l'on affirme d'emblée l'immortalité de l'intellect et où l'on enseigne que l'homme est un composé de corps, d'âme et d'intellect. Une partie de l'homme est donc immortelle par nature. Némésius reconnaît que toute autre avait été la doctrine d'Aristote pour qui l'intellect existe dans l'homme comme une possibilité de connaître qui est inhérente à l'âme mais dont l'acte même de la connaissance se produit de l'extérieur¹⁷. L'intellect n'est d'abord que potentiellement identique à ses objets et ne leur est identique en acte qu'en les pensant¹⁸. Moïse Bar Kepha (IX^e siècle) a connu le texte de Némésius, du moins en partie ; quelques fragments du *De natura hominis* peuvent aussi être repérés dans l'œuvre de Jean de Dara, évêque monophysite de la génération de Moïse. Dans le texte syriaque d'un manuscrit anonyme de la Bibliothèque vaticane, on trouve un paragraphe qui traduit littéralement la pensée de Némésius concernant Aristote¹⁹. Gignoux, de son côté, a suggéré que la doctrine « de l'état imparfait de l'homme à l'origine, à partir duquel l'homme progressera vers la perfection, semble bien être

15. Édition et traduction de l'homélie II dans K. ALWAN, *Jacques de Saroug, Quatre homélies métriques sur la création*, CSCO, 508-509, Script. syri, 214-215, Louvain, 1989.

16. 2.27. THÉOPHILE d'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, trad. J. Sender ; introd. et notes, G. Bardy, SC, 20, Paris, 1948, p. 110. Théophile semble rejoindre les idées de Justin dans *Dialogues avec Tryphon* 5 et d'Irénée dans *Adversus haereses* 4, 5, 1.

17. Voir NÉMÉSIOUS d'ÉMÈSE, *De natura hominis* 1, 9-2, 3, M. Morani (éd.), Bibl. script. graec. et rom. Teubneriana, Leipzig, 1987. Pour le texte syriaque, voir M. MORANI, *La Tradizione manoscritta del « De natura hominis » di Nemesio*, Milan, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1981, p. 97-100.

18. D. ROSS, *Aristote*, trad. J. Samuel, Paris-Londres-New York, Gordon & Breach, 1971, p. 205-206.

19. Voir M. ZONTA, « Nemesiana syriaca : New Fragments of the Missing Syriac Version of *De natura hominis* », *JSS*, 36 (1991), p. 223-258 ; pour la tradition syriaque, voir p. 229-231.

affirmée également par Aphraate ». Ce sage persan, mort vers 345, aurait pu jouer le rôle de « relais » dans la transmission de la doctrine de Théophile à Théodore et Narsai²⁰.

Je serais enclin à penser que la thèse de Théophile et de Némésius avait été bien accueillie par les auteurs syriaques parce qu'ils étaient tous étrangers au milieu platonicien. On peut considérer en effet que cette progression de l'homme vers la perfection est un élément de plus de ce cosmos qui marche vers sa propre perfection, l'accomplissement tel que Théodore Bar Koni l'a décrite, au VIII^e siècle, dans un texte bien connu où il est question de la cosmologie de Bardesane :

(Bardesane) dit qu'il y a cinq éléments existant par eux-même de toute éternité, qu'ils étaient défailis et errants mais qu'à la fin ils se mirent par un hasard quelconque en mouvement. Le vent souffla dans sa violence, chaque élément rampa et en atteignit un autre ; le feu s'éteignit dans la forêt et se forma une fumée obscure qui n'était pas née du feu et l'air pur se raréfia. Les éléments se mêlèrent les uns avec les autres et s'endommagèrent leur meilleure raison d'être : ils commencèrent à se mordre les uns les autres comme des animaux nuisibles. Alors leur maître envoya sur eux la Parole de l'Intelligence ; il donna au vent l'ordre de se calmer, et le vent fit venir son souffle vers lui. Le vent des hauteurs souffla et le trouble fut soumis par la force et précipité dans son abîme. L'air devint serein, le calme et la tranquillité s'établirent, le Seigneur fut glorifié dans sa sagesse et une action de grâce monta vers sa miséricorde. Du mélange et de l'amalgame des éléments qui resta, il fit toutes les créatures, les créatures supérieures et les créatures inférieures. Voici que toutes les natures et les créatures s'efforcent pour se purifier et pour enlever ce qui a été mélangé à la nature mauvaise²¹.

Ce texte me paraît fondamental pour comprendre les origines de la réflexion philosophique des Syriens. Ce qui nous concerne ici est l'acceptation de l'élan « cosmique » qui pousse la nature vers son épanouissement, entraînant avec elle la nature physique de l'homme. Il n'est pas surprenant que les écrivains syriaques aient conçu la nature physique de l'homme susceptible de perfectionnement à l'intérieur de ce processus « cosmique », sans vouloir pour autant en conclure que l'œuvre du Créateur ait été imparfaite à l'origine.

20. P. GIGNOUX, *Homélie de Narsai [...]*, op. cit., p. 75 (493), qui cite le texte de la *Démonstration* (9,14) dans (PS, I, Paris, 1894, col. 440 : 17-22).

21. THÉODORE BAR KONI : texte de sa cosmologie dans H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898, p. 123 et 178 ; *Livre des scolies*, A. Scher (éd.), CSCO, Scrip. syri, II^e série, t. 65-66, 1910-1912 ; trad. R. Hespel et R. Draguet, CSCO, 431-432, Scrip. syri, 187-188, Louvain, 1981-1982. Texte dans J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse*, op. cit., p. 75-76.

THÉORIES DE LA CONNAISSANCE

La réflexion philosophique, de Paul d'abord et, beaucoup plus tard, de Barhébraeus sur les conditions et le pouvoir de l'inférence logique constituent un chapitre mineur mais instructif de ce que J. Brunshwig appelle « l'épistémologie ancienne, qu'il serait fâcheux d'oublier en mettant exclusivement l'accent sur les réflexions tirées du modèle déductif des mathématiques²² ». Les auteurs syriaques ne distinguent pas toujours la philosophie d'avec la science. Ils soulignent en revanche le caractère d'instrument de la science de la logique. Essayons de définir plus précisément la place que cette dernière occupe, d'après ces auteurs, dans le domaine de la science. Il y a chez eux une conscience claire de la différence existant entre la vie de tous les jours, la vie mondaine et la réflexion philosophique, c'est-à-dire la science qui relève d'une image mentale. Ils ont certainement voulu formuler une théorie de la connaissance, qui se détermine parfois en fonction de ce qu'ils pensent de la logique, mais il est difficile, voire impossible de traduire de façon cohérente ce que les auteurs syriaques comprennent par « raisonnement », « connaissance », « intelligence », « pensée », « savoir ». La variété de ces termes ne doit pas nous étonner. L'histoire de la pensée illustre bien le fait que la notion de « raison » émerge lentement, au fur et à mesure des considérations philosophiques. M. Frede a bien remarqué qu'il y a eu dans l'Antiquité une certaine oscillation dans l'emploi de termes comme *logos*, *to logikon*, *nous*, *hegemonikon*, *mens*, *ratio*²³.

D'autre part, on n'oubliera pas que l'épistémologie d'Aristote n'admet pas la comparaison avec la réflexion moderne sur l'acte de connaître et ce qui est l'objet de son intérêt²⁴. Aristote ne se demande pas si la connaissance est possible mais seulement comment elle se produit dans les différents domaines où elle intervient. L'excellence intellectuelle devient dans l'*Éthique à Nicomaque* le sujet de ses recherches en vue de définir « les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative ». Ces états sont : l'art (*tekhnê*), la science (*epistêmê*), l'intelligence pratique (*phronêsis*), la sagesse (*sophia*), et la raison intuitive (*nous*). Ils sont au cœur de l'activité cognitive. La science, la sagesse et le *nous* représentent l'aspect théorique, tandis que les deux autres remplissent une fonction spécifiquement pratique²⁵.

22. Art. « La connaissance », dans *Le Savoir grec*, J. Brunshwig, G. Lloyd et P. Pellegrin (éd.), Paris, Flammarion, 1996, p. 112-132.

23. Voir *Rationality in Greek Thought*, M. Frede et G. Striker (éd.), Oxford, 1996 (PB 1999), introd.

24. C. C. W. Taylor l'explique bien : « The problem for the post-Cartesian philosopher is how, once having retreated in the face of Cartesian doubt to the stronghold of private experience, he or she can advance sufficiently far beyond that experience to recover the objective world. Aristotle, never having made the retreat, does not have the problem of the advance ; his starting-point is that of the agent in contact via experience and action with the real world », dans « Aristotle's epistemology », *Epistemology, Companions to ancient thought*, 1, S. Everson (éd.), Cambridge University Press, 1990, p.116-142 ; 116-117.

25. Voir *Éthique à Nicomaque* (VI, 3 ; 1139b 15-17). Voir C. C. W. Taylor, « Aristotle's epistemology », art. cité, p. 117.

Même si le vocabulaire employé par les auteurs syriaques pour décrire les opérations mentales n'est pas toujours homogène, leur manière de justifier l'importance du raisonnement, voire de la logique, relève d'une conscience éveillée des diverses étapes qui constituent le processus cognitif. D'ailleurs, leur réflexion philosophique ne s'explique que dans le milieu néoplatonicien créé par les commentateurs d'Aristote, d'Alexandre d'Aphrodise aux philosophes du V^e et du VI^e siècle. Revenons au texte de Paul : « L'occupation et l'ornement de l'âme est la science (le savoir) ; l'homme est ce qu'il est par la science, et la science, l'homme ou bien la cherche et la trouve, ou la reçoit par l'enseignement. Une partie de l'enseignement se transmet simplement d'homme à homme, tandis qu'une autre partie, quelques-uns la font connaître par la découverte à partir des choses connues. » Comme je l'ai déjà souligné, ce texte doit se comprendre à la lumière des *Seconds analytiques* (71 a 1). La science démonstrative relève de la déduction syllogistique, comme semble l'avoir compris Barhebraeus dans *Le Livre des pupilles de l'œil*, mentionné ci-dessus, bien qu'il la présente d'une autre manière : « Toute connaissance est soit un concept, s'il y a une simple perception, soit un assentiment avec affirmation ou négation. L'un et l'autre sont soit nécessaires s'ils ont eu lieu naturellement, soit acquis s'ils ont été obtenus grâce à l'enseignement. Néanmoins, ils ne sont pas l'un et l'autre nécessaires sinon nous serions tous instruits et ils ne sont pas l'un et l'autre non plus acquis (par l'enseignement) sinon nous tous ne saurions rien. Ce qui est acquis, est connu grâce à ce qui est nécessaire²⁶. » Citant ce texte, H. P. Janssens renvoie à bon droit à l'*Éthique à Nicomaque* (1095 b 2) : « Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons-nous partir des choses qui sont connues pour nous. » (trad. J. Tricot). Il y a ici, « un problème philosophique important » : Aristote nous avertit qu'« il y a ce qui est le mieux connu pour nous, c'est-à-dire le plus familier, et il y a ce qui est le mieux connu, il faudrait peut-être dire ici "le plus réellement connaissable", par sa nature propre. Or, ces deux acceptions s'opposent l'une à l'autre : ce qui est le plus familier, c'est ce qui est le plus proche de la sensation, les objets singuliers ; et ce qui est le plus réellement connaissable est ce qui en est le plus éloigné, l'universel. L'équivoque sur le "mieux connu" signale un problème philosophique important, lié à la position idéaliste : celui de l'accord entre l'ordre du savoir objectif et les voies par lesquelles l'animal humain peut accéder à la science²⁷. »

Paul et Barhebraeus, chacun à sa manière, parlent d'une connaissance qui précède tout savoir, un *eikôn*, une idée (aujourd'hui, on parle de « concept », le concept étant étroitement lié au langage). Barhebraeus remarque avec justesse que la perception apporte la représentation, donc le concept, élément naturel en amont de tout jugement. Puis les deux auteurs se réfèrent à la connaissance acquise par l'enseignement. Ils ignorent, ou veulent ignorer le problème que pose le fait que la connaissance scienti-

26. H. P. Janssens (éd.), *Le livre des pupilles de l'œil*, op. cit.

27. M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote. Le Philosophe et les Savoirs*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 45-46.

fique soit démonstrative et qu'une démonstration requiert des prémisses à partir desquels on peut démontrer. Dans l'introduction à son traité de logique, Paul affirme que la philosophie est l'art de tous les arts et la sagesse de toutes les sagesse « parce que la philosophie devient l'instrument de tous les arts et de toutes les sagesse, et leurs œuvres, à cause de la philosophie, sont recherchées davantage. » Seule la philosophie possède son propre instrument. C'est sur cette affirmation que va se poser le problème du rapport de la logique à la métaphysique. Vers le milieu du VII^e siècle, Athanase de Balad, patriarche monophysite d'Antioche, pensait qu'il fallait attirer l'attention sur la difficulté que présente l'exercice de cet art. Il a voulu expliquer la logique de manière simple au peuple et commence ainsi son traité²⁸ : « L'art de la logique étant difficile dans Aristote quand on n'est pas habitué aux difficultés de son style, j'ai jugé à propos de composer pour toi un traité simple et abrégé de la science syllogistique, afin que tu puisses marcher par une voie plus facile et plus claire. » O. Hamelin a écrit que la logique n'est pas une science pure et qu'elle garde quelque chose d'un art. « C'est bien ce qu'entendaient les péripatéticiens en disant qu'elle est un instrument pour faire la science. On pourrait dire encore qu'elle est pour Aristote une science normative : autre façon d'indiquer qu'elle s'adresse à l'individu et le regarde comme l'auteur de la connaissance²⁹. »

Proba

Pour lui, l'art qui « cherche à décorer » l'âme et, par conséquent, ses deux facultés, la théorique et la pratique, n'est autre que la logique³⁰. Dans l'introduction à son traité des *Premiers analytiques*, il précise qu'Aristote pensait que la logique n'était que l'instrument de la philosophie tandis qu'elle était, pour Platon, à la fois instrument et partie de la philosophie. Proba explique avec lucidité que la logique est « instrument » « quand on considère les règles en tant que règles, par exemple, de deux affirmations universelles doit résulter une affirmation universelle » et qu'elle est partie « quand on cherche aussi bien ce qui est commun à l'universel et au particulier que ce qui les distingue. La philosophie est la seule à connaître de ces questions³¹. » Sergius de Resh'aina se demande également s'il est possible que la logique soit à la fois une partie de la philosophie et son instrument, comme le soutiennent les platoniciens. Pour lui, la logique est un instrument, mais cela ne l'empêche pas d'expliquer en détails

28. E. Renan donne le paragraphe initial du traité dans « Lettre à M. Reinaud [...] », *art. cité*, p. 327-328. Ma traduction suit de près la sienne. Pour le texte syriaque et sa traduction italienne par G. FURLANI, voir ci-dessous, chap. IV, n. 37. Athanase était moine du monastère de Qennesrê où il étudia avec Sévère Sébekt. Voir I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, 2^e éd., Rome, 1965, p. 183 (et bibliogr.).

29. O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1985, p. 95.

30. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1869, p. 65, l. 20-23.

31. Voir A. VAN HOONACKER (éd.), « Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers analytiques* d'Aristote », *JA*, IX^e série, 16 (1900), p. 70-166, en particulier p. 87, l. 1-6.

quels sont les arguments des platoniciens, arguments qui invitent à considérer la logique comme une partie de la philosophie. Par exemple, la logique est en même temps en dehors des choses et en dedans comme le cube existe comme mesure indépendante et se trouve aussi dans les objets mesurés d'après le cube³².

Proba et Sergius répètent en partie le commentaire d'Ammonios aux *Premiers analytiques*, où le maître d'Alexandrie a exposé ses idées sur la question : « Selon Platon et le discours vrai, (la logique) n'est ni seulement une partie de la philosophie, comme le disent les Stoïciens et aussi quelques platoniciens, ni seulement un instrument, comme disent les péripatéticiens, mais c'est à la fois une partie et un instrument. Car si tu prends les discours avec les choses auxquelles ils se réfèrent, par exemple les syllogismes avec les choses qui sont leurs sujets, alors la logique est une partie de la philosophie ; si au contraire tu prends seulement les critères (*tous kanonas*) sans les choses, alors c'est un instrument. Par conséquent, les péripatéticiens ont raison de dire que la logique est un instrument, s'ils ont en vue ce que nous pouvons trouver chez Aristote, parce que celui-ci enseigne les purs critères (*psilous kanonas*) sans prendre en compte les choses qui tiennent lieu de sujets, mais en appliquant les critères aux éléments. Platon au contraire se sert de la logique aussi bien comme d'une partie que comme d'un instrument. » Mettant en valeur la position de Platon, Ammonios donne l'exemple de la « coudée » qui désigne à la fois ce qui mesure et ce qui est mesuré en « coudes », pour conclure que « la logique aussi, lorsque tu la considères avec les choses qui sont ses sujets, tu peux la dire partie de la philosophie ; en revanche, lorsque tu considères les purs critères sans les choses, nomme-la instrument. » Il est curieux que Proba, qui suit Ammonios au point de lui emprunter l'image montrant que la logique est au service de la philosophie comme la fabrication de freins l'est à l'art de l'équitation, pour mettre en évidence sa thèse, ne profite pas de son éclaircissement : là où Aristote aurait dit que « A appartient à tout B, or B appartient à tout G, donc A appartient à tout G », Platon « se servait du syllogisme pour traiter des choses », comme dans l'assertion suivante : « l'âme est automotrice, or ce qui est automoteur se meut toujours, mais ce qui se meut toujours est immortel, donc l'âme est immortelle. » En appliquant la logique « aux choses qui tiennent lieu de sujets », Platon l'utilise nettement comme une partie de la philosophie³³.

Paul est loin de cette distinction entre logique et ontologie. Il se limite, comme d'autres commentateurs, à voir dans la logique un outil, une *tekhnê*, une simple habileté mentale qui s'acquiert, et qui pourvoit la science de fondements. Elle est certainement le « nerf » de la science aristotélicienne. Logique et art, en outre, se

32. Voir G. FURLANI, « *Sul trattato di Sergio [...]* », art. cité, p. 138-139.

33. *Commentaria in Aristotelem graeca*, IV-6, M. Wallies (éd.), Berlin, 1899, *In An. Pr.* 10,9-11,21. Voir F. ROMANO, « La défense de Platon contre Aristote par les Néoplatoniciens », dans *Contre Platon. Le Platonisme dévoilé*, M. Dixsaut (éd.), Paris, J. Vrin, 1993, p. 175-195 ; (trad. du texte d'Ammonios, p. 192-193). L'auteur conclut très justement de ce texte qu'« il ne s'agit pas de repousser les attaques aristotéliciennes contre la logique de Platon, mais plutôt de légitimer la logique d'Aristote à l'intérieur de celle de Platon ».

ressemblent d'un point de vue « quidditatif » tout en se séparant dans leurs exercices respectifs³⁴.

Ahoudemmeh

Ce philosophe du VI^e siècle a bien assimilé la philosophie aristotélicienne tout en restant un penseur original. Son style est parfois diffus et chargé de répétitions, mais son langage philosophique est riche sans aucun emprunt de mots grecs. Pour lui, l'homme est un « prodige d'assemblage » d'âme et de corps, et puisque « cet assemblage de la nature singulière de l'homme est double », ses actions, ses œuvres, ses paroles ne peuvent qu'en être le reflet : « Les unes tombent sous les sens, tandis que les autres sont au-dessus des sens et ne sont perçues que par l'intellect. » En effet, chacun des cinq sens comporte, quand il opère, quelque chose d'autre « qui n'est conçu et atteint que par la prudence (sūkkālā)³⁵ et l'entendement (īda'tā) de celles (des facultés) qui examinent les actions et cherchent à en obtenir une connaissance exacte. » Suivant le *De anima* (III, 3) où Aristote mentionne les deux propriétés distinctives de l'âme, « le mouvement local » et « la pensée et l'intelligence », Ahoudemmeh dit que l'âme possède deux puissances, la raison et la vie. Après avoir expliqué non sans une certaine confusion de termes comment la puissance vitale est à l'œuvre dans l'homme, Ahoudemmeh décrit ainsi la puissance rationnelle : « Le raisonnement est placé entre le désir et la colère », qui nous poussent dans tous nos actes, le premier nous approche de l'objet, l'autre nous en éloigne. « L'intelligence, poursuit-il, par son activité sur l'âme, l'emporte sur la réflexion, la raison et la pensée – de même que l'intellect l'emporte sur la sagesse et le bon sens (sūkkālā) – car elle est proche des choses divines et elle élève l'âme à la connaissance des choses cachées. » Il y a donc quatre puissances rationnelles qui s'accomplissent dans l'opération : l'intelligence, la réflexion, la raison et la pensée qu'il appelle aussi tar'ītā ; pour lui, le processus cognitif peut être résumé ainsi : « L'intelligence (mad'ā) est le moteur de la réflexion ; la pensée (re'yānā / tar'ītā) la virilise et la fortifie ; la raison (hawnā) règle son extériorisation vers un acte de perfection, de sagesse, de parole juste, de discernement (būyyānā), de logique (mlīlūtā)³⁶. » La terminologie épistémologique d'Ahoudemmeh garde une certaine cohérence. Les quatre « puissances » rationnelles d'Ahoudemmeh ne recourent certainement pas les « états » auxquels se réfère le texte d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais l'intention de décomposer le processus cognitif est manifeste.

34. Voir A. DE MURALT, « Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, vol. XXI, Bâle, 1961, p. 157-186 (*Comment dire l'être ?*, Paris, J. Vrin, 1985, p. 177-206).

35. La meilleure traduction serait « le bon sens ».

36. AHOUEMMEH, *Sur la composition de l'homme*, texte et trad. F. NAU, PO, III, Paris, 1909, p. 97-118, en particulier p. 101-107. Je donne la traduction de Nau avec quelques variantes.

La bipartition de la philosophie en théorique et en pratique est constante chez les philosophes anciens. C'est l'opinion d'Ammonios, de Simplicius, de Philopon comme cela avait été celle d'Alexandre d'Aphrodise. Aristote lui-même, dans le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, oppose *gnosis* et *praxis*. Cependant, il distingue, comme le souligne O. Hamelin, trois grandes classes de sciences : les sciences théoriques, les sciences pratiques et les sciences poétiques. L'objet des sciences théoriques est le savoir, celui des sciences poétiques, c'est-à-dire de l'art, est la production d'une œuvre extérieure à l'agent, et celui des sciences pratiques est l'action elle-même (*Éthique à Nicomaque* VI, 4). Ahoudemmeh suit le courant philosophique. La bipartition se manifeste dans un texte où il décrit le rôle de chacune des quatre facultés qui constituent le processus cognitif : « Si une femme rencontre un homme et que le regard de celui-ci tombe sur la beauté du visage et qu'il soit amené aussitôt au désir pendant que les réflexions (ḥūššābe) tendent à l'accomplissement, l'intelligence (mad'ā) conduit aux projets, la raison (hawnā) prépare leur réalisation et la pensée (re'yānā) est emportée vers les actes. » Le reste est l'œuvre de la volonté (šebyānā)³⁷. Ce texte met en relief l'opération psychologique, c'est-à-dire une sensation en acte qui provoque la représentation ; l'enchaînement nécessaire de la pensée qui, détachée du contingent sensible, va à la recherche de son objet, le projet ; enfin le savoir logique de l'auteur où les formes de la pensée sont exprimées par le langage. Dans la traduction et le commentaire qu'il fait du *De interpretatione*, Proba emploie ḥūššābā (« réflexion ») pour *noēma* (16 a, 10) et pour *skepsis* (17 a, 5) ; il rend *dianoia* par (16 b, 5) par tar'itā. Ahoudemmeh et Proba semblent s'accorder pour considérer re'yānā / tar'itā comme la « pensée », l'opération que « fortifie » le raisonnement³⁸ ; l'équivalence lexicale de tar'itā et re'yānā paraît bien établie.

Barhadbeshabba de Halwan

Cet auteur du VI^e siècle explique le processus cognitif par la condition dans laquelle se trouve la nature humaine. Il écrit dans *Cause de la fondation des écoles* : « L'intelligence (mad'ā), par l'admirable instrument de la logique (mellilūtā) forme les « idées » précises (šelmē hdīrē) d'une science vraie (ḥatītā) et, par lui, elle forge (ḥšal) une belle image ('adrīyāntā) d'après le prototype. Or, afin que la faculté cognoscitive et la logique de cette intelligence ne demeurent pas inactifs et sans utilité – vu qu'elle (l'intelligence) n'a pas un alphabet pour ordonner et épeler les noms, acquérir une connaissance de l'être et manifester la puissance de sa majesté –, il a fallu, pour son exercice et comme preuve de sa liberté, que le Créateur fit cette corporéité, qu'Il l'ornât de force et de couleur, la divisât en genres et en espèces, la distinguât par des schèmes et des opérations, lui accordât des

37. Voir ID., *ibid.*, p. 113.

38. Voir le glossaire établi par G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis [...]*, op. cit., p. 210 (r'yn').

propriétés individuelles, et la plaçât dans ce vaste intervalle qui est entre le ciel et la terre. Il a disposé et écrit, pour ainsi dire, sur un tableau, tous les corps visibles afin que l'intelligence y lise³⁹. » Barhadbeshabba semble accepter la préexistence des intelligences ; sa pensée s'inscrit dans une théorie néoplatonicienne de la connaissance du monde extérieur. Son texte nous renvoie à l'époque où la philosophie d'Aristote était expliquée « à partir des doctrines de Platon – elles-mêmes réinterprétées à la lumière de la philosophie néoplatonicienne⁴⁰ ». Il y a, comme dit Simplicius, la « sensation » (*aisthêsis*) et l'« intellect » (*nous*) ; l'évidence sera toujours « fondée » sur la sensation. D'un côté, Aristote refuse de s'écarter de la nature ; de l'autre, il envisage ce qui dépasse la nature dans sa relation avec la nature, tout comme Platon « examine même les choses naturelles en tant qu'elles participent à celles qui dépassent la nature⁴¹ ».

La description de cette connaissance vêtue d'un corps, tableau entre le ciel et la terre sur lequel sont écrits des signes (*gūšme*) visibles que l'intelligence peut lire, correspond au versant syriaque de la philosophie néoplatonicienne écrite en grec. Au début du III^e siècle, Bardesane avait déjà expliqué à ses élèves que les intelligences changent quand elles descendent dans les âmes et que les âmes changent à leur tour quand elles descendent dans le corps. Bardesane ne dit pas d'où descendent les âmes⁴². Dans la classification néoplatonicienne des âmes, elles forment trois groupes principaux : les âmes raisonnables premières qui occupent la région supralunaire (l'Âme du monde, les âmes des planètes et des astres fixes), les âmes raisonnables intermédiaires (démons, anges, héros, qui se placent entre la lune et la terre dans l'espace de l'air), et les âmes humaines. Un peu plus de cinquante ans après Bardesane, Jamblique résume les différentes opinions des philosophes à ce sujet. Pour Plotin, Porphyre et Amélius, nous dit-il, les âmes passaient dans les corps « à partir de l'Âme supracéleste et toutes sur un pied d'égalité », tandis que pour Platon, les âmes descendaient « diversement à partir de lots alloués différents⁴³ ». Les « intelligences » de Bardesane qui descendent sont « les essences intellectuelles » des philosophes néoplatoniciens du siècle suivant.

39. BARHADBESHABBA de HALWAN, *Cause de la fondation des écoles*, *op. cit.*, p. 344-345.

40. P. HOFFMANN, « L'arrière-plan néoplatonicien de l'École d'Athènes de Raphaël », dans *Antiquités imaginaires. La Référence antique dans l'art moderne, de la Renaissance à nos jours*, P. Hoffmann et P.-L. Rinuy (éd.), Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 143-158, avec bibliographie importante, en particulier p. 143, n. 1.

41. Texte traduit et commenté par P. HOFFMANN, *ibid.*, p. 145-146.

42. Voir J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse*, *op. cit.*, p. 90-91.

43. Texte de STOBÉE dans JAMBLIQUE, le *Traité de l'âme*, C. Wachsmuth (éd.), I 377-378. Voir la traduction de A. J. Festugière dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 216-218.

Théodore Bar Koni

L'étude de la logique en tant qu'*organon* ou *tekhne* de la philosophie, art de tous les arts, comme la nomme Paul le Perse, a mené les auteurs syriaques à réfléchir sur son caractère propédeutique d'instrument au service de toute recherche intellectuelle. Au VIII^e siècle, Bar Koni se pose la question suivante dans *Mimra I* : « Quelle est la différence entre la connaissance (*īda'tā*), le raisonnement (*maḥṣabtā*), la pensée (*tar'ītā*), l'intelligence (*hawnā*), la liberté, la volonté ? » Et il répond : « Tout cela est le rejeton de la rationalité (*mlylwt'*)⁴⁴ ; aussi est-ce par la connaissance qu'elle connaît les différences des choses, (qu'elle distingue) les natures des natures et les puissances des puissances. C'est par l'intellectualité (*yaddū'tānūtā*) que nous sommes censés d'être raisonnables (et) l'intelligence est sa pourvoyeuse ; la connaissance se sert de l'[intelligence] dans l'exploration et dans la procuration des choses communes. La liberté est le pouvoir de la rationalité et d'elle naît la volonté en tous ses degrés. Le raisonnement et la pensée, bien que certains les distinguent, sont tous deux une seule chose par la puissance⁴⁵. » Pour les auteurs syriaques, le fait que l'âme n'ait pas eu une préexistence avant d'entrer dans un corps implique qu'elle n'a pas de connaissances préalables. L'âme est dans le corps comme une *tabula rasa*. Avec la raison vient la connaissance, le savoir ; la raison a besoin de raisonner, c'est la justification de son existence. Et que l'âme rationnelle soit douée de liberté mène à conclure qu'il y a une relation nécessaire entre raison et action. Le raisonnement a donc lieu en fonction du monde dans lequel nous vivons et agissons.

Je souligne la distinction nette entre « liberté » et « volonté » dans le texte de Bar Koni. La liberté est aussi raisonnable que la connaissance ; l'une et l'autre sont les manifestations d'une raison qui ne peut que chercher activement le vrai. Une autre chose est la volonté, c'est-à-dire le libre arbitre, *šebyānā*, dont la traduction grecque serait *proairesis* (« qui naît de la liberté »). L'auteur syriaque remarque que ses manifestations sont multiples. M. Frede a montré récemment comment la notion de raison, acceptée par l'Antiquité, a tendance à perdre de sa prééminence au profit du libre arbitre, toujours plus en vue, sans doute par l'influence du christianisme, comme si l'action l'emportait sur la raison⁴⁶.

Nicolas de Damas

Il faut mentionner ici la traduction syriaque du compendium de philosophie aristotélicienne que Nicolas de Damas rédigea en grec probablement au début du I^{er} siècle. Son prestige comme homme politique – il fut conseiller du roi Hérode et ami

44. La traduction proposée, ici, par R. Hespel et R. Draguet (CSCO, 431, *Script. syri*, 187, p. 64) me paraît meilleure que celle de « logique », que j'utilise dans ma traduction du texte de Paul le Perse

45. A. SCHER (éd.), CSCO, *Script. syri*, 66, Louvain 1912, p. 18. Je m'écarte en partie de la traduction proposée par Hespel et Draguet, p. 64-65.

46. Voir son « Introduction » dans *Rationality in Greek Thought*, op. cit.

d'Auguste – et sa renommée en tant qu'écrivain firent de son compendium un ouvrage très apprécié en Orient. Les philosophes syriaques durent le connaître avant le IX^e siècle et les fameux traducteurs nestoriens, juifs et musulmans de l'école de Bagdad. La date de la traduction syriaque du traité de Nicolas reste difficile à établir. Barhebraeus affirme qu'elle est l'œuvre de Hunayn ibn Ishaq de Bagdad. Elle est plus probablement antérieure⁴⁷.

Il n'est pas hors de propos d'examiner les acceptions du mot « principe » dans la *Métaphysique* d'Aristote telles qu'elles ont été recensées par Nicolas puis traduites en syriaque⁴⁸. On en trouve 12. Au n° 10, on lit : « un principe (rîš') est appelé principe parce que, grâce à lui, une chose est facilement expliquée. Il n'est pas le premier par nature mais grâce à lui la connaissance est possible ; par conséquent, la sensation, l'intellection (methawnānūtā) et ce qui a besoin d'une démonstration à partir des choses qui sont évidentes aux sens, (tout cela) est principe, comme les principes géométriques. » Ce texte recouvre les points 2 et 6 du texte aristotélicien : il ne faut pas commencer « par le commencement et par la notion première de l'objet mais par ce qui peut le mieux en faciliter l'étude » et « le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose : les prémisses sont les principes des démonstrations⁴⁹ ». C'est dans la section 4, où sont énumérées les étapes accomplies dans le processus cognitif, que l'art trouve sa place : d'abord, intervient la « sensation » (rgeštā) qui est innée, puis la « mémoire » ('ūhdānnā) qui s'acquiert, comme l'« expérience » (mnasyūtā), c'est-à-dire l'« expertise » (mnaḡūtā), l'« art » et, finalement, la « connaissance ». Une fois la sensation sédimentée, l'expérience se réfléchit et l'homme découvre les causes de son succès, ce qui lui donne un savoir « technique » ou la science théorique. Plus loin, dans la section 20, le traducteur de Nicolas développe la même idée en traduisant 980 a 22-25. Il part de l'assertion que « le désir de vérité » (regat šrārā) – ce qui traduit le désir de savoir (*eidenai*) – est inné chez tous les hommes et que la sensation en est la preuve puisqu'elle est appréciée par elle-même, surtout s'il s'agit de la vision, grâce à laquelle nous voyons beaucoup de choses. Cette perception appartient également aux animaux, mais seuls ceux qui ont de la mémoire peuvent apprendre. Comparés aux animaux, « les hommes excellent par les arts et par les pensées⁵⁰ ». « Puisque plusieurs arts ont été inventés afin qu'ils soient vraiment utiles pour l'activité de la vie dans le monde (hūppākā 'ālmānāyā), on peut penser qu'ils sont nécessaires. Une fois que les arts qui sont nécessaires pour les activités de la vie dans le monde (hūppāke d-'ālmā) ont été arrangés et bien établis,

47. Ms. Gg. 2. 14, Bibliothèque de l'université de Cambridge. Le texte a été étudié et publié par H. J. Drossaart Lulofs dans *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary*, Philosophia antiqua, 13, Leyde, 1969, p. 20-23.

48. Voir ID., *ibid.*, p. 60-63, commentaire, p. 100-105.

49. *Métaphysique* 1013 a 2 et 1013 a 14 (trad. J. Tricot). Pour le texte syriaque, H. J. DROSSAART LULOFS, *Nicolaus [...]*, *op. cit.*, texte p. 63 (trad. p. 62 [ma traduction diffère de la sienne] et comm., p. 104).

50. Ce dernier mot traduirait le grec *epinoiai*, quoique le texte 980 b 27 porte *logismoi*. Voir G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, *op. cit.*, p. 175.

alors ont été inventées les connaissances théoriques. » Le texte d'Aristote est ici légèrement changé, mais dans la conclusion, le compilateur suit Aristote de près en affirmant que ce fut grâce au loisir que prirent naissance les connaissances théoriques et que l'Égypte fut la première à les posséder⁵¹. Le traducteur syriaque, de son côté, a ajouté : « Art signifie loisir⁵². » On peut remarquer que le terme syriaque skūlī (« loisir »), est un emprunt au grec ; il a dû entrer dans le vocabulaire savant vers le VI^e siècle, car la forme etpael (« faire comprendre »), est déjà employée par Proba dans son commentaire du *De interpretatione*⁵³.

Les textes de Nicolas de Damas recourent la pensée d'Aristote sur le processus complexe qui mène l'homme vers l'art et la science explicité à la fin des *Seconds analytiques* (II.19 ; 100 a 1-9). Le processus dont il y est question a été plusieurs fois décrit par Aristote : « De la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience, car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une seule expérience. Et c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, et de la science en ce qui regarde l'être. » Sensation, souvenir, expérience, art et science sont des « habitus » (*hexeis*) qui, une fois acquis par l'âme, s'organisent. Aristote compare leur activité à une armée qui se recompose après une déroute. Se référant sans doute au texte d'Aristote, Ahoudemmeh avait déjà avancé qu'une œuvre d'art est « naturelle », mais que le résultat d'un raisonnement, autrement dit la science, est « artificielle ». Il faut entendre, comme l'explique G. G. Granger, que les objets de l'art sont des objets qui changent. L'art vise « à construire et fabriquer, donc à produire du changement, sans que la cause en soit dans la nécessité brute de la matière, ni dans les déterminations d'une nature⁵⁴ ». Avec l'expérience, la connaissance réveille l'universel qui est tout entier en repos dans l'âme, l'unité qui s'oppose au multiple. Ainsi, avec Aristote, on apprend que l'art peut être une propédeutique qui mène à la métaphysique, voire à la connaissance de ce que les choses sont. Les animaux vivent réduits aux images et aux souvenirs et leur connaissance empirique (*empeiria*) est minime ; l'homme en revanche va de l'*empeiria* à l'art (*tekhnê*) et de là au raisonnement (*logismos*) (*Métaphysique A*, 390 b 6). Job d'Édesse me paraît avoir bien profité de l'enseignement d'Aristote.

51. Aristote finit le long paragraphe ainsi « ...tous ces différents arts étaient déjà constitués, quand on découvrit ces sciences qui ne s'appliquent ni au plaisir, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les contrées où régnait le loisir. Aussi l'Égypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale ». *Métaphysique* 981 b 17-24 (trad. J. Tricot).

52. H. J. Drossaart Lulofs a traduit « leisure means art », *Nicolas Damascenus, op. cit.*, p. 74

53. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, op. cit.*, p. 77, 2.

54. G. G. GRANGER, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 21-22.

Job d'Édesse

Médecin nestorien attaché à la cour du calife Ma'moun (813-833), Job d'Édesse est renommé pour ses traductions en syriaque des œuvres de Galien. Il évoque ainsi les « yeux de l'âme », image chère aux auteurs syriaques, dans son *Encyclopédie scientifique*⁵⁵ : « Quand nous envisageons de faire quelque chose, par exemple construire une maison ou faire une porte, nous voyons d'abord avec les yeux intérieurs toute l'œuvre déjà accomplie même avant qu'elle ne soit finie ; et une fois nous l'avons finie, l'œuvre est vue par les yeux corporels de la même manière qu'elle avait été vue par les yeux intérieurs. » Cela rappelle Aristote : « Les productions de l'art sont celles dont la forme est dans l'esprit de l'artiste » *Métaphysique*, Z 1032 b 1, Job élabore encore sa pensée : « Les yeux du corps perçoivent les choses extérieures quand ils sont ouverts et quand les yeux sont fermés, il y a d'autres yeux à l'intérieur de l'homme qui perçoivent. » Ils sont semblables aux yeux extérieurs puisqu'ils regardent aussi mais leur vision n'est pas limitée. En outre, ils ne sont pas périssables, parce qu'ils ne sont pas composés des quatre éléments. Ce raisonnement mène l'auteur à la conclusion que l'homme est composé de deux natures, une âme immatérielle et un corps matériel, contrairement aux animaux qui ne peuvent pas marcher avec les yeux fermés. « Ils possèdent seulement la vision corporelle », et à cause de l'absence d'yeux intérieurs, ils ne peuvent pas voir une chose avant qu'elle n'existe. L'auteur conclut : « C'est cela la raison pour laquelle les animaux ne font aucun art ; ils regardent seulement avec les yeux corporels les choses qui ont été faites⁵⁶. »

La création artistique est à nouveau l'objet d'une réflexion de Job dans le discours où il traite des caractéristiques de l'âme immatérielle. Après avoir dit que l'âme a la possibilité de se déplacer comme elle veut, il ajoute que les corps ne peuvent pas le faire parce qu'ils « sont empêchés par la pesanteur et la légèreté occasionnées par la chaleur et le froid, (et) le temps s'interpose entre eux. » Mise à part cette référence difficilement compréhensible au temps, le raisonnement de Job sur les facultés de l'âme peut être suivi sans trop d'embarras. L'âme, dit-il, n'a pas de limites dans ses mouvements ; elle reçoit « des impressions et des images et les garde dans l'illimité qu'elle possède », et malgré le fait qu'elle se trouve dans un corps, elle est capable « d'aller où elle veut immédiatement avec l'éclat des rayons de sa fantaisie sans que jamais elle se contracte ou se distende par l'exercice de la mémoire », placée, explique Job, dans la partie postérieure du cerveau qui est plus froide que la partie frontale. Ainsi installée, « la mémoire reçoit les impressions grâce à son union avec l'âme et son corps ne se contracte pas ; elle ne se détériore ni ne périt. » Dans le texte qui suit, Job fait de l'image mentale remémorée la source de l'art : « Nous pouvons évoquer une ville quelconque, comme si nous y avions été en voyage, par la vision de l'intel-

55. *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences, as Taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa*, 2.14, A. Mingana (éd.), Cambridge, 1935.

56. 2.14, texte p. 351, a et b. Je résume ici mon article « L'œil de l'intelligence chez les Syriaques » publié dans *Semitica*, 50 (2000), p. 211-216.

ligence, et pourtant il n'y a pas eu un (seul) mouvement en sa direction. Qu'il s'agit d'un acte de l'âme rationnelle, on le déduit des animaux irrationnels qui ne créent pas d'œuvres d'art parce qu'ils n'ont pas de mémoire⁵⁷. » Ce texte semble être une glose de celui des *Seconds analytiques* : ce sont le souvenir et l'expérience qui créent l'ensemble d'où naîtra l'art⁵⁸. Job simplifie à l'extrême le problème du rationnel, car il fait état de l'œuvre d'art accomplie sans tenir compte des étapes que l'intelligence doit franchir avant d'arriver à l'universel dont parle Aristote. Or, l'animal peut ne pas avoir une remémoration (*anamnêsis*)⁵⁹, mais il a une expérience⁶⁰.

La mémoire en tant que force reproductive, ne se distingue guère de l'imagination⁶¹. Dans *De anima* 428 a18, Aristote dit que l'imagination (*phantasia*) ne s'identifie ni à la science (*epistêmê*) ni à l'intellection (*nous*), car elle est trompeuse (*pseudês*). De fait, elle se place au-dessus de la sensation mais au-dessous de l'intellect. Aristote admet cependant que la conception du passé et la reconnaissance, qui font toutes deux partie du patrimoine de la mémoire, sont des caractères qui dérivent de l'intelligence. « Nous connaissons la notion de grandeur et de mouvement grâce à la faculté par laquelle nous connaissons aussi le temps ; et l'imagination est une affection du sens commun. Par suite, il est évident que la connaissance de ces idées appartient au principe de la sensibilité. Or la mémoire des choses intellectuelles n'a pas lieu sans image. Par suite, la mémoire s'applique indirectement aux notions intellectuelles ; en elle-même, elle relève du principe de la sensibilité. C'est pourquoi, elle appartient à certains autres animaux, et non pas seulement aux hommes et aux êtres qui ont les facultés de l'opinion ou de la réflexion. Mais, si elle était une des parties intellectuelles de l'âme, elle manquerait à beaucoup d'autres animaux, peut-être n'appartiendrait-elle à aucun animal : c'est que maintenant même elle n'est pas le privilège de tous les animaux, parce que tous n'ont pas la sensation du temps⁶². »

L'existence d'une vie intérieure chez l'homme est pour Job la source de toute création artistique. Pour lui, la création intellectuelle est l'œuvre des yeux de l'âme qui forgent littéralement la réalité. C'est en comparant l'homme à l'animal que Job développe sa pensée sur la vie intellectuelle : l'animal n'a pas besoin d'être enseigné car sa conduite

57. *Encyclopaedia [...]*, op. cit., 3. 5 ; p. 379 a.

58. Voir *Seconds analytiques* (II,19 ; 100 a 1-14), trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1987. Pour d'autres textes analogues, voir n. p. 244. Voir aussi le commentaire de M. FREDE, « An empiricist view of knowledge : memorism », dans *Epistemology, Companions to ancient thought*, 1, S. Everson (éd.), Cambridge University Press, 1990, p. 225-250, en particulier p. 238.

59. Voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1985, p. 282-283.

60. À ce propos, on peut rappeler cette remarque de R. Sorabji : « It may seem surprising that the lion should perceive that the ox is near, if it does not have the universal concept of an ox...If animals have a little experience, then, to some extent, they will be able to form universal concepts. And Aristote shows very cunningly how this is possible on the basis of sense perception and memory alone », (R. SORABJI « Rationality », dans *Rationality in Greek Thought*, M. Frede et G. Striker [éd.], Oxford, Clarendon Press, 1999 [1996], p. 311-334, en particulier p. 315-316.

61. Voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, op. cit., p. 382.

62. *Parva naturalia*, « De la mémoire et de la réminiscence », 449 b 10-15, R. MUGNIER (éd.), CUF, 1965, p. 54-55.

est dictée dès la naissance par la nature. Il possède une seule nature formée des quatre éléments bien connus et rien n'empêche ces éléments de manifester l'impétuosité naturelle et l'intelligence naturelle de l'animal. L'homme, en revanche, possède deux natures et, à cause de cette condition mixte, doit apprendre à contrôler les forces de la nature « qui est constituée d'éléments », en permettant peu à peu « leur accomplissement », et à vivre rationnellement. Ce qu'il apprend est « soit à l'intérieur de soi-même, par une réflexion naturelle qui donne naissance aux arts, aux découvertes et aux sciences, soit (vient) de l'extérieur grâce à un maître qui l'a reçu *par tradition* de ses ancêtres⁶³ ». Ce texte, de souche aristotélicienne, fait sans doute écho aux propos de Paul le Perse⁶⁴.

Toutefois, l'étude de Job sur l'activité cognitive de l'homme et sur le rapport de l'animal avec son entourage reste incomplète. Job ne nous dit pas comment l'imagination et la mémoire peuvent être des étapes dans la marche progressive vers l'abstraction. Qui plus est, la position tranchée de Job sur les animaux diffère de celle très nuancée d'Aristote. Dans son texte sur les « yeux de l'âme » et la mémoire, Job s'écarte certainement d'Aristote, mais il est possible qu'il l'ait fait beaucoup plus par sa conception chrétienne du monde animal – qui est en partie celle des stoïciens⁶⁵ – que par manque de réflexion sur les facultés de l'animal.

Antoine de Takrît

L'enseignement d'Antoine de Takrît, un rhéteur syriaque qui vécut probablement au IX^e siècle, est également pertinent ici : il aide à discerner la vérité par le biais de la rhétorique. Antoine avait bien compris que ce que les Grecs appellent art comporte des qualités autres que celles attribuées par les Syriens à leurs « œuvres⁶⁶ ». Sa thèse est claire :

Pour les Ioniens et les Hellènes, les trois arts, la grammaire et la rhétorique et, avec elles, la poésie, existent ensemble et en tant qu'arts, mais pour les Syriens et avec eux les Perses et d'autres, ils sont séparés et dispersés. Ainsi, un Syrien peut se servir de points pour les lettres, de noms, de verbes, de pronoms, de formes nominales du verbe, des nombres singulier et pluriel, de conjonctions causatives, de comparatifs, en bref, de toutes les parties de l'art grammatical et préparer, produire et utiliser particules⁶⁷ et verbes qui mettent en valeur la langue, non pas avec discrimination et art mais par application, par convenance ou par esprit de discernement ; de la même manière que celui qui utilise une table, une assiette ou une faucille, qu'il soit roi ou ouvrier, ne sait pas comment ces choses ont été

63. *Encyclopaedia [...]*, *op. cit.*, 2.14, t. 354, trad. 97.

64. Voir J. TEIXIDOR, « Antiquités sémitiques », *AnnCF*, 764, 1995-1996.

65. Voir R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londres, Duckworth, 1993, chap. 14.

66. *The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Takrît*, J. W. Watt (éd.), CSCO, 480, Script. syri, 203, Louvain, 1986, p. 7-8 (trad. anglaise J. W. Watt, CSCO, 481, Script. syri, 204, Louvain, 1986, p. 5-6).

67. Pour les anciens grammairiens syriaques, les « particules » (esâre) sont les adverbes, les conjonctions, les préfixes et les interjections.

fabriquées. Tout comme un Ishmaelite exalte, dénonce ou incite à la guerre et, pourtant, n'a jamais appris le bel art de Démosthène ou les règles de la discipline de la rhétorique.

Antoine de Takrît revient encore sur cette idée qui me paraît importante pour comprendre sa notion de l'art : les Perses, les Syriens, les Arméniens composent leurs chants et poèmes sans connaître Homère et les règles de l'art poétique. Mais les Grecs ne doivent pas se moquer pour autant des gens « simples », car ceux-ci luttent « pour orner la langue et les belles-lettres et pour suppléer ce que l'art (y) a omis ». Face aux Grecs, Antoine n'hésite pas à proclamer que « la science est possible chez nous, comme l'est l'art et le sont les paroles des poètes et des rhéteurs », bien qu'il manque aux Syriens de savoir *organiser* les éléments⁶⁸. Pour lui, semble-t-il, c'est la mise en ordre qui confère à l'« œuvre » son caractère d'œuvre d'art. La poésie et la rhétorique se conservent « chez nous, écrit-il, par tradition et habitude et non pas selon une loi, un art, des directives, des méthodes, des canons et des règles ». On se rappelle les définitions de l'art que donne Aristote : « L'art naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables » (*Métaphysique*, 981 a, 5) ; ou bien, l'art est « une certaine disposition, capable de produire, accompagnée d'une règle vraie⁶⁹ ». Antoine connaît sans doute ces textes d'Aristote mais il se limite à dire : « La poésie, à bien réfléchir, enrichit (mkānkānītā) les mots en les embellissant et la rhétorique les élargit en les développant⁷⁰. » La rhétorique, comme l'a écrit M. Foucault, « définit la spatialité de la représentation, telle qu'elle naît avec le langage ». Le texte syriaque d'Antoine reste difficile à traduire. Huit siècles avant lui, un autre rhéteur, Denys d'Halicarnasse, avait senti que les mots peuvent être porteurs de mystère. Dans son livre *De compositione verborum* (chap. 25), il écrit : « La prose d'art est comparable aux mystères, et il n'est pas possible de la divulguer à la multitude, de telle sorte que je ne peux pas être accusé de grossièreté si j'invite ceux auxquels c'est permis de venir aux mystères du verbe, et si je dis aux profanes de fermer les portes de leurs oreilles⁷¹. »

Au commencement de son traité, Antoine dit que la rhétorique est l'instrument des activités intellectuelles, le serviteur de toutes les théories qui se trouvent dans le

68. Je traduis librement le syntagme lw mtqn'yt (CSCO, 480, p. 8, l. 6).

69. *Éthique à Nicomaque* (1140 a, 11). On peut citer le texte, très pertinent ici, de Dante dans *De vulgari eloquentia*, *op. cit.* (II, IV, p. 600-601) : « J'ai plusieurs fois appelé poètes ceux qui riment en vulgaire ; nom que, sans aucun doute, j'ai lâché avec hardiesse mais non sans raison, pour ce qu'ils sont bel et bien poètes si nous considérons droitement la poésie : laquelle n'est rien autre qu'une trouvaille façonnée par l'art de rhétorique et de musique. Ils diffèrent pourtant des grands poètes, c'est-à-dire des réguliers, parce que ceux-là, les grands, chantèrent en une langue réglée et selon un art réglé ; ceux-ci au contraire selon hasard, comme j'ai dit. »

70. *The Fifth Book*, *op. cit.*, p. 63. 28-64. 1-2. J'évite la traduction littérale pour ne pas alourdir la phrase. mkānkānītā est une forme participiale pael, d'une racine KNK empruntée sans doute à l'akkadien *kanaku*, « sceller », car elle n'existe pas dans les autres langues ouest-sémitiques.

71. Trad. H. D. Saffrey dans « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », dans *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Louvain, 1976, 199-212, en particulier p. 204 (publié dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 159-172, en particulier p. 164).

« composé » qu'est l'homme. La rhétorique révèle « les images (yūqne de eikôn) qui sont dans le cœur et les enfante l'une après l'autre ; elle fait apparaître idée après idée, elle puise et mène vers la lumière des eaux qui se trouvaient cachées au fond des puits, c'est-à-dire les connaissances secrètes qui sont gardées au fond de la pensée⁷². » Ce texte pourrait être lu à la lumière de ce qu'on a déjà appris d'Aristote : l'art est un jugement, une opinion qui se dégage d'une série d'expériences. Il s'agit d'un discours voué à réduire la multiplicité pour que la connaissance s'installe. Certes, il reste à expliquer chez Aristote comment on passe de l'art *tekhnê* à l'art *mimesis*, l'art « représentation ». C'est sans doute quand on élimine le particulier pour atteindre le jugement universel que se faufile une première image de la réalité, puis la connaissance à son tour apporte la représentation scientifique de la réalité. L'art devient donc une démarche, une première tentative d'embrasser l'universel et cela on peut le faire avec professionnalisme, « avec *technê* », ou *dia sunêtheias*, « par habitude » (*Poétique*, 47 a 19-20). Antoine n'est pas loin de la pensée aristotélicienne quand il décrit l'artiste conscient de son œuvre, comme un bon professionnel qui sait découvrir ce qui n'est pas apparent.

Dans le premier livre de son traité sur la rhétorique, Antoine donne à ses élèves l'exemple de ce qu'est le discours pour faire l'éloge d'un monarque. Le héros qu'il met en scène est présenté comme un logicien accompli, connaisseur de « tous les genres de catégories », des « questions proposées », des syllogismes et maître de la « démonstration » ('pwydksys)⁷³. La logique se révèle essentielle pour la mise en jeu de la bonne rhétorique.

Barhebraeus

Au XIII^e siècle, dans *L'Entretien de la sagesse*, Barhebraeus, dernier auteur classique de la culture syriaque, emploie encore le binôme tar'îtâ -re'yânâ, mais avec la signification de « doctrine » ou même d'« opinion »⁷⁴. Un texte, très explicite, donne une explication du processus cognitif : « Un sens comme la vue ne peut pas appréhender si ce n'est avec une certaine relation de situation ; quand celle-ci disparaît, il est privé de l'appréhension. L'imagination (heggâ) sépare le sensible de cette relation et, pour cette raison, même quand on éloigne le sensible, elle en saisit l'image, mais

72. La traduction de la première partie du fragment présente quelque difficulté. J'utilise le manuscrit Houghton (ms. syr. n° 25) de l'université de Harvard publié par P. E. Eskenasy dans *Antony of Takrit's Rhetoric Book One : Translation and Commentary*, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, 1994 (thèse de l'université de Harvard, 1991), f° 5 b, 11-15 et f° 6 a, 1-3 ; trad. angl. p. 87-88. Voir également M. SPRENGLING, « Antonius Rhetor on the Versification with an Introduction and two Appendices », dans *AJSL*, 32 (1916), p. 145-216.

73. P. E. ESKENASY, *Antony of Takrit's Rhetoric Book One*, op. cit., f° 14 b, 10-15 b, 7 ; trad. angl. p. 136-137.

74. Toutefois, on notera que dans la phrase 'nšyn 'byy tr'yt', le terme tar'îtâ a plutôt le sens d'« esprit » : « les hommes grossiers d'esprit (s'imaginant qu'il n'y a pas de jouissance en dehors de celle des sens corporels) » ; H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 119, l. 9 ; p. 357.

elle ne peut pas le séparer d'une manière absolue des autres accidents comme le lieu, la qualité et la situation. L'intelligence le sépare et le dépouille même de ceux-là et fait en sorte que le sensible devienne intelligible. Elle saisit la véracité (šaryrūthôn) des choses, c'est-à-dire leur substantialité, débarrassée des accidents étrangers à leur nature⁷⁵. » Avec les trois degrés de la connaissance : sens, imagination, intelligence, Barhebraeus se conforme à la doctrine d'Aristote. Mais à propos des sens internes collaborant avec les sens externes, Barhebraeus fait des remarques qui s'éloignent de l'épistémologie aristotélicienne relative aux facultés de l'âme animale, mais qui s'approchent de celle d'Avicenne, comme l'a montré H. P. Janssens⁷⁶. Ces sens sont au nombre de cinq (comme les externes) : le sens commun ou « fantaisie » (il saisit tous les sensibles à la fois) ; l'imagination qui est « le magasin de ce sens commun » ; l'estimation (maklānūtā) ; la faculté imaginative qui combine et dissocie les images ; et, enfin, la mémoire. Comme c'est le cas, d'après Ahoudemmeh, pour les sens externes, à chacun des sens internes s'ajoute, quand ils opèrent, quelque chose d'autre qui relève des facultés intellectuelles cherchant à obtenir des connaissances exactes. La fonction du sens commun est de rapprocher les « sensibles » en saisissant l'objet « qui leur sert de support ». De l'imagination, Barhebraeus dit qu'elle conserve l'impression que l'on reçoit du sens externe, autrement l'impression disparaîtrait sans laisser de trace, comme le reflet d'un objet dans l'eau. L'imagination « ne fait, en somme, que doubler le sens commun et, dès lors, il n'est pas surprenant que les Syriens aient donné à celui-ci le nom de *phantasia* que l'imagination avait reçu des Grecs. » L'estimation sépare les significations non-sensibles des objets sensibles : « C'est en effet par l'estimative que le mouton saisit la forme de l'hostilité à la suite de la forme du loup. En dehors des significations des corps, elle ne saisit rien ; elle renonce donc à tout ce qui a été saisi par l'intelligence. » Cette fonction est supérieure à celle du sens commun et de l'imagination, mais elle n'est pas encore intellectuelle. De la faculté imaginative, Barhebraeus dit que c'est elle qui est utilisée dans les métiers manuels. Pour Aristote, la mémoire, en tant que faculté reproductive, ne se distingue pas de l'imagination. Il n'hésite pas à l'attribuer à beaucoup d'animaux ; il faut donc distinguer *mnêmê* de *anamnêsis* (la « remémoration »). Dans la section suivante, Barhebraeus croit pouvoir décrire la localisation des sens internes par les effets connus des lésions du cerveau ; la théorie est empruntée à Avicenne qui la développe à propos de l'âme humaine dans le *Livre des directives et remarques*⁷⁷.

Les concepts de forme et de matière, si fondamentaux dans la philosophie aristotélicienne, ne pouvaient pas ne pas trouver place dans la philosophie de Barhebraeus. La forme est ce qu'il y a de plus substantiel dans chaque chose ; la matière lui est subordonnée. « La forme substantielle » (šūrtā 'ūsīyāytā) de l'intellect, c'est-à-dire la connaissance, n'est pas dans un corps, autrement cette

75. ID., *ibid.*, p. 82-83 (texte) ; p. 241 (trad. dont je m'éloigne parfois).

76. Commentaire du texte n° 26, ID., *ibid.*, p. 84 ; p. 245-252.

77. AVICENNE, *Le Livre des directives et remarques*, trad. A.-M. Goichon, Paris, J. Vrin, Paris, 1951, p. 317-323.

« forme » ne pourrait pas être partagée par tous les individus d'une manière égale ; ce savoir de l'intellect est dans l'âme raisonnable, « laquelle n'est pas dans un lieu et n'a pas de dimensions. » L'incorporéité de l'intelligence est déduite du fait que le lieu des intelligibles n'est pas un corps⁷⁸. Barhebraeus attribue à l'âme raisonnable une indépendance presque complète par rapport au corps. On se dirait plus près des alexandrins que de la doctrine aristotélicienne, pourtant Aristote prodigue à l'intellect une série d'épithètes qui en font, comme le dit Hamelin, « quelque chose de surnaturel et de surhumain » : le *nous* est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence. Avicenne ne fait que suivre Aristote car il fait de l'âme une substance immatérielle se servant du corps comme d'un simple instrument ; Barhebraeus reste dans cette tradition quand il propose que l'intelligence est une faculté qui saisit l'intelligible, un être capable de se séparer de l'âme animale, principe de vie.

Le terme que l'auteur syriaque utilise pour « appréhender », *drk*, est particulièrement important : le substantif formé sur cette racine, *madr^ekānūtā*, « appréhension », décrit la faculté qui caractérise l'âme animale pour saisir l'objet « sensible ». En le qualifiant de sensible, on peut dire, suivant Aristote, qu'on vise « l'objet en lui-même, dans son contenu tel qu'il se présente avec ses caractéristiques propres dans la sensation ou la perception, en un mot le phénomène. » C'est dans ce monde du phénomène qu'existe le mouvement, « il présente l'image de la mobilité universelle⁷⁹. » Barhebraeus attribue à l'âme animale l'« appréhension » et le « mouvement volontaire » qui sont à l'origine de l'activité cognitive de l'animal, à mi-chemin entre l'activité végétative – reproduction, nutrition, accroissement des plantes – et la faculté raisonnable⁸⁰. C'est donc dans la situation intermédiaire entre les êtres inanimés et les natures raisonnables que se produit le mouvement des animaux, un mouvement « rectiligne », toujours local, car leur mouvement provient du dehors. Dans le *De motu animalium*, Aristote explique que tous les animaux se déplacent et sont mus pour quelque chose et cette chose est la limite (*peras*) de leur mouvement. Ce qui est à l'origine de leur mouvement est complexe : pensée (*dianoia*), « fantaisie », choix (*proairesis*) et appétit (*boulêsis*). Les quatre peuvent se réduire à deux : pensée (*nous*) et désir (*orexis*), « car fantaisie et sensation (*aisthesis*) tiennent la même place que la pensée » et toutes ces facultés sont capables de jugement (*kritika*)⁸¹. Aristote insiste sur le fait que « ce n'est pas la faculté intellectuelle (*to noêtikon*) ni ce qu'on nomme intellect (*ho kaloumenos nous*) qui constitue le principe moteur. En effet, l'intellect théorique ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce sur ce qu'il faut fuir ou rechercher ; or le mouvement local concerne toujours

78. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, *op. cit.*, p. 83-84 ; trad. p. 242-243. L'auteur remarque que l'argument a été emprunté à Avicenne.

79. Voir le commentaire d'A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, 1987 (1945), p. 174-175.

80. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, *op. cit.*, texte p. 81 ; trad. p. 237.

81. *De motu animalium* (700 b, 14-23). M. C. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton University Press, 1978, p. 38-39 (texte), et sur la fantaisie, p. 221-269.

la fuite ou la recherche d'un objet », et il y a deux principes de mouvement local : le désir (*orexis*) et la pensée (*dianoia*)⁸².

Barhebraeus différencie nettement le mouvement circulaire, qui est celui des sphères célestes, et le mouvement rectiligne qui est propre au monde sublunaire. Tout ce qui se meut en ligne droite est nécessairement susceptible de division. Le mouvement rectiligne se définit par deux contraires : le grave (terre) et le léger (feu) absolus et, entre les deux, le grave (eau) et le léger (air) relatifs⁸³. Les éléments et leurs composés ont tous une matière qui est susceptible de recevoir « toutes leurs formes ». Mais la matière des êtres célestes est autre que la matière de ces éléments ; pour cette raison, elle ne peut recevoir aucune de leurs formes⁸⁴. « Les corps des sphères célestes » sont supérieurs de beaucoup aux nôtres ; leurs âmes aussi. Les mouvements de leurs « intelligences » vers l'« objet du désir » (*r^ehūmā*), c'est-à-dire l'objet de l'« amour » (*mšangā*) sont tous différents – l'observation montre que les mouvements des planètes ne sont pas identiques.

L'homme peut comprendre d'une manière analogique le mouvement circulaire à travers l'expérience mystique que Barhebraeus décrit ainsi : « De même que l'âme, quand elle est stimulée par quelque rayon du royaume, incite et attire son corps vers le mouvement, – que ce soit un mouvement de danse, ou celui que comporte l'attitude de prière, la genuflexion et le heurt des cals de genoux contre le sol, ou les mouvements des membres que constituent la transpiration et l'amaigrissement produit par le jeûne permanent, – et que ces mouvements, à mesure qu'ils augmentent en force, deviennent les causes d'un accroissement de la lumière, pourvu que l'organe mixte en soit capable, de même c'est la lumière et l'éclat que tu dois considérer comme la cause du mouvement des sphères⁸⁵. » Barhebraeus a sans doute rapproché les mouvements qu'il décrit ici des danses des derviches, en attribuant au terme « royaume » une connotation mystique qui n'est pas étrangère à la théologie syriaque des premiers siècles⁸⁶.

Des auteurs syriaques étudiés ici, Barhebraeus est le seul qui ait placé le problème épistémologique dans la perspective générale du mouvement, ce qui l'a entraîné à l'analyse de la faculté de discernement des animaux ; on ne peut pas imaginer la faculté de penser de l'animal sans la force motrice. Il s'est rapproché de la pensée aristotélicienne beaucoup plus que Job d'Édesse pour qui la distinction entre l'homme et l'animal ne fait aucun doute.

82. *De anima* (3, 9-10). Voir A. JANNONE et E. BARBOTI, Paris, CUF, 1989, p. 89-90.

83. La division est aristotélicienne : *de Caelo* IV, 1 ; 308 a 7 ; *de Gen. et Corr.* II, 3 ; 330 a, 24 ss.

84. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 79-80 ; trad. p. 234.

85. ID., *ibid.*, texte p. 106-107 ; trad. p. 292-293.

86. Voir R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge University Press, 1975, p. 239-246.

Paul le Perse et Avicenne

Il est possible que, pour les auteurs syriaques, après le VI^e et le VII^e siècle, les textes de logique et de grammaire aient été étudiés ensemble puisque, dans certains manuscrits tardifs, ils sont associés « par leur juxtaposition en colonnes parallèles⁸⁷ ». On peut considérer l'ouvrage de Paul le Perse comme une création visant à donner au syriaque, à travers son interprétation de la logique aristotélicienne, une dimension autre que celle d'une langue vernaculaire. Toutefois, son introduction au corpus logique, présentée comme le manuel d'une épistémologie rudimentaire se réduit souvent à une analyse grammaticale du langage, simple instrument de communication.

La logique est un art, l'outil de l'intelligence et l'étude des *Catégories* ou du *De interpretatione* ne relève pas de la grammaire, mais de la philosophie. Pour l'auteur syriaque connu sous le nom du pseudo-Mélon, le discours est l'« aiguillon » qui fait sortir la vérité⁸⁸. Pour Paul aussi qui avait fait sienne l'image du Stagirite comme savant réunissant des remèdes, tel un médecin. Cette image s'était sans doute greffée sur la tradition académique puisqu'elle apparaît aussi chez Sergius de Resh'aina : Aristote, écrit-il, est à l'origine de tout savoir « non seulement pour Galien et pour les autres médecins comme lui, mais aussi pour tous les auteurs appelés philosophes qui vinrent après lui. » Sergius ajoute : « Jusqu'à l'époque, en effet, où cet homme vint au monde, toutes les parties de la philosophie et le savoir tout entier étaient éparpillés comme des drogues simples, et dispersés sans aucun ordre ni science chez tous les auteurs. Celui-là seul (Aristote), comme un savant médecin, réunit toutes les parties qui étaient dispersées et il les assembla avec art et avec science, et il prépara à partir d'elles le remède parfait de son enseignement qui enlève et ôte à ceux qui se sont appliqués à ses livres avec sérieux la maladie d'ignorance⁸⁹. »

Le commentaire de Paul sur Aristote n'apparaît pas dans l'ouvrage dédié à Chosroès mais il est connu parce que Ahmad Miskawayh le cite dans l'introduction de son *Traité sur le bonheur*, rédigé peut-être vers 968-970 :

87. Voir les remarques de H. Hugonnard-Roche, « Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique », *Revue d'histoire des textes*, 24 (1994), p. 293-312, en particulier p. 309. Peu de temps après Averroès, pour qui la logique était la science du syllogisme, Adam Wodeham (c.1298-1358), élève de Guillaume d'Ockham à Oxford, appellera la logique *scientia sermocinalis*, « la science du langage », et *via veritatis*. Guillaume, lui-même, avait écrit, dans la préface de sa *Somme de logique* : « La logique est en effet, de tous les arts, l'instrument le plus approprié, sans lequel aucune science ne peut être parfaitement connue. Et elle ne s'émousse pas continûment à l'usage, comme les instruments matériels, mais elle s'accroît au contraire en permanence par l'exercice et l'étude de n'importe quelle autre science. » Je suis la traduction de J. Biard, *Guillaume d'Ockham, Somme de logique. Première partie*, Éditions TER, 1988 (avec le texte latin), p. 3. On y trouvera aussi le prologue du « Frère et Maître Adam d'Angleterre ». *Sermocinalis*, « de langage », est employé au XII^e siècle par Richard de Saint-Victor (voir *Lexicon latinitatis mediæ ævi*, Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis, A. Blaise [éd.], Turnhout, Brépols, 1974).

88. E. Renan donne les premières lignes du texte : manuscrit syriaque Add. 14658 du British Museum, JA, IV^e série, 19 (1852), p. 305-306. Cf. W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, Londres, 1855, p. 85.

89. Manuscrit 354 de la Bibliothèque nationale, trad. H. Hugonnard-Roche dans *Journal asiatique*, 277 (1989), p. 9-10. Cf. J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Edesse, op. cit.*, p. 124-125.

Il [Paul] avait dit : La sagesse avant ce philosophe [Aristote] était dispersée comme le sont toutes les choses utiles que le Très Haut a créées en laissant le soin d'en tirer profit à la nature des hommes et à la puissance qu'Il leur a accordée pour cela. C'est comme les remèdes qu'on trouve dispersés dans les pays et dans les montagnes et qui, rassemblés et combinés, donnent naissance à une médication utile. De la même façon, Aristote a rassemblé la sagesse qui était dispersée ; il en a harmonisé les parties en mettant chaque chose à la place qui lui convient, si bien qu'il en a fait un moyen parfait de guérir les âmes des maux de l'ignorance⁹⁰.

On peut dire de ces auteurs syriaques ce qu'on a dit des commentateurs grecs de Platon et d'Aristote : leur but n'était pas de créer leur propre système philosophique, mais plutôt de faire connaître la vérité qui existait déjà chez les deux philosophes grecs⁹¹. Aristote deviendra pour les philosophes musulmans le « Premier Maître » parce qu'il est le premier logicien et l'auteur de l'*Organon*. Comme le dit Avicenne, ces philosophes trouvent dans la logique du Stagirite, « un instrument commun à toutes les sciences et une méthode sûre pour découvrir l'inconnu à partir du connu ». Avicenne donne d'ailleurs une définition significative de la logique : « Elle est à la spéculation ce que la grammaire est au discours et la prosodie aux vers. Une nature saine et un goût sûr suppléent, peut-être, à la grammaire et à la prosodie ; mais la nature humaine ne peut se passer de la logique dans ses méditations, à moins qu'elle ne soit privilégiée de Dieu⁹². »

Dans l'introduction à son *Livre des directives et remarques*, considéré le chef-d'œuvre de ses écrits philosophiques, Avicenne explique que le but de la logique est de donner à l'homme un instrument type qui, bien employé, peut le préserver de l'erreur dans l'exercice de sa pensée. « J'entends ici par "pensée" ce par quoi les hommes estiment à l'unanimité qu'ils passent des choses présentes à leur esprit à des choses qui n'y sont pas présentes, que les premières soient simplement conçues ou bien objet d'un assentiment d'ordre scientifique ou conjectural, ou bien postulats, soit à vérifier, soit admis déjà. Et ce transfert comporte un ordre à donner aux éléments choisis à cet effet, une disposition. Ordre et disposition qui peuvent tomber juste ou non. Souvent le mode inexact ressemble à celui qui est exact ou suggère une ressemblance. Or, la logique est la science par laquelle on apprend les diverses manières de passer des choses actuellement dans l'esprit de l'homme à celles qu'il cherche à acquérir, les états de ces choses, le nombre des modes de coordination et de disposition propres à ce passage, l'une et l'autre arrivant à la rectitude, et les modes qui ne sont

90. Trad. M. Arkoun dans *L'Humanisme arabe au IV^e-X^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien, Paris, J. Vrin, Études musulmanes XII, 1982, p. 228.

91. Voir K. PRAECHTER, « Review of the *Commentaria in Aristotelem graeca* », dans *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, R. Sorabji (éd.), Londres, Duckworth, 1990, p. 31-54, en particulier p. 50.

92. I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 3. Sergius de Resh'aina avait fait la même remarque : la logique est nécessaire à moins qu'on ait reçu une faculté divine (trad. G. Furlani dans *RSFR*, *op. cit.*, p. 137).

pas tels⁹³. » Il souligne ensuite combien il est important de connaître les éléments du discours et le lien entre le mot et l'idée.

L'objet de la science est le nécessaire et la logique est conçue comme faisant connaître les procédés nécessaires de cette pensée du nécessaire. La science est identique à son objet ; cette équivalence s'explique par l'absorption de la pensée dans son objet. La logique n'est pas la science de l'être mais la science du connaître, la science du savoir. Savoir revient à extraire l'universel du contingent. Encore faut-il savoir le faire. La logique dit comment il faut s'y prendre. Les procédés logiques s'accomplissent au milieu des opérations psychologiques de l'individu.

LES ARTS LIBÉRAUX

Paul explique à son illustre lecteur de manière précise, selon une tradition académique bien définie, comment la philosophie se situe par rapport aux arts libéraux :

Or, comme la science, ainsi que je l'ai dit plus haut, est de deux classes, il est nécessaire que la philosophie soit aussi divisée en deux, l'une qui s'appelle théorique, l'autre, pratique. La théorique s'occupe aussi bien de ce qui est intelligible, comme de ce qui est sensible ou de ce qui est entre les deux. Elle est nommée ainsi dans tous les enseignements : dans celui de ce qui est intelligible comme la science de l'âme, des démons et des anges, du fondement du monde (šetestêh d'olmā) qui s'appelle matière (hūlē) et, en bref, des natures invisibles ; dans (l'enseignement) des choses naturelles comme la science de la génération et de la corruption, dit en quelques mots, des natures sensibles ; et dans l'enseignement de ce qui est entre les choses sensibles et les choses intelligibles, lequel est divisé en quatre sections : d'abord, l'arithmétique ; après elle, la géométrie (ou arpentage, maḥārūtā) ; troisièmement, la musique (qytrwt', de cithare) et quatrièmement, l'astronomie. L'autre branche de la philosophie, qui est appelée pratique, traite aussi bien du gouvernement général, comme celui du royaume ou celui de la ville, que du gouvernement privé, comme celui du gouvernement de la maison d'une personne, ou plus privé encore, de celui qui fait que l'homme dirige son existence honnêtement. L'une et l'autre branche de la philosophie sont connues à travers un instrument ; l'instrument de la philosophie est la logique (mflūtā). C'est elle qui, comme je l'ai déjà dit, forme la philosophie et ce n'est pas son sort à elle (d'aller) d'un endroit à un autre⁹⁴.

93. Traduction avec introduction et notes d'A.-M. Goichon, Paris, J. Vrin, 1951.

94. Même si le texte semble être ici confus (wl' hw' mn dwk l['] ḥryn mṯh), l'idée semble bien être que la logique est précise et conséquente. Je trouve une notion semblable chez Simplicius qui écrit que le but d'une œuvre philosophique, « lorsqu'il est bien compris, détermine notre pensée et la met dans le droit chemin, pour que nous ne nous portions pas en vain à droite et à gauche, mais que nous rapportions tous les éléments du texte à ce but », *Commentaria in Aristotelem graeca*, VIII, K. Kalbfleisch (éd.), In *Categorias* 8, p. 13-15 (trad. P. Hoffmann dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, I. Hadot [éd.], Paris-New York, de Gruyter, 1987, p. 65-66).

Dans l'ouvrage de Paul que Ahmad Miskawayh a utilisé dans son *Traité sur le bonheur* (voir plus haut n. 90), l'affirmation que la science se divise en théorique et pratique et la description du catalogue des sujets étudiés par Aristote, suivent le paragraphe où Aristote est comparé à un médecin qui a rassemblé la sagesse dispersée en mettant chaque chose à la place qui lui convient. Cet ouvrage donne plus de renseignements sur l'œuvre d'Aristote que le traité que Paul a dédié à Chosroès. En effet, Paul y remarque qu'Aristote « s'est trouvé obligé d'étudier les degrés des persuasions, d'examiner les choses où il pouvait se tromper et où il craignait de prendre le faux pour le vrai et de considérer comme faux ce qui est vrai. » Puis suit un paragraphe où Miskawayh montre que la logique est aussi importante que la prosodie ou la grammaire. Il démontre ensuite qu'il y a cinq sortes de syllogismes auxquels Aristote a dédié un traité : les apodictiques (les *Seconds analytiques*), les probables (les *Topiques*), les trompeurs (les *Réfutations sophistiques*), les persuasifs (la *Rhétorique*) et les imaginatifs (la *Poétique*). À cela, il faut ajouter les règles qui s'appliquent à tous (les *Premiers analytiques*) et les éléments du syllogisme suggérés mais non décrits, (les *Catégories* et *De interpretatione*). L'auteur conclut : c'est une manière analytique de regarder la logique mais si on la considère comme une synthèse, alors l'ordre est : les *Catégories*, *De interpretatione*, les *Premiers analytiques*, les *Seconds analytiques*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, la *Rhétorique* et la *Poétique*. Le plus important est le traité des *Seconds analytiques*. Les livres de philosophie théorique concernant les choses naturelles sont : la *Physique*, *Du ciel*, *De la génération et de la corruption*, *Le Livre des plantes*, *Le Livre des animaux*, *De anima*, *Du sens et du sensible*, la *Métaphysique*. Des livres de philosophie pratique, l'auteur arabe (probablement toujours traduisant le texte de Paul) dit qu'il faut distinguer ce qui est propre à l'homme de ce qui est propre aux choses extérieures à l'homme. Cette seconde division comporte deux subdivisions : « L'une concerne la gestion du foyer, l'autre la gestion des cités. Aristote consacre un ouvrage à chaque partie : pour ce qui est propre à l'homme lui-même, c'est son *Traité d'éthique*, ouvrage d'une très grande valeur, aux avantages multiples et qui enseigne à l'homme comment acquérir une haute dignité, une nature louable d'où émanent des actes beaux et des actions agréables. » Puis, on lit une référence aux écrits sur les mathématiques et l'apostille qu'un étudiant, avec une préparation adéquate, des possibilités de travail et un professeur aura besoin de dix à vingt ans pour connaître la philosophie d'Aristote⁹⁵.

La division des sciences proposée par Paul relève de l'enseignement de l'école d'Alexandrie, peut-être à travers l'influence de David, philosophe arménien de langue grecque du VI^e siècle. Selon la tradition arménienne, David aurait étudié la philosophie à Athènes et à Constantinople où ses victoires dans les discussions philosophiques lui

95. J'accepte la thèse de D. Gutas soutenant que le texte de Miskawayh est une traduction d'un ouvrage de Paul (« Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bagdād », *Der Islam*, 60 (1983), p. 231-267). Les citations en français sont de M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IV^e-X^e siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Études musulmanes, XII, Paris, J. Vrin, 1982, p. 228-232. Voir aussi D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, 1988, p. 21, n. 8.

valurent le surnom de l'« invincible ». Des études récentes qui prennent en compte la tradition manuscrite grecque, permettent de conclure qu'il fut l'élève d'Olympiodore le Jeune à Alexandrie. Il fut l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie*, de commentaires sur l'*Isagoge* de Porphyre, sur les *Catégories* et les *Premiers analytiques*⁹⁶. David distingue les objets de la philosophie théorique – les anges, Dieu, l'âme – de ceux qui sont en changement constant ; c'est sans doute de lui que Paul tient leur division : les êtres intelligibles – âme, démons, anges –, comme c'est également sous son influence qu'il développe sa notion de la science de ce qui vient à exister et disparaît aussitôt⁹⁷. On ajoutera que si le texte de Miskawayh est bien la traduction arabe du texte de Paul, le philosophe syriaque a suivi le conseil de David qui insiste pour que le lecteur d'Aristote connaisse toute son œuvre afin qu'« il puisse, après avoir montré qu'Aristote s'accorde toujours avec lui-même, expliquer l'œuvre d'Aristote par cette œuvre même⁹⁸ ». À propos de la division de la philosophie, David analyse les sujets des mathématiques, de la physique et de la métaphysique et conclut que celui des mathématiques est le seul qui permette des connaissances exactes tandis que les autres sont constamment en mouvement.

On sait que l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie sont pour les Anciens des sciences « encycliques », selon la terminologie courante employée dans les écoles stoïcienne et néoplatonicienne. Les sciences « encycliques » étaient considérées comme des arts propédeutiques parce qu'elles encerclaient l'étudiant, le rapprochant de plus en plus du but à atteindre, la philosophie. Dans un beau texte de l'empereur Julien contre le cynique Héracléios, on trouve cette brève remarque sur son éducation : « Ainsi initié par mes maîtres : par le philosophe qui m'a initié aux matières propédeutiques, et par le très éminent philosophe qui m'a montré le vestibule de la philosophie, bien que ce soit peu, à cause des occupations qui m'envahirent de l'extérieur, je jouis néanmoins d'une éducation véritable, n'ayant pas pris la route qui propose un raccourci, celle que tu recommandes, mais celle qui chemine en cercle ; et pourtant, les dieux en sont témoins, je crois avoir pris une voie plus courte que toi vers la vertu⁹⁹. »

Ce thème permet, bien entendu, une série de variations sur les arts libéraux, sur la philosophie et sur l'éducation, mais Paul, dans le traité dédié à Chosroès, ne se

96. Voir A. OUZOUNIAN, art., « David l'Invincible », dans *DPhA*, vol. II, Richard Goulet (éd.), CNRS Éditions, 1994, p. 614-615.

97. Voir D. GUTAS, « Paul the Persian [...] », art. cité, p. 245-246. Pour David, voir L. G. WESTERINK, J. TROUILLARD et A. P. SEGONDS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, CUF, Paris, 1990, p. XXXVI-XXXVIII, et A. OUZOUNIAN, « David l'Invincible », art. cité, p. 614-615.

98. Texte et commentaire d'I. Hadot dans « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories* », *Revue de théologie et de philosophie*, 124 (1992), p. 407-425, en particulier p. 419. Je reprends ici des passages de la publication de mon cours dans l'*AnnCF*, 1996-1997, p. 733-736.

99. JULIEN, *Contra Heracléium* (235 c-d), I. Hadot (éd.), *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 263-276 (l'auteur cite le texte de Julien p. 276). Voir J. BALTZ, « Les "Thérapérides" d'Apamée », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 18 (1992), p. 281-291, où elle étudie ce même thème des arts encycliques dans l'iconographie.

détourne pas de sa traduction presque littérale du texte grec. D'ailleurs, le terme « encyclique » en syriaque ne désigne, dans le lexicon du X^e siècle d'Abû-l-Hasan Bar Bahlul, que l'étude des premières lettres¹⁰⁰.

Il est intéressant de recourir de nouveau au texte de Barhadbeshabba où cet auteur explique comment le discours relève de l'intelligence et pourquoi il est important de connaître où celle-ci demeure. Les sages grecs lui attribuèrent même un caractère divin, écrit-il ; l'intelligence est « le principe et la raison d'être de l'âme qui est liée en nous et qui a trois pouvoirs intellectuels : l'intelligence (hawnā), la pensée (tar'îtā, peut-être *dianoia*) et le raisonnement (maḥṣabtā, qui serait l'*epinoia*). De ces trois naissent trois autres qui sont le désir, la passion et la volonté. L'intelligence est au-dessus de tout cela comme un cocher sagace et un pilote habile, dont le regard plonge dans le lointain. » Or, les pouvoirs sur lesquels règne l'intelligence sont disparates et, « pour ne pas faire naufrage », l'intelligence « se sert du navire neuf de la logique au lieu de l'outre ou de la barque.¹⁰¹ » L'auteur poursuit son discours en expliquant comment « tout ce que renferme la science se divise en deux parties, connaissance et action », autrement dit théorie et pratique. Cette division de la science, donc de la philosophie, en deux branches relève d'une tradition néoplatonicienne qui persistera chez les philosophes syriaques et arabes. Barhebraeus, au XIII^e siècle, écrit dans *Le Livre des pupilles* : « La perfection de l'âme humaine dans ses deux facultés, la théorique et la pratique, est atteinte grâce à la science étant donné que l'homme apprend quelles sont les choses vraies afin de les louer et quel est le bien afin de le faire ; de la même manière, (il apprend) quelles sont les choses fausses et mauvaises pour s'en éloigner¹⁰². »

Ammonios d'Hermeias avait déjà justifié la nécessité de la logique de façon très claire : la partie théorique, écrit-il, vise « la connaissance du vrai et du faux » et la pratique, « la distinction du bien et du mal ». Or, comme en chacun de ces domaines, « s'insinuent comme vraies des notions qui ne le sont pas, et comme bonnes des choses qui ne le sont pas », les hommes ont besoin de la logique de sorte qu'en l'utilisant comme une équerre et une règle, ils écartent ce qui ne s'y ajuste pas¹⁰³.

100. *Lexicon syriacum*, R. Duval (éd.), Paris, 1901, vol. I, col. 214. Il y a une extrapolation du terme syriaque dans l'article très érudit de J. W. WATT, « Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac », dans *ZDMG*, 143 (1993), p. 45-71.

101. BARHADBESHABBA de HALWAN, *Cause de la fondation des écoles*, *op. cit.*, p. 341-342 ; ma traduction diffère parfois de celle d'A. Scher.

102. Je traduis le texte publié par H. P. Janssens, *L'Entretien de la sagesse*, *op. cit.*, texte p. 95-97 (voir aussi plus haut n. 57).

103. D'après l'édition d'A. Busse, *Commentaria in Aristotelem graeca*, IV-4, Berlin, 1895, p. 5.1-15 et 10.15-22. Trad. Y. Pelletier dans *Les Attributions (catégories). Le Texte aristotélicien et les Prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal-Paris, 1983, p. 74-75, 79. J'ai déjà présenté ces textes dans mon *Bardesane d'Édesse*, *op. cit.*, p. 132-133.

Une leçon différente de ce texte d'Ammonios fait état d'un autre commentaire de lui sur la division de la philosophie :

Il y a deux ordres : celui de la connaissance et celui de l'action, et (...) ces deux ordres sont l'envers l'un de l'autre, car le terme de l'un est commencement pour l'autre et le commencement de l'un est terme pour l'autre. Mais utilisons un exemple, afin que cette doctrine nous devienne plus claire. Quelqu'un veut se construire un abri contre la chaleur et le froid, le vent et la pluie, c'est-à-dire un toit. Il se rend bien compte que le toit ne pourra pas tenir en l'air. Il faut donc quelque chose pour le supporter : ce pourront être les murs. Mais afin de fixer ceux-là mêmes, il faut d'abord jeter des fondations. Et pour jeter celles-ci, il faut avoir creusé la terre. Ainsi donc, dans l'ordre de la connaissance, on a commencé par le toit et on a terminé par l'action de creuser la terre. Or, c'est l'inverse dans l'ordre de l'action : on commence par creuser la terre, puis, après avoir creusé, on jette les fondations ; sur les fondations, on met les murs, et sur les murs le toit. Ainsi, l'action s'est-elle terminée dans ce qui était le commencement pour la connaissance. Il en est bien sûr de même ici pour la démonstration¹⁰⁴.

Sergius de Resh'aina, qui put subir l'influence d'Ammonios lors de son séjour à Alexandrie¹⁰⁵, donne aussi dans son traité sur les *Catégories* l'exemple de la construction d'une maison pour expliquer les deux parties par lesquelles se divise la logique¹⁰⁶. Ce *topos* est déjà bien connu de Proba au VI^e siècle, et il survit au IX^e siècle dans les écrits du persan M. Bazoud¹⁰⁷.

Dans le traité d'Antoine de Takrīt sur la rhétorique, on trouve une classification des sciences relevant de sa conception de la discipline qu'il explique à ses élèves, mais replaçons cette conception dans le contexte du discours d'Antoine. La *Rhétorique* a sa place dans le corpus des traités logiques et Aristote a bien expliqué son utilité pour établir la vérité d'un fait ou la justesse d'une cause. L'homme doit savoir se défendre par la parole : « S'il est honteux de ne se pouvoir défendre avec son corps, il serait absurde qu'il n'y eût point de honte à ne le pouvoir faire par la parole, dont l'usage est plus propre à l'homme que celui du corps¹⁰⁸. » Antoine connaît bien le texte d'Aristote. Il divise le genre rhétorique en trois « espèces » (ādše), chacune comportant son contraire : la première est « l'éloge (qūllāsā) et la deuxième est la réprimande (gūnnāyā) ; la troisième et la quatrième, celle qui accuse (hy d-nqtrg) et celle qui défend (hy d-npwq rwh') » ; la cinquième et la sixième, celle qui provoque et « incite un homme à la guerre quand il est

104. A. Busse (éd.), *Commentario [...]*, op. cit., p. 10, (n. de la ligne 22). Je donne la traduction de Pelletier, dans *Les Attributions [...]*, op. cit., p. 168-169.

105. H. HUGONNARD-ROCHE, « Aux origines de l'exégèse orientale de la Logique d'Aristote : Sergius de Resh'aina († 536), médecin et philosophe », *JA*, 277 (1989), p. 14-15.

106. G. FURLANI, « Sul trattato di Sergio di Rēsh'aynā circa la categoria », art. cité, p. 140-141 (voir plus haut, chap. III, n. 53).

107. E. RIAD cite les textes syriaques de Proba et Bazoud dans *Studies in the Syriac Preface*, op. cit., p. 54-56. Voir aussi « Deux détails de la préface du Kitāb adab al-kātib d'Ibn Qutayba », dans *OSu*, 38-39 (1989-1990), p. 140-148, en particulier p. 145-146. Elle pense qu'on trouve ce *topos* pour la première fois chez Alexandre d'Aphrodise dans son commentaire de la *Métaphysique*.

108. *Rhétorique*, 1355 a 39-40-1355 b 1-7 (trad. M. Dufour, Paris, CUF, 1967).

prêt ('āhen), en le poussant à être combattant (qrābtān) », (et celle) qui l'empêche et le dissuade (de la faire)¹⁰⁹. Aristote a différencié les mêmes trois formes de rhétorique dans un autre ordre : « Dans une délibération tantôt l'on conseille, tantôt l'on déconseille ; car toujours ceux qui donnent un avis pour un intérêt particulier ou ceux qui haranguent le peuple pour un intérêt commun font l'une de ces deux choses. Dans une action judiciaire, il y a d'un côté l'accusation, de l'autre la défense ; les contestants remplissent forcément l'un ou l'autre rôle. Dans l'espèce épideictique, c'est tantôt l'éloge, tantôt le blâme » (1358 b, 8-12). Antoine développe amplement dans le traité ces trois doubles formes de rhétorique. Comme certains auteurs l'ont souligné¹¹⁰, il suit un courant de la pensée grecque tardive, dérivée de Platon, qui calque la rhétorique sur les activités de l'âme. Antoine attribue en effet aux trois paires du discours rhétorique les trois parties dont se compose l'âme, la « passionnelle » (ḥemtānītā), celle « du désir » (regtānāytā), et la « raisonnable » (lūgīqāytā).

Ce sont les remarques d'Antoine sur la signification de l'éloge qui nous intéressent au premier chef. Celui qui gouverne, dit-il dans le chapitre IV, peut mériter la louange s'il discerne la nature des diverses sciences : celle des choses incorporelles, celle des choses sensibles et celle des choses intermédiaires, comme les mathématiques, les arts philosophiques ou les arts manuels comme l'agriculture et l'art du forgeron¹¹¹. Dans le chapitre 8, toujours sur le thème de l'éloge, Antoine revient à la division des sciences. Il donne l'exemple à ses élèves de ce qu'est le discours pour faire l'éloge d'un monarque : « Il est diligent par nature, déterminé, amant de la dialectique, et par la supériorité de ses arguments l'emporte sur tous les dialecticiens et barbouilleurs de syllabes et de mots. » On a déjà dit qu'Antoine présente son héros comme un logicien accompli, connaisseur de « tous les genres de catégories », de la « nature des sujets à traiter » et de la « résolution et de la combinaison des syllogismes ». Il possède la langue raffinée et plaisante dont sont fiers poètes et gens de lettres. « Pour le dire en un mot, conclut Antoine, cet homme est orné de toutes les sciences, au point que personne ne peut rivaliser avec lui. C'est pour cela que mon jugement est : il est "le théâtre des sciences" ; je dois l'appeler "le fier Hermès" à cause de sa compétence en arithmétique, sa connaissance de l'astronomie, son excellence en musique, sa réputation en géométrie, son utilité en physiologie¹¹². »

Le panégyrique permet de constituer la liste de ces sciences : dialectique, logique, rhétorique, poétique, mathématiques (qui comprend les quatre sections nommées) et physique. Antoine a laissé dehors la philosophie pratique qui pour Paul

109. Texte syriaque dans P. E. Eskenasy, *Antony of Takrit's Rhetoric Book One*, op. cit., f° 8 a, 1-4 et 8 b, 8-12 (trad. angl. p. 95-97). Voir aussi J. W. WATT, « The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric », dans *ARAM*, 5 (1993), p. 579-601, en particulier p. 588.

110. Voir J. W. WATT, « Grammar [...] », art. cité, p. 587 et E. RIAD, *OSu*, 41-42 (1992-1993), p. 310-312 (compte rendu du livre d'Eskenasy).

111. Voir P. E. ESKENASY, *Antony of Takrit [...]*, op. cit., (f° 10 a, 1-5, trad. angl., p. 102).

112. ID., *ibid.*, (f° 14 b, 10 - 15 b, 7). À propos du « monarque idéal », J. W. Watt remarque que la description d'Antoine présuppose « the Platonic doctrine of the philosopher-king, and that the model encomium presented in his *Rhetoric* contains many echoes of the qualities possessed by Plato's ideal rulers in the *Republic* and the *Laws* ». Voir J. W. WATT, « The Syriac Reception [...] », art. cité, p. 584.

apportait la science du gouvernement général, celui du royaume ou celui de la ville, du gouvernement privé et de celui qui fait que l'homme dirige son existence honnêtement. Il ignore également la métaphysique qui entrait dans le programme de cours à l'école d'Alexandrie.

Chapitre IV

L'Isagoge et les Catégories

LES CINQ VOIX

La description des différents traités d'Aristote montre bien que l'objet de son étude est l'homme, qui occupe le centre du monde sublunaire, où il est entouré par des personnes, des animaux, des plantes, et par toutes sortes de choses avec lesquelles il a en commun le fait d'être. Le philosophe étudie ce qu'est cet être, ou plutôt ce qu'est l'étant. Aristote a voulu classer cette réalité, l'être dans tous ses états, en se servant des catégories. Ces dernières, au nombre de dix, n'affirment ni ne nient, elles décrivent l'être. Les cinq dénominations qui constituent l'objet de l'*Isagoge* de Porphyre « n'ont pas trait directement aux choses, mais à la façon de les penser et de les dire » : elles sont générales en raison de leur forme et c'est par cet aspect formel qu'elles se distinguent des catégories¹.

L'*Isagoge*, c'est-à-dire l'« introduction » de Porphyre, était une préface aux *Catégories*. À l'école d'Alexandrie et sans doute dans les écoles syriaques de la Mésopotamie du Nord, l'*Isagoge* était une lecture obligée. Ce traité a pour objet l'étude de cinq dénominations (le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident) ayant en commun d'être attribuées à de nombreux sujets. On les traduit parfois par les « cinq voix ». On peut les appeler aussi les « cinq prédicables » ou les « universaux » (ce terme n'existe pas chez Aristote). L'appellation « voix » est discutable, et à juste titre, car elle semble enlever à ces dénominations la possibilité d'être des universaux :

1. J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 29. A. de Libera a écrit une introduction importante et très documentée au texte de Porphyre dans *Porphyre, Isagoge* (texte grec et latin), trad. A. de Libera et A.-P. Segonds, Paris, J. Vrin, 1998, p. VII-CXLII.

elles deviennent de simples « flatus vocis » ; il y a une sorte de nominalisme au départ². Au VI^e siècle, Proba les appelle *bnat qāle*, « paroles ».

L'*Isagoge* dut être traduit en syriaque à une époque ancienne, peut-être dès le V^e siècle. Comme le souligne H. P. Janssens dans *L'Entretien de la sagesse* : « Le style simple de Porphyre et le fait que son traité se compose presque exclusivement de définitions élémentaires, devaient d'ailleurs faciliter la tâche des traducteurs. On a peu de renseignements concernant les traductions du cinquième siècle ; les versions faites au sixième et au septième sont mieux connues : on a conservé celles de Serge de Rech'aina († 536) et celle d'Athanase de Balad († 686)³. » Les premiers commentaires syriaques ne sont pas mieux connus que les traductions contemporaines ; on connaît celui de Proba ainsi qu'une préface à l'*Isagoge* attribuée à Athanase⁴. De son côté, Ibrahim Madkour, explique : « On ne saurait trop exagérer la portée de l'*Isagoge* de Porphyre dans la littérature syriaque et arabe ; nul écrit n'a eu peut-être une renommée aussi grande et une fortune aussi considérable. Claire, très courte et n'exigeant que peu de connaissance du grec, cette *Introduction* était faite pour satisfaire la curiosité des médiocres penseurs syriens qui l'ont traduite, commentée d'assez bonne heure, et léguée ensuite aux Arabes⁵. »

L'*Isagoge* explique quelles sont les principales notions requises pour comprendre les *Catégories*. Paul en donne une traduction très abrégée qui sert de préface au texte des *Catégories* mais il n'y adjoint aucune introduction. Après un long paragraphe sur la philosophie et avant de traduire la première partie du texte, il affirme :

La logique existe grâce à la composition du discours ; les parties fondamentales sont deux, l'une est le nom, l'autre est le verbe. Des conjonctions se comportent à la manière d'un assemblage, d'un lien, d'une cohésion, d'un mesurage, d'un agencement, tandis que les adverbes sont les ornements du verbe. Les termes qui nécessairement sont les plus requis dans la logique sont cinq : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

Paul saute le fameux passage dans lequel Porphyre annonce qu'il évitera la question de savoir comment les cinq termes existent, c'est-à-dire s'ils sont des réalités subsistantes en elles-mêmes, de simples conceptions de l'esprit ou s'ils ne subsistent que dans les choses sensibles. C'est ce passage qui a soulevé la question des univer-

2. Voir A. DE LIBERA, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 16.

3. Voir H. P. JANSSENS qui complète ces remarques (p. 153) en citant A. Baumstark qui fait état des travaux consacrés à l'*Isagoge* par les Syriens dans *Aristoteles bei den Syrern vom V bis VIII Jahrhundert*, Leipzig, 1900, réimpr. 1975, p. 130 et suiv. Des extraits en ont été publiés par A. Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in den Syrischen Uebersetzungen*, Erlangen, 1897, et par R. J. H. Gottheil, *A Syriac Fragment*, dans *Hebraica*, IV, p. 206 et suiv.

4. Manuscrits, Berlin, Sachau 226 et Vatican, 158. Cf. S. E. et A. ASSEMANI, *Cat. codd. Bibl. Apost. Vatic.*, III, Rome, 1759, p. 304-305, et I. G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis [...]*, Leipzig, 1842, p. 226.

5. I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Études musulmanes, X, Paris, 2^e éd., 1969, p. 70.

saux dont on connaît le retentissement dans l'histoire de la philosophie. De Libera remarque : « Ce que constate l'historien de la philosophie dès qu'il délaisse les problèmes "éternels" pour aller au détail des corps philosophiques et à la geste des traditions interprétatives, c'est que la structure problématique imposée aux universaux par la triple entente du réalisme, du conceptualisme et du nominalisme est celle que la scolastique de l'Antiquité tardive, notamment celle, néoplatonicienne, des V^e et VI^e siècles a d'abord imposée comme grille de lecture aux Catégories d'Aristote⁶. » Cette question a en effet divisé les philosophes de Boèce à la Renaissance. On peut toujours trouver dans la réduction des cinq dénominations soit à la condition de choses (*pragmata*), soit à celle de concepts (*noêmata*) ou de mots (*phônai*), une position exagérée. C'est celle du réalisme platonicien, du matérialisme stoïcien, du nominalisme et même, plus modérément, d'Aristote lui-même. Le silence de Paul ne peut être qu'intentionnel ; il connaît bien le texte de Porphyre et ne pas le suivre ici est le signe d'une prise de position à l'égard de l'école d'Alexandrie de laquelle il aurait voulu se détourner comme il l'a fait à d'autres occasions. Sa traduction est simple, presque machinale. Mais examinons d'abord les textes d'Aristote puis de Porphyre sur lesquels se fonde Paul :

Genre, race, exprime d'abord la génération ininterrompue des êtres ayant la même forme. On dit, par exemple, tant que subsistera le genre humain, c'est-à-dire : tant qu'il y aura génération ininterrompue des hommes. C'est aussi ce dont les êtres dérivent, ce qui d'abord les a fait passer à l'être : ainsi, certains sont appelés Hellènes par la race, et d'autres Ioniens, parce qu'ils ont, les uns, Hellen, les autres, Ion, comme premier générateur. (...) En un autre sens, la surface est le genre des surfaces planes, et le solide, celui des solides, car chaque figure est ou telle surface, ou tel solide. Surface et solide sont le substrat des différences. Enfin, dans les définitions, ce qui est comme le premier élément constituant, qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre, dont les qualités sont appelées des différences⁷.

Porphyre dans l'*Isagoge* suit de près ce raisonnement et à propos du troisième sens du terme écrit :

Il y a encore un autre sens de genre, c'est ce sous quoi est rangée l'espèce, et ce nom lui a sans doute été donné pour sa ressemblance avec les cas précédents : le genre en ce sens, en effet, est une sorte de principe pour toutes les espèces qui lui sont subordonnées, et il semble aussi contenir toute la multitude rangée sous lui. Le genre est donc pris en trois sens, et c'est le troisième dont il est traité chez les philosophes : c'est lui qu'ils ont décrit quand ils ont défini le genre en disant qu'il est l'attribut essentiel applicable à une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement, comme l'animal par exemple⁸.

6. A. de LIBERA, *La querelle des universaux*, op. cit., p. 14.

7. *Métaphysique*, D 28, 1024 a, 29-35 ; 1024 b, 1-5 (trad. J. Tricot).

8. PORPHYRE, *Isagoge*, 2.10-15. À signaler, dans la trad. de J. Tricot, son commentaire à propos de l'attribut essentiel (p. 14, n. 6).

Paul explique :

I. Le genre est divisé de trois manières : l'une selon laquelle tous les hommes sont considérés par rapport à un homme et à un genre, par exemple, le genre des Juifs par rapport à Abraham ; l'autre, selon l'endroit d'où une personne se dit originaire, comme quand nous disons que telle personne par son genre est de Huzâyâ et que telle autre, par son genre, est de Médie ; la troisième, en tant que partie du genre des hommes : les philosophes l'ont établi et il se trouve nécessairement dans la logique ; il est défini par eux ainsi : ce qui est attribué (mtqtrg du grec *katêgoreîn*) à des choses multiples et différentes par leur espèce à cause de ce que (chacune d'elles) est, par exemple, « bête de somme » ; bête de somme est attribué en tant que genre au cheval, à l'âne et à d'autres qui sont comme eux. Ils sont plusieurs et différents les uns des autres par l'espèce et, pourtant, ils sont une même chose dans l'être bête de somme. Si nous demandons qu'est-ce qu'est un cheval, nous répondons, une bête de somme. En raison de ce qu'il est, on lui attribue « bête de somme ».

II. L'espèce est ce que l'on attribue à plusieurs (entités) qui sont différentes par ce que [chacune] est (bhy d'ytwhy) dans son existence (b-qnwm') et dans son individualité (b-pršwp' de *prosôpon*), par exemple, homme : homme s'attribue comme espèce à cet homme-ci et à celui-là et à tel autre ; ils se différencient entre eux par leurs existences et leurs individualités, non par l'espèce. Une chose est l'existence et l'individualité de celui-ci, une autre, celle de celui-là, mais tous les hommes [appartiennent] à la nature humaine. Et si nous demandons : qu'est-ce qu'est un tel ?, nous répondons que c'est un homme. On lui attribue donc ce qu'il est (bhy d'ytwhy).

Dans les genres, il y a le genre suprême ou le genre seulement et dans les espèces, l'espèce suprême ou l'espèce seulement. Et il y a aussi ce qui est au milieu et qui est tantôt une espèce, tantôt un genre : espèce, vers le haut ; genre, vers le bas. À titre d'exemple, voici un genre qui s'appelle substance et qui est divisé en corporel et incorporel. L'incorporel se divise en âmes, anges et démons et le corporel en animé et inanimé. L'inanimé se divise en ciel, terre, pierres, bois et tout ce qui leur est semblable ; l'animé se divise en vivants animés et inanimés, comme les arbres ; les vivants animés se divisent en animaux domestiques, animaux sauvages, poissons, reptiles⁹ et l'homme. L'homme se divise en existences individuelles (qnwm' yhydy'), c'est-à-dire chacun des hommes puisqu'en les dénombrant, les existences sont différentes entre elles. La substance est le genre suprême parce qu'elle n'a pas d'autre genre au-dessus d'elle et l'homme est l'espèce suprême parce qu'il n'a pas d'autre espèce au-dessous de lui mais seulement des individus (qnwm') et si on les divise, on les détruit.

Dans la division des genres et des espèces, il n'y a pas d'annihilation, au contraire, on y découvre quelque chose d'autre tandis que dans la division des individus (qnwm') dénombrés, il y a annihilation de ce qui a été divisé. Quand on divise le terme animal on découvre l'homme et d'autres espèces ; quand on divise l'homme, on trouve cet homme-ci, cet homme-là mais si cet homme-ci est divisé en membres il est complètement annihilé. Genre suprême donc est celui qui est seulement genre et jamais espèce et espèce suprême, celle qui est seulement espèce et jamais genre et ceux qui sont au milieu s'appellent tantôt genre tantôt espèce, l'un (des extrêmes) est le genre suprême et l'autre (des

9. C'est la division tripartite des animaux que fait Jacques d'Édesse dans son *Hexaéméron* : animaux (domestiques et sauvages), poissons (pour lui, comme pour Isho'dad de Merv, au IX^e siècle, les oiseaux furent créés de l'eau), et reptiles.

extrêmes) est cet homme-ci ou ce cheval-ci lesquels, parce qu'ils ne se divisent pas, s'appellent indivisibles et insécables. On comprend, donc, que toutes les choses supérieures se trouvent dans celles qui (leur) sont inférieures mais que toutes les choses inférieures ne se trouvent pas dans les supérieures ; ainsi, tout ce qui est supérieur s'attribue à ce qui est inférieur mais tout ce qui est inférieur ne s'attribue pas à ce qui est supérieur. Là où il n'y a pas de supériorité ni d'infériorité mais altérité, telle chose s'attribue à telle autre chose et, également, ceci à cela, comme l'homme par rapport à sa faculté de rire et la faculté de rire par rapport à l'homme.

Porphyre, dans l'*Isagoge* (4-5), explique clairement ces notions. La substance est « le genre le plus général », *to genikôtaton*, « ce au-dessus de quoi il ne saurait y avoir d'autre genre supérieur », et l'homme est « l'espèce suprême », *to eidikôtaton*, « ce qui, étant espèce, ne peut plus être divisé en espèces ; et encore : ce qui est attribué essentiellement à une pluralité de termes différant numériquement¹⁰ ». Des termes moyens et extrêmes, il écrit : « Quant aux termes moyens, pour les termes qui sont avant eux ils ne peuvent être qu'espèces, et, pour les termes qui viennent après, genres. Par conséquent ces termes ont deux faces¹¹, l'une tournée vers ceux qui les précèdent, et c'est ce qui les fait appeler leurs espèces, l'autre tournée vers ceux qui les suivent, et c'est ce qui les fait appeler leurs genres. Les extrêmes, au contraire, n'ont qu'une face : le terme le plus général n'a de rapport qu'aux termes qui lui sont subordonnés, puisqu'il est le genre le plus élevé de tous. De son côté, le terme suprême n'a, lui aussi, qu'une seule face : il n'a de rapport qu'avec les termes placés avant lui et dont il est espèce, tandis qu'il soutient avec les termes qui viennent après lui un rapport toujours le même, et il est appelé aussi espèce des individus. » (5.6-14)

On a remarqué à juste titre que cet exposé relève d'une conception platonicienne chère à Porphyre, selon laquelle la relation entre l'Un et le multiple constitue un paradigme ontologique qui s'applique parfaitement dans les domaines de la métaphysique, de la psychologie et de l'éthique¹².

Paul me semble donner une interprétation de l'espèce suprême qui ne correspond pas à celle de Porphyre dans son célèbre *Arbre*, où c'est « homme » qui est l'espèce suprême et « Socrate », l'individu. Ce qu'Aristote appelle *to atomon* et Porphyre *to eidikôtaton* devient pour Paul l'individu, « cet homme-ci ». H.P. Janssens a bien souligné que Paul, en se séparant de la tradition orientale, se borne à remarquer que les noms communs accompagnés d'un démonstratif sont indivisibles et insécables¹³ ; il a évité une fois de plus de mentionner les « universaux ». Dans le *De interpretatione*

10. Dans sa trad. de l'*Isagoge*, J. Tricot souligne (p. 18, n. 1), que les expressions « le genre le plus général » et « espèce spécialissime » ne se rencontrent pas dans Aristote.

11. Le texte porte *skhesis*, « manière d'être, de se comporter », l'*Isagoge*, 5.6-14 (trad. J. Tricot, p. 20, n. 1). A. de Libera préfère traduire ce terme par « relations ». Son commentaire dans *Porphyre, Isagoge, op. cit.*, p. 49, n. 48 : « Ces deux relations ont un opérateur dynamique : la différence spécifique, qui est *diviseuse* pour le genre et *constitutive* pour l'espèce. »

12. Des remarques sur cette « henologie » de Porphyre dans G. Girgenti, *Porfirio. Isagoge*, Milan, Rusconi Libri, 1995, p. 31-34 et commentaire du texte p. 174.

13. H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse, op. cit.*, p. 152.

(17 b, 39-40), il omet également le bref passage sur l'universel et le singulier qui précède le chapitre sur l'opposition des propositions.

Paul résume en quelques lignes les pages que Porphyre a dédiées à la différence (8.7-12 ;10) :

III. La différence (pwršn')¹⁴ se divise de trois manières, l'une, commune, par un accident séparable, comme s'asseoir, être debout, marcher ; l'autre, au sens propre, par un accident inséparable, comme une cicatrice du corps ou la forme aquiline du nez ; troisièmement, celle qui, au sens propre, est mentionnée dans la définition de la chose, comme raisonnable et irraisonnable.

La différence est le principe de la spécification et la troisième mentionnée est une différence constitutive, elle appartient à la définition. « Puis donc que les mêmes différences, dit Porphyre, prises d'une certaine façon, deviennent [des différences] constitutives, et prises d'une autre façon, divisives, on les appelle toutes spécifiques. Leur utilité principale est de diviser les genres et [de formuler] les définitions, mais il n'en est pas de même des différences accidentelles qui sont inséparables, ni, à plus forte raison, de celles qui sont séparables » (10. 17-20). La définition en effet s'exprime par le genre le plus proche et la différence spécifique. La *Logique* de Port-Royal l'a bien décrite : « [...] le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre, s'appelle sa différence, et l'idée que nous en avons est une idée universelle, parcequ'une seule et même idée nous peut représenter cette différence partout où elle se trouve, c'est-à-dire dans tous les inférieurs de l'espèce. » La différence « constitue » et « forme » l'espèce¹⁵. Définir est expliquer. « La définition est essentiellement un discours, un logos qui comporte nécessairement des parties. Pour définir, il faut briser l'unité du concept intuitif dans la multiplicité de ce discours. » La différence entre la réalité telle qu'« elle est enregistrée par l'esprit, et son expression dans le langage et dans la science », est fondamentale « dans la théorie aristotélicienne du savoir¹⁶. »

Dans la traduction du propre, Paul suit de près Porphyre mais en donnant les exemples dans un ordre différent :

IV. Le propre (dylwt') se divise en quatre classes. D'abord, ce qui se trouve toujours dans toute l'espèce mais non pas seulement en elle, comme l'être quadrupède est le propre de tous les chevaux mais pas seulement d'eux. C'est ensuite ce qui existe seulement dans l'espèce mais non dans toute l'espèce et pas plus toujours, comme blanchir dans la

14. Jacques d'Édesse (vers 633-708) emploie šūhlāfe, *ad Cat.* 3 a 34 (K. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Institut français de Damas, Beyrouth, 1948, p. 260), comme Georges des Arabes, R. J. H. Gottheil (éd.), « The Syriac Versions of the Categories of Aristotle », *Hebraica*, IX, 1893, p. 168-215, en particulier p. 175.

15. Voir A. ARNAULD et P. NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, éd. crit. P. Clair et F. Girbal, 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1993, p. 61-62.

16. J. M. LE BLOND, *Logique et méthode [...]*, *op. cit.*, p. 273 avec référence à la *Métaphysique* (Z 10, 1034 b, 20).

vieillesse est le propre de l'espèce des hommes mais non pas toujours ni de tous. Troisièmement, ce qui se trouve seulement dans une espèce mais non dans tous les individus de cette espèce, comme la géométrie chez l'espèce humaine. En quatrième lieu, ce qui est propre d'une espèce seulement, de toute l'espèce et toujours, comme la faculté de rire chez l'homme ou la faculté de hennir pour le cheval. Dans cette classe-là, le propre est vraiment tel (dylywt' htyt').

De l'accident, il ne donne qu'un résumé :

V. L'accident (gdš') se divise en deux classes, l'une, quand il peut se séparer, l'autre, quand il ne peut pas se séparer, comme nous l'avons déjà dit plus haut. La définition en est ainsi : ce qui, quand il est dans une chose, n'en est pas partie mais qui ne peut pas avoir son existence (qnwmh) sans y être. Ou d'une autre manière : ce qui arrive et part sans détriment de la chose à laquelle il arrive ou de laquelle il part.

Après avoir suivi Porphyre de près jusqu'au paragraphe 13.5, Paul passe directement au traité des *Catégories* d'Aristote. Proba en revanche dédie un commentaire assez lucide à la deuxième partie de l'*Isagoge* (13.6 sq.) où Porphyre explique ce qui est commun aux cinq voix et ce qui les différencie. Son introduction résume bien sa pensée : « Il (Porphyre) nous apprend ce qui est commun aux cinq mots et leurs différences. Toutes les choses ont quelque chose de commun et quelque chose qui les différencie, réciproquement (lūt ḥdāde), puisque le principe de tout est un et multiple en puissance. Si tout n'avait pas un seul principe, aucune chose n'aurait quoi que ce soit de commun avec une autre : or, il y a une relation d'une chose avec l'autre ; et si le principe de tout n'était pas multiple en puissance, il n'y aurait pas non plus de différence entre les choses¹⁷. »

Barhebraeus consacre aux universaux un exposé sommaire. La distinction entre le terme universel et le terme particulier, « individu indivisible », dont « la signification empêche que plusieurs y participent », selon la définition de Barhebraeus, est connue de tous logiciens orientaux, à l'exception de Paul qui ne la mentionne pas. Barhebraeus considère les universaux du point de vue de l'extension. Il les divise en trois sortes, d'après le rapport qui les unit à l'essence du sujet. Ainsi, l'universel « espèce » représente la totalité de la quiddité du signifié. Les universaux genre (« animal »), ou différence (« raisonnable »), constituent une des parties du sujet ; un accident commun, « blanc », attribué à des êtres qui diffèrent en nature, ou propre, « le rire », attribué à des êtres qui participent à la même nature, sont des universaux qui s'ajoutent au sujet d'une manière extrinsèque. Le vocabulaire employé par Barhebraeus dans le *Livre des pupilles* mérite d'être mis en lumière : le terme qui représente toute la chose signifiée est « ce qui supporte » ('ḥūdā), celui qui en représente une partie est « propre » (baytāyā), et celui qui représente l'accident extrinsèque est « affixe accidentel » (naqūfūtā 'erīštā)¹⁸.

17. Texte publié par A. Baumstark dans *Aristoteles bei den Syrern vom V bis VIII Jahrhundert*, p. d-*yb* (syriaque), p. 148-156 (trad. allemande et grecque). Noter que la première partie du commentaire de Proba n'a pas été retrouvée (voir p. 148).

18. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 144, 152-154.

LES CATÉGORIES

Vers la fin du III^e siècle, l'intérêt des philosophes pour le traité des *Catégories* était devenu traditionnel et cela indépendamment de l'école – platonicienne, péripatéticienne ou stoïcienne – à laquelle ils appartenaient. La lignée des commentateurs commença avec Andronicus de Rhodes au I^{er} siècle av. J.-C., qui fut l'éditeur du corpus des œuvres d'Aristote. Le traité des *Catégories* est pour ces auteurs l'indiscutable principe de l'Organon aristotélicien. Ils pensent que « les catégories expriment les genres les plus universels, les prédicats suprêmes qui ne sont que prédicats et ne sont pas les sujets de prédicats qui leur seraient supérieurs. Les catégories sont les mots qui signifient ces genres suprêmes : selon le double vocabulaire, à la fois aristotélicien et platonicien, des commentateurs néoplatoniciens, ces genres premiers sont prédiés de, ou participés par toutes les autres réalités, qui se rangent sous eux¹⁹ ».

C'est par la mention des homonymes, synonymes et patronymes qu'Aristote introduit son traité. C'est à partir de cette introduction et en suivant l'ordre des textes des *Catégories* et de *De interpretatione* que Paul va s'occuper, de manière très sommaire, des notions de logique. Mais lisons d'abord l'introduction de Simplicius au texte d'Aristote.

Simplicius (c. 500-594) explique de façon très convaincante pourquoi Aristote commence son traité sur les *Catégories* par la description des homonymes, des synonymes et des paronymes auxquels Simplicius ajoute les *polyonymes* (pluralité de noms) et les *hétéronymes* (diversité de noms). Il se demande ensuite pourquoi Aristote n'a utilisé dans son exposé que les trois premiers ; « Peut-être, dit-il, est-ce parce qu'à partir des homonymes et des synonymes la connaissance de leurs opposés est aisée. Si l'on connaît, en effet, les homonymes, c'est-à-dire les réalités qui ont en commun le nom mais différent quant à l'énoncé (*logos*), on connaîtra aussi les polyonymes, c'est-à-dire les réalités qui ont un énoncé commun mais des noms différents. Inversement, si l'on connaît les synonymes, c'est-à-dire les réalités qui ont en commun à la fois le nom et l'énoncé, on connaîtra aussi les hétéronymes, c'est-à-dire les réalités qui diffèrent de ce double point de vue. » Simplicius ajoute que l'on peut tenir compte aussi de l'avis de Syrianus pour qui les deux classes de noms laissées de côté par Aristote « concernent davantage l'appât du style que l'examen des réalités²⁰ ».

19. P. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius. – La Question du “skopos” du traité aristotélicien des Catégories », dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, I. Hadot (éd.), Paris-New York, de Gruyter, 1987, p. 61-90, en particulier p. 64-65.

20. P. 23, 5-19 : CAG, VIII, K. KALBFLEISCH (éd.), trad. de P. Hoffmann dans *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. III. *Préambule aux Catégories* (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la trad. de C. Luna, Leyde, E. J. Brill, 1990, p. 8. Commentaire du texte p. 58-60. Sur les discussions scolastiques que les termes homonymes et synonymes produisirent chez les philosophes arabes, voir I. MADKOUR, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 60-64.

Voici encore une réflexion de Simplicius sur la question des noms : Aristote a commencé par parler des homonymes, parce que l'être semble appartenir aux dix catégories de manière homonymique²¹. Il poursuit par un exposé sur les synonymes : « On a en effet besoin de connaître les synonymes, parce que, on va le voir, l'attribution de chacun des genres à ce qui est rangé sous lui se fait de manière synonymique, et que les choses synonymes entre elles se rangent sous la même catégorie²². » En effet, l'étude des significations multiples de l'être est un préalable à l'étude des catégories. Le mot *être* signifie des choses différentes et il les signifie différemment. « Il s'agit donc ici d'une pluralité de significations, et non pas seulement d'une pluralité de signifiés – remarque qui implique toute une théorie du langage, puisqu'elle tend à reconnaître, entre le signe et la chose signifiée, l'existence d'un domaine intermédiaire, celui de la signification, qui va introduire un facteur supplémentaire d'indétermination dans le rapport déjà ambigu du signe et de la chose signifiée. Ce sont les différentes formes de ce nouveau rapport entre signe et signification qu'Aristote distingue dès les premières lignes du traité des *Catégories* », quand il s'occupe des homonymes et de synonymes dont la description, d'ailleurs, s'écarte de l'usage moderne de ces termes²³.

L'extrême concision avec laquelle Paul a présenté la question des homonymes, des synonymes et des paronymes, sans justifier sa présence à l'intérieur du traité, invite à penser qu'il n'a pas saisi son importance dans l'ensemble de l'œuvre aristotélicienne :

[Nom.] Il y a six noms et ils sont ceux dont on a vraiment besoin (hnwn t̄b m̄tb'yn) : même nom (*homonymes*, équivoques) ; même nom et signification (*synonymes*) ; nom commun (univoques) ; pluralité de noms ; diversité de noms et participation de nom (nsybw̄t šm' ; ce sont les *paronymes*²⁴). « Même nom » quand deux ou plusieurs choses qui se différencient par leur signification sont appelées par le même nom, comme chien terrestre, chien de mer, le Grand Chien ou le chien en peinture ; tous ont le même nom mais sont différents dans la signification. « Même nom et même signification » quand deux ou plusieurs choses de la même espèce ont le même nom, comme (il arrive) avec le nom d'animal : l'homme, le cheval et d'autres (animaux) se ressemblent par le nom d'animal. « Pluralité de noms (avec la même signification) » quand une chose a un, deux ou plusieurs noms, comme le soleil en persan. Pluralité de noms quand plusieurs choses sont désignées par plusieurs noms : ciel, terre, bois, homme. « Participation du nom » (dénommatifs) quand d'un nom dérive un autre nom, comme forger, de forge, et d'autres. Les philosophes n'utilisent pas d'habitude les noms équivoques, univoques et hétéronymes.

21. Cf. DEXIPPE, CAG, IV-2, A. BUSSE (éd.), 1887, p. 13, 6 et 27 ; 17, 21-29.

22. P. 33. 24-25 ; trad. P. Hoffmann, p. 26.

23. Voir P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 173. Voir aussi le commentaire de C. Luna, p. 39 (note 20).

24. Jacques d'Édesse (vers 633-708) transcrit le mot grec : p'r'wnwm'. Voir K. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, p. 253 (ms. syr. n° 354 et ms. syr. 248 de la Bibliothèque nationale de France, p. 27).

Paul se limite à mentionner le terme « nom » en se référant à sa « signification » sans le rattacher à la substance ; en outre, il passe rapidement sur la notion de paronymie sans mentionner que la « flexion » en est la raison d'être. Deux siècles après Paul, Georges des Arabes traduit presque littéralement le texte des *Catégories*. Sa pensée révèle un talent philosophique plus aigu. Renan a raison de dire de lui que parmi les commentateurs syriaques, aucun ne peut lui être comparé « au point de vue de l'importance de l'oeuvre et de la méthode exacte de l'exposition²⁵ ». Pour ma traduction française des deux premiers paragraphes du traité syriaque de Georges, j'utilise l'édition préparée par Gottheil d'après le manuscrit Add.14659 du British Museum :

1. Sont appelés noms semblables ceux dont seulement le nom leur est commun, la notion de substance (mlt' d'wsy') qui correspond au nom est pourtant différente, par exemple, animal est l'homme réel et celui dans un portrait, mais le nom seulement leur est commun ; la notion de substance qui correspond au nom est différente. Si quelqu'un discute quelle est l'essence ('ytyh) de chacun d'eux, l'être animal est la notion qui se trouve être propre à l'un et à l'autre.

2. Sont appelés noms « entremêlés » (m'rzly ex 'zl) ceux dont le nom et la définition sont les mêmes, par exemple, animal est l'homme et le taureau : ils sont nommés par le nom commun d'animal, la notion de substance étant la même ; si l'on discute la notion de l'un et de l'autre, quelle en est l'essence, on trouve que la leur c'est l'être animal. Sont appelés noms « défectifs » (bšîrî šmê) tous ceux qui à cause de quelque chose changent par la flexion (b-mapūltā) dans la signification du nom qui est le leur, par exemple, de grammairien, grammairien et de courage, homme courageux²⁶.

On notera que le terme « flexion » (mapūltā, de la racine npl, « tomber », ce qui décrit bien l'inflexion, la *chute* que comporte le cas), employé par Georges ici et dans sa traduction du *De interpretatione* (16 b, 15, « le cas du verbe »)²⁷, ne semble pas s'être complètement imposé chez les auteurs syriaques puisque Jacques d'Édesse, son contemporain, utilise le grec *ptōsis* en ajoutant, « c'est-à-dire mapūltā²⁸ ».

Retournons à Paul :

Étant donné que le nom qui a été imposé à la chose lui convient parfaitement, il nous faut tout d'abord savoir que tout ce qui est, est ou substance (ūsīyā) ou accident (gdš'). La substance, en tant que telle, est commune ou singulière ; commune, par exemple, homme ; singulière, par exemple, cet homme. L'accident aussi, de la même manière, est commun ou singulier ; commun, par exemple, blancheur ; singulier, par exemple, cette blancheur. La substance, en tant que telle (mnh), est appelée première, deuxième ou troisième. La première, la plus importante, la vraie, dont on dit au sens propre qu'elle « est », est celle qui est dans les existences individuelles (b-qnwm') et dans les personnes (b-pršwp'),

25. E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852, p. 33.

26. R. J. H. GOTTHEIL, « A Syriac Fragment », dans *Hebraica*, IX (1892-1893), p. 168.

27. P. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles, op. cit.*, p. 24 : l. 29.

28. Voir K. GEORR, *Les Catégories [...], op. cit.*, p. 253.

comme cet homme (hd' brnš'). Après elle, (il y a celle qui est) l'espèce des espèces (ādš ādšīn), comme l'homme commun ; et encore, troisièmement, celle qui est dans le genre, comme animal. La substance est identifiée par ses propriétés qui sont celles-ci : elle n'est nulle part mais tout est en elle ; elle donne son nom et sa définition à toutes les choses qu'on lui attribue ; elle n'a rien qui lui soit contraire ; en elle, il n'y a ni plus ni moins ; elle fait connaître telle chose séparément et, étant une et la même (why dkd hd' hy why kd hy 'tyh), elle reçoit ceux qui sont contraires.

Aristote traite de la substance (*ousia*) dans les *Catégories* (2.11 et suivantes). Sa définition de substance première est bien connue : « C'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. Mais on appelle substances secondes les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces : par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du nom de secondes ces dernières substances, à savoir l'homme et l'animal. » La position antiplatonicienne d'Aristote en ce qui concerne la substance est dans l'affirmation qu'une substance moins universelle (cet homme) est ontologiquement antérieure à une substance plus universelle. Dans 2 b 6, on lit : « Faute par ces substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister », et dans *Métaphysique Z*, 3 (1028 b 33), l'*ousia* de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet (*hupo-keimenon*).

Dans la traduction du texte aristotélicien, Paul a utilisé à la fois le terme grec ūsiyā (*ousia*) et le syriaque qnūmā. Ce terme-là, d'une racine qui signifie « posséder », « avoir », peut indiquer, comme *ousia*, « ce que l'on possède », le « substrat », le sujet. En disant, ici, que la substance (ūsiyā) première est dans le qnūmā et dans la paršūpā (« personne »), « comme cet homme », Paul montre, à mon avis, qu'il ne suit pas la définition que donne Aristote de la substance première. Il aurait dû se servir de qnūmā plutôt que d'ūsiyā pour expliquer ce qu'est la substance première, comme le fait Sergius de Resh'aina. Le long commentaire de Sergius aux *Catégories* est conservé dans un manuscrit du British Museum que G. Furlani a publié en 1922. J'y lis que Sergius utilise pour substance première l'expression ḥīdāyūtā d-qnūmā que l'on peut traduire par « la singularité de la personne », ce qui me paraît correspondre à la notion aristotélicienne²⁹. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le terme qnūmtānūtā que Ahoudemmh utilise dans son traité sur « la composition de l'homme ». Le terme est à traduire sans doute par « la personnalité de l'homme » que ce philosophe du VI^e siècle décrit comme « une et unique (yḥdyt' wlḥwdyt') en actes, œuvres et paroles³⁰ ».

29. Voir G. FURLANI, « Sul trattato di Sergio de Rêsh'aynâ circa le categorie » dans *RSFR*, 3 (1922), p. 135-172 (sur la substance première, p. 159-160). Voir aussi H. HUGONNARD-ROCHE, « Sur les versions syriaques des *Catégories* d'Aristote », *JA*, 275 (1987), p. 205-222, et mon commentaire dans *Bardesane d'Édesse*, *op. cit.*, p. 138.

30. Éd. et trad. de F. NAU dans *PO*, III, Paris, 1909, p. 101.

Jacques d'Édesse (vers 633-708) et Georges des Arabes (mort en 724) utilisent le terme *ūsiyā* et en donnent une définition qui correspond mot pour mot à celle d'Aristote : la substance première « n'est (appliquée) à aucun sujet et n'existe pas dans un sujet, par exemple cet homme ou tel cheval ». Jacques donne des substances secondes une traduction proche de la formulation d'Aristote : « [...] elles sont les espèces dans lesquelles les nommées substances premières existent³¹. » Dans son « *Egchiridion* de choses, diverses et nécessaires (à savoir) », Jacques mentionne deux termes syriaques qui désignent la substance : *'îtwātā* et *'îtyā*. Il dit du premier que « les Syriens de nos jours » l'ont abandonné au profit du grec *ousia*, et du second qu'on l'utilise pour nommer Dieu et tout « ce qui existe en soi ». Yahvé en donne une définition dans le livre de l'Exode (3,14) : « Je suis celui qui est », qui lui sert de point de départ pour expliquer que l'être de Dieu n'est pas celui des autres existences. Dieu dit qu'Il « est » de façon propre et principale et des créatures qu'elles sont « par emprunt » (*ašlāît*). Toutefois, la substance, selon Jacques, ne peut pas être définie ; on sait bien que la définition comporte un genre et une espèce et que la substance est le genre suprême. Jacques a traduit librement le chapitre V des *Catégories*, mais, chose curieuse, il fait précéder ce texte d'une description minutieuse de la notion de « nature » (*kyānā*).

Jacques distingue d'abord deux emplois du terme « nature ». Au sens propre, il est employé pour décrire les choses corporelles et animées, comme « les animaux, les oiseaux, les reptiles, les animaux aquatiques, les arbres, les semences et les racines », qui sont toutes des choses qui produisent et se reproduisent. Il est employé de manière impropre, « par emprunt », quand on s'en sert pour parler d'êtres qui ne sont pas corporels, comme Dieu, les anges, les âmes ou les esprits, ou bien d'êtres inanimés, comme « le bois sec, les pierres, les ossements, les peaux et d'autres choses semblables ainsi que les quatre grands corps qui ne grandissent pas, ne diminuent pas et ne s'anéantissent pas, je veux dire la terre, le feu, l'air et l'eau, que les Grecs appellent les éléments ». Jacques donne douze définitions de la notion de nature. Il dit « avoir trouvé les dix premières, dites ou écrites, chez les auteurs anciens » et les deux dernières, « c'est lui qui les a ajoutées ». Les dix définitions de la nature qu'il a rassemblées dans l'*Egchiridion* recourent clairement celles contenues dans la *Métaphysique* (V, 4), ouvrage que Jacques connaissait sans doute. Comme on s'y attendait, il traduit *phusis* par *kyānā*, « nature », en le rattachant au participe *aphel mekān*. Il affirme que *kyānā* est le terme « apte » pour dire que « ce qui est », qu'il est le support et l'origine du mouvement. Les dix définitions sont résumées dans le texte d'Aristote : « De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement. » (1015 a, 13-15) Jacques ajoute deux autres

31. Pour Jacques, voir K. GEORR, *Les Catégories d'Aristote [...]*, op. cit., p. 256. Pour Georges, voir R. J. H. GOTTHEIL « A Syriac Fragment, art. cité, p. 171. Le titre qu'il porte, « évêque des Arabes », remonte peut-être à Mar Ahoudemmeh, monophysite, consacré évêque de Beit 'Arbaïê et nommé métropolitain d'Orient par Jacques Baradée en 559. Il évangélisa les Arabes nomades de Mésopotamie entre Takrit, le Sindjar, Balad et Nisibe. Voir F. NAU, PO, III-1, Paris, 1900, p. 7-12.

définitions, car, écrit-il, il ne voulait pas oublier la nature des corps inanimés, comme le bois sec ou la pierre qui « ne possèdent pas une puissance capable de reproduire leur nature ». Il précise aussi que « nature » désigne aussi la « consistance » (qūyāmā), dans le sens physique, vu le contexte.

Bar Koni, dans le *Livres des scolies*, veut définir le terme ūsiyā, « substance », et se demande « quelle est la différence entre substance première et seconde et laquelle d'entre elles l'emporte ». Voici sa réponse : « Substance première est, par exemple, l'existence individuelle (qnūmā), l'une des existences individuelles qui existent dans les hommes ; la seconde est, par exemple, l'animal qui existe en elle. Elle s'appelle première car elle est d'approche immédiate à la vue et au tact ; en effet, l'existence individuelle de Pierre et Paul est proche de la sensibilité venant de l'animal qui est en lui. La première l'emporte sur la seconde, parce que s'il n'y a pas de première, la seconde ne peut subsister³². » Bar Koni, deux pages plus loin (*Mimra* VI, 11), explique ce qu'il entend par *ousia* : « ūsiyā est un mot grec ; c'est ce que nous appelons kyānā ; c'est l'être commun à toutes les natures. » En voulant utiliser le mot grec *ousia*, il produit une sorte de tautologie : kyānā est commune à toutes les kyāne. Cette confusion de termes rappelle celle que fit Paul entre ūsiyā et qnūmā. Bar Koni donne d'ūsīyā une définition plus précise : c'est l'être qui se tient pour soi, sans diminution ni accroissement, qui tout entier subsiste en soi et n'a pas besoin de subsister dans un autre. En voici les propriétés : « Lui (l'être commun à toute nature) sont jointes six propriétés : la première, de ne pas être dans quelque chose, mais tout entier en lui-même ; la seconde, de donner de son nom et de sa définition à tout ce qui est dit de lui ; la troisième, de signifier quelque chose en propre ; la quatrième, de n'avoir en lui rien d'opposé ; la cinquième, de n'avoir ni accroissement ni diminution ; la sixième, que tout en étant unique et le même, il est susceptible de choses opposées. » Il affirme la réalité absolue de la substance première. On a souligné récemment « la position éminente mais surprenante, voire paradoxale, que les individus, et plus généralement les étants singuliers, occupent dans l'ontologie d'Aristote. Ils sont en effet au fondement de toute réalité, de sorte qu'on pourrait penser que le monde n'est fait que d'individus³³. » Je ne développerai pas davantage la question. Ni Bar Koni ni Paul ne le fait. Si les propriétés de l'*ousia* y sont mentionnées dans un ordre différent, la ressemblance entre les deux textes est cependant frappante. Les deux auteurs ont sans doute la même source. Bar Koni commente chacune des propriétés de l'*ousia* dans un commentaire scientifique qui se différencie peu du syncrétisme pratiqué par Paul. Tous les deux font bien valoir à propos de la substance première que « recevoir les contraires » est différent d'« avoir un contraire ». Ils arrivent ainsi facilement à la fin de 4b : « C'est donc le caractère propre de la substance que d'être, tout en demeurant identique et une numériquement, un receptacle de contraires par un changement dont elle est le sujet. » (trad. J. Tricot) « Comme ce qui reçoit ainsi les contraires sans

32. *Mimra* (VI, 7). A. SCHER (éd.), CSCO, Script. syri, 66 (texte syriaque) ; CSCO, 432, Script. syri, 188 (trad. fr. de R. Hespel et R. Draguet). J'ai apporté quelques changements à la traduction.

33. M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote. Le Philosophe et les Savoirs*, p. 365.

perdre son unité c'est la puissance et la matière, la substance individuelle doit donc sa première et plus essentielle propriété à la matière. Par conséquent, voilà la réalité du sensible définie par la matière » (trad. O. Hamelin). Sergius de Resh'aina avait raison d'affirmer que la substance individuelle (îhîdâyûtā d-qnūmā) est la première à cause de nos sens, même si elle n'est pas la première par nature.

Après avoir fait le résumé de la question de l'*ousia*, Paul passe à la description sommaire des neuf catégories suivant l'accident (les *Catégories* 4 b. 20-15 b. 32) :

L'accident se divise en neuf genres : quantité (kmāyūtā) ; qualité (znā) ; par rapport à quelque chose (lwāt medem) ; où (aykâ) ; quand (emat{i}) ; position (sīm) ; tenu (ahîd) ; actif ('ābed) et passif (hā'eš).

Quantité comme le nombre ; [*qualité*] comme le blanc ou le noir ; *par rapport à quelque chose* comme maître et serviteur ; *où* comme pays araméen ; *quand* comme hier, aujourd'hui, demain ; *position* comme assis, debout ; *tenu* comme celui qui possède une femme ou des objets ; *actif* comme couper ; *passif* comme être coupé.

C'est propre de la quantité que ses parties soient ou bien séparées les unes des autres : le nombre, le discours ; ou bien unies sans fissure : la longueur, la largeur, la profondeur, l'espace, le temps. La qualité, aussi, est divisée, en quatre parties : possibilité et impossibilité naturelles, perfection et carence, forme et couleurs. Possibilité et impossibilité, comme (le fait) qu'un homme peut apprendre à lire et le cheval ne peut pas ; perfection et carence, comme (le fait) qu'un homme apprend à lire parfaitement³⁴ ou qu'une chose est très douce ou très amère, ou qu'il y en a trop peu. Et ainsi dans toutes les choses. Forme, comme rond, triangulaire, quadrangulaire ; couleurs différentes, (comme) blanc, noir, rouge, vert ; par rapport à quelque chose comme la droite et la gauche, en haut et en bas, père et fils. Et ainsi dans toutes les choses. Les autres genres restants sont connus d'après la démonstration ci-dessus.

Pour Bar Koni, les catégories sont aussi des accidents. Dans *Mimra* VI, 17 du *Livre des scolies*, Bar Koni mentionne les neuf catégories en raisonnant sur chacune d'elles, et à la question : « Qu'est la catégorie et en combien de genres se divise-t-elle ? », il répond : « Catégorie : on entend (par là) des vocables simples prédiqués de quelque chose ; chacun d'eux est appliqué d'une façon générique à l'espèce au-dessous de lui. Il y a neuf vocables ; ils sont des accidents », et il les énumère par la suite dans l'ordre où elles apparaissent dans le texte d'Aristote. Il explique la quantité ainsi : « C'est un terme qui concourt aux mesures et aux nombres ; au poids et à la balance. Il indique la limite de toutes les mesures : deux coudées ou trois, et toute limite de grandeur ; il se tient dans la longueur et la largeur. Le nombre se mesure par unités ; séparées, elles se limitent les unes les autres³⁵, comme un, deux, trois ou un et un, lesquels sont dits nombres égaux et inégaux. Le poids et la balance, selon l'incli-

34. Il faut noter que le sujet de « peut apprendre à lire » est barnāšā, c'est-à-dire n'importe qui, mais le sujet d'« apprend à lire parfaitement » est gavrā donc seulement l'homme ; la misogynie de l'expression me paraît évidente.

35. La traduction de R. Hespel et R. Draguet que je suis de près me paraît, ici, incorrecte ; je donne ma propre traduction. Le nombre, explique Aristote, est une quantité discrète : « En ce qui concerne les parties du nombre, il n'y a aucune limite commune où les dites parties soient en contact » (4 b. 25).

nation ou la montée. [La quantité] se divise en sept : ligne, surface, corps, lieu, temps, nombre, discours³⁶. » On notera que la catégorie accident « possession » (*échein* chez Aristote) est traduite par *it leh*, (il a), et non pas par *ahīd*, (il tient), comme le fait Paul. Un terme que je traduis par « tenu » d'après une racine sémitique qui signifie « prendre, retenir, assiéger » a pour Paul certainement une connotation de possession, absente de l'anodin « avoir » employé par Bar Koni. Dans le résumé d'Athanase de Balad (seconde moitié du VII^e siècle), on trouve *qanāyūtā*, dont la racine signifie « posséder », comme le « tenu » de Paul. Jacques d'Édesse et son maître Georges des Arabes, permettent la traduction « il a ».

La version des dix catégories est assez homogène chez les auteurs syriaques, comme H. Hugonnard-Roche l'a bien mis en évidence en comparant les termes employés par Sergius de Resh'aina, un auteur anonyme proche de Sergius, Athanase de Balad³⁷, Jacques d'Édesse, Georges et Paul³⁸. Il est pourtant étonnant que les logiciens syriaques, à l'exception de Sergius, n'aient fait aucune référence dans leurs traductions aux trois manières d'interpréter les *Catégories* qui se sont développées amplement chez les commentateurs grecs d'Aristote. Ces derniers s'accordent à dire que les dix catégories sont suprêmement génériques, mais ils diffèrent dans leur façon de les comprendre. Bien entendu, tous croient pouvoir justifier leur exégèse par les textes eux-mêmes. Ainsi, pour certains, le traité des *Catégories* porte sur les mots ou sur des propositions (interprétation logique). Pour d'autres, les catégories sont des réalités (interprétation ontologique). D'autres enfin affirment que les catégories sont des genres qui existent dans notre pensée (explication psychologique).

Sergius de Resha'aina se fait l'écho de cette diversité de lectures du texte aristotélicien. Il est conscient de l'importance que les commentateurs de l'école d'Alexandrie attribuaient aux *Catégories*. D'après lui, « trois (choses) simples » sont nécessaires pour obtenir la connaissance : les choses du monde extérieur, « les pensées simples » que nous avons de ces choses, et les noms que nous donnons à ces choses. Les choses du monde extérieur « sont naturellement les mêmes partout », les mots et « la dénomination » (*kunnāyā*) en revanche sont différents selon les divers groupes humains. Or, selon lui, les interprètes du texte d'Aristote ont cru pouvoir souligner l'importance de l'un ou de l'autre des trois composants de la connaissance, qu'ils ont expliqués en se référant aux textes mêmes du philosophe. Ainsi, quelques commentateurs des *Catégories* pensent que le traité porte sur des choses « naturelles », alors que d'autres croient qu'Aristote y a étudié les « pensées ». Pour d'autres encore, le sujet du traité sont les « mots qui signifient les choses ». Sergius explique que ceux qui

36. Le « discours », *melletā*, que R. Hespel et R. Draguet traduisent par « compte ».

37. L'introduction d'Athanase de Balad à la logique d'Aristote a été éditée et partiellement traduite par G. Furlani dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. Sc. morali, stor. e filol. V, vol. XXV, 1916, p. 717-778. Voir « Sull'introduzione di Atanasio di Bālādh alla logica e sillogistica aristotelica », dans *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 1921-1922, t. LXXXI-2, p. 635-644 (trad. complète en italien, 1925-1926, t. LXXXV-2, p. 319-344).

38. Voir H. HUGONNARD-ROCHE, « Sur les versions syriaques des *Catégories* d'Aristote », *JA*, 275 (1987), p. 205-222, en particulier p. 210.

pensent qu'Aristote n'a pas fait autre chose qu'écrire sur les choses se sont mépris sur le paragraphe initial du texte où il est écrit que les choses sont les unes « généralement » et les autres « singulièrement » ; qu'il y a celles qui possèdent leur « propre nature » et celles qui n'en ont une qu'en étant dans quelque chose qui la possède. D'autres aristotéliens, s'appuyant sur le passage 1 a 16-19, ont conclu, d'après Sergius, que si ce qui se dit d'un sujet peut lui être prédiqué ou peut ne pas l'être, ce prédicat n'est rien d'autre qu'un mot et que c'est bien cela qu'Aristote a voulu dire. Pour un troisième groupe d'interprètes, le but des catégories est de mettre en relief les pensées que nous avons sur les choses.

Sergius vient de décrire brièvement les trois optiques qui caractérisent traditionnellement les trois courants bien connus de la philosophie néoplatonicienne. P. Hoffmann, en suivant Simplicius, remarque que « la doctrine des *Catégories*, première pierre de l'*Organon*, se distingue à la fois de la grammaire (qui étudie les noms), de l'ontologie (qui étudie les réalités) et de la théorie de l'âme (dont relève l'étude des notions, *noêmata*). Chacune de ces interprétations exprime un aspect de la vérité, mais son caractère unilatéral la rend également fautive. Et seule la synthèse des trois interprétations en une théorie de la signification (des significations fondamentales) exprime le « *skopos* » d'Aristote, c'est-à-dire la véritable nature des catégories. Celles-ci sont, « dans le langage qui procède de l'âme humaine », les mots simples qui signifient les réalités simples (ou genres suprêmes) par la médiation des notions simples qui sont dans l'âme³⁹ ».

Pour Ammonios, l'instrument de toute réflexion est la démonstration (*apodeixis*), c'est-à-dire le syllogisme scientifique. Le syllogisme est une collection de discours, le discours étant lui-même un composé de propositions, formant elles-mêmes un ensemble de noms et de verbes. On peut donc affirmer que les *Catégories* enseignent les noms et les verbes, que le *De interpretatione* traite des propositions et que les *Premiers analytiques* expliquent les lois du syllogisme⁴⁰. Avec la réflexion sur l'origine des noms et des verbes, on aboutit aisément à la conclusion que les catégories sont nécessaires. En effet, à propos des noms et des verbes, Ammonios enseigne qu'avant d'avoir fait d'eux les éléments de la proposition, il a fallu passer par un stade où on a imposé des mots simples : « Lorsqu'ils ont formé une société, les hommes ont

39. P. HOFFMANN, « Catégories et langage [...] », art. cité, p. 66-67. À noter tout de même cette remarque de D. Ross : « Il est facile de se rendre compte que l'étude des formes de langage a été l'un des principes directeurs d'Aristote dans l'exposition de la doctrine ; p. ex. : les relatifs se distinguent des autres choses en ce que les noms qui les désignent gouvernent le génitif ou le datif » (*Cat.* 6 b 6-11 ; 8 a 17-28), *Aristote*, trad. J. Samuel, Paris-Londres-New York, Gordon & Breach, 1971, p. 30. À signaler la conclusion à laquelle arrive A. J.-L. Delamarre dans son étude de la « flexion » : les choses qualifiées sont dénommées par paronymie d'après les qualités ; « contre toute linguistique, c'est le *qualis* qui est une flexion de la *qualitas*. On le voit, le caractère propre du fondamental, la nécessité qui privilégie un terme face à ses flexions ne se laissent pas expliquer ni par la grammaire, ni par l'étymologie, mais bien par la philosophie », A. J. L. DELAMARE, « La notion de *Ptoxis* chez Aristote et les stoïciens », dans P. AUBENQUE (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, J. Vrin, 1980, p. 321-345, en particulier p. 326.

40. A. BUSSE, *Commentaria [...]*, op. cit., p. 5-6. Trad. Y. Pelletier dans *Les Attributions [...]*, op. cit., p. 74-75.

convenu entre eux que ceci, par exemple, se nommerait bois, cela pierre, et que le mot "Socrate" signifierait telle substance, le mot "marcher" telle action. C'est, bien sûr, de cette façon que tous les mots nomment ce qu'ils signifient. Puis, en une deuxième imposition, les hommes ont remarqué qu'à certains mots, on peut adjoindre des articles, mais pas de temps, et ils ont appelés ceux-là des noms, et ils ont remarqué qu'à d'autres mots, on peut adjoindre des temps mais pas d'articles, et ce sont les verbes. » La conclusion qui s'impose est qu'Aristote traite dans les *Catégories* de cette première imposition de mots simples, de mots qui d'ailleurs signifient « les choses simples par l'intermédiaire de concepts simples ». Or, comme le nombre de mots est « infini », Aristote les a tous ramenés « à quelques mots universels, lesquels sont non pas en une quantité indéterminée, mais circonscrits par le nombre dix⁴¹ ».

Cette explication d'Ammonios permet de penser que les catégories étaient pour lui des concepts et que le traité des *Catégories* relevait de la logique et non de la grammaire. Ammonios tire une conclusion immédiate de la réduction « de tous les mots » aux dix catégories ainsi interprétées : elle marque d'une part le début de la science rationnelle, et d'autre part la possibilité de distinguer le vrai du faux et le bien du mal⁴². Ces réflexions s'appuient sur Aristote qui explique clairement ce que sont les catégories : « Aucun de ces termes en lui-même et par lui-même n'affirme, ni ne nie rien ; c'est seulement par la liaison de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation. En effet, toute affirmation et toute négation est, semble-t-il bien, vraie ou fausse, tandis que pour des expressions sans aucune liaison il n'y a ni vrai ni faux⁴³. »

L'importance du passage 2 a. 5-10 n'a pas échappé à Georges des Arabes qui le traduit ainsi : « Chacun de ces termes existe en lui et pour lui, et (aucun) ne comporte l'affirmation ; ce qui s'exprime par la liaison de ces termes entre eux est une affirmation. Toute affirmation est ou vraie ou fausse. Si ces (termes), exprimés, ne comportent pas une liaison, alors ni unité, ni vérité ni fausseté n'existent, comme "homme", "blanc", "courez"⁴⁴. » Georges suit le texte sans développer sa pensée et il passe ensuite, comme Aristote d'ailleurs, à la description de la substance. Toutefois, on pourrait conclure en comparant son texte avec celui de Paul qui ignore tout le paragraphe 2 a 5-10, que les catégories sont pour Georges des termes susceptibles de signifier une manière d'être et non pas de simples mots.

Pour Barhebraeus, les catégories sont, suivant le système aristotélicien, des genres suprêmes. Dans les *Premiers analytiques* (43 a 29), elles sont assimilées à des choses, mais « d'elles rien d'antérieur n'est affirmé » ; en logique, on les étudie du point de vue de leur extension. Barhebraeus n'utilise pas le mot *q̄tygwry's* dans

41. A. Busse, *Commentaria [...], op. cit.*, (11. 11-12.1-4). Trad. Y. Pelletier dans *Les Attributions [...], op. cit.*, p. 79-80. Même explication chez Serge, qui mentionne Jamblique (voir trad. de G. Furlani, p. 147-148).

42. Voir A. Busse, *op. cit.*, 13.1-4. Trad. Y. Pelletier, *op. cit.*, p. 80 (note 183).

43. *Catégories* (2 a. 5-10) ; trad. J. Tricot. Comme on le sait, ce texte est important pour l'interprétation des catégories.

44. Je traduis le texte édité par R. J. H. Gottheil, « A Syriac Fragment », art. cité, dans *Hebraica*, IX, 1893, p. 170.

l'*Entretien de la sagesse*, mais on trouve celui-ci dans le *Livre des pupilles*, où il est décrit sommairement. En les considérant comme des genres « généralissimes » (gns gnsyn), l'auteur se sépare de Paul le Perse pour qui les catégories, à l'exception de la substance, sont des accidents. Cette différence semble être la conséquence de leur conception différente des catégories : en logique elles sont des genres suprêmes, mais en métaphysique, ce sont des accidents⁴⁵.

Même si saint Augustin ne se réfère sûrement pas aux *Catégories*, un passage du *De ordine* à propos de l'invention de la grammaire en tant que science, permet de se rendre compte combien il est facile d'avoir une approche grammaticale du traité d'Aristote. Ammonios pense qu'il est impossible de traiter l'infini, car l'infini est inconnaissable et que, pour fonder une science, « il faut partir d'un nombre qui offre à la pensée une pluralité déterminée ». Saint Augustin résume le problème ainsi : « Elle (*scil.* la Raison) n'aurait rien pu faire de tout cela, si la multitude de choses eût paru s'étendre à l'infini, sans une certaine limite fixe. L'utilité de compter fut donc reconnue en raison d'une nécessité urgente⁴⁶. » Le problème du vrai et du faux entre aussi dans les réflexions de saint Augustin, mais par une voie inattendue, bien qu'il soit toujours une conséquence de l'invention de la science grammaticale : « Désormais la grammaire aurait pu être parfaite, mais parce que par son nom même elle proclame qu'elle enseigne les lettres, d'où vient son nom latin de littérature, il en est résulté que tout ce qui, étant digne de mémoire, était confié à l'écriture, appartenait nécessairement à son domaine. C'est pourquoi une quant à son nom, mais infiniment multiple quant à son contenu, plus remplie de difficultés que de plaisir ou de vérité, l'histoire s'ajoute à cette discipline, moins pénible pour les historiens eux-mêmes que pour les grammairiens⁴⁷. »

L'histoire impliquait pour les anciens, explique I. Hadot, à propos du texte de saint Augustin, « non seulement les récits historiques, mais aussi les récits mythologiques. C'est pourquoi, si la grammaire doit prendre en charge le contenu de l'histoire, elle risque, évidemment, d'avoir pour objet des récits mythiques et des fictions, donc un objet faux. » Ce sera la dialectique qui fournira à l'individu les moyens de se connaître et de reconnaître, donc d'écarter l'erreur.

On ne saurait pas faire de la prédication catégoriale l'amorce d'une grammaire qui existe à partir de « ce qui est » et dont l'acception fondamentale est la substance première. Pour Aristote, la grammaire se réduit alors à la science des lettres, à une

45. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse [...]*, *op. cit.*, p. 158-159.

46. *De ordine* (II, 12, 35). Je m'appuie sur le commentaire d'I. Hadot dans *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 111.

47. *De ordine* (II, 12, 37), *ibid.*, p. 112. Il semblerait que saint Augustin ne pouvait pas voir dans les dix catégories d'Aristote le départ de la science grammaticale dont il essaie de décrire les premiers pas dans *De ordine* (II 36), si on pense au peu d'importance qu'il leur accorde dans *Les confessions* (IV, 16, 28-29). Les grammairiens de Port-Royal auraient pu tenir compte de cela, parmi d'autres critiques du texte aristotélicien, quand ils disent qu'il s'agit « d'une chose de soi très peu utile, et qui non seulement ne sert gueres à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer » : c'est une chose arbitraire, qui n'a de fondement que l'imagination, et elle « accoûtume les hommes à se payer de mots, et à imaginer qu'ils savent toutes choses », A. ARNAULD et P. NICOLE, *La logique [...]*, *op. cit.*, p. 51.

théorie des sons articulés, comme l'affirme F. Ildefonse commentant *Métaphysique* (G 1003 b20). À elle de conclure : « De fait, c'est le sens même de la prédication aristotélicienne, le sens même du *katêgorein*, en tant qu'il constitue le cœur de l'apophantique aristotélicienne et de son ancrage sensible, qui, constituant la norme de l'énoncé rigoureux, par la détermination logique de l'analyse, réitère le blocage philosophique de la constitution d'une grammaire. » Il faut partir de la substance qui est « à la fois, selon la liaison propre au *katêgorein*, substrat de ses déterminations physiques et sujet de ses prédicats. Il y a une différence entre "se dire" d'un sujet-substrat et "être" dans un sujet-substrat, et cela ne dépend pas d'une problématique logico-linguistique déterminée⁴⁸. »

Contrairement à Ammonios, Paul le Perse ne tire aucune conclusion sur le vrai et le faux, le bien et le mal, bien que la référence à la « rigueur » de la logique dont le sort « n'est pas d'aller d'un endroit à un autre (wl' hw' mn dwk l[']hryn m_th) » pourrait s'entendre comme l'acceptation qu'elle aidera toujours l'homme à distinguer le vrai du faux en le poussant à choisir le bien. Mais Paul s'accorde avec Ammonios et Sergius quand il affirme que la philosophie a deux branches et que l'instrument commun à l'une et à l'autre est la logique. Paul écrit, dans la préface de son traité, que le philosophe cherche à étudier l'essence des choses, car la science traite de « la ressemblance » (ce qui unifie comme l'essence) et non de « l'indéfini ». Cette réflexion semble recouper ce qu'Ammonios ou même saint Augustin ont affirmé. Il me paraît important de tenir compte de la digression de Bar Koni sur la philosophie d'Aristote dans *Mimra* XI où il a rassemblé en bref « toutes les hérésies d'avant le Christ et d'après le Christ ». Celle d'Aristote est pour lui la plus funeste de toutes : « De la matière, en effet, il (Aristote) dit qu'elle était sans force et sans apparence et qu'elle était seulement capable de recevoir toutes les apparences et formes que requiert le besoin de la condition de créature. Cette matière donc, il l'appelle la nature première des corps ; il dit en effet qu'elle recevait premièrement l'extension en longueur, largeur et profondeur de façon à grandir, et que, parce qu'elle ne possédait absolument pas d'extension, c'est quand elle a reçu ces trois dimensions qu'elle est censée recevoir apparences, modes et forces⁴⁹ et qu'elle fait les quatre premiers corps, qui sont les éléments. D'une tétrade il constitue follement une décade⁵⁰. » Cette conclusion étonnante de Bar Koni, mettant sur le même plan les quatre éléments et la décade des catégories, semble recouper la thèse de ceux qui, selon Ammonios, soutenaient que le traité des *Catégories* portait sur les choses sans penser que le propos d'Aristote avait été de « traiter des mots qui signifient les choses par l'intermédiaire des concepts⁵¹ ». La remarque d'Ammonios est importante : les catégories, comme le souligne Y. Pelletier, sont plutôt « des attributions éventuelles, des conceptions susceptibles d'être attribuées par la raison aux choses réelles pour exprimer leur nature comme elle lui est connue⁵² ».

48. F. ILDEFONSE, *La Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 86-87. L'auteur cite *in extenso* les *Catégories* (2, 1 a 20 sq.).

49. 'skm' wzny' whyl', tous au pl. (A. SCHER (éd.), texte p. 293).

50. R. Hespel et R. Draguet, trad., p. 219.

51. Trad. Y. Pelletier, dans *Les Attributions [...]*, op. cit., p. 78.

52. Trad. Y. Pelletier, *ibid.*, p. 16.

Chapitre V

LE *De interpretatione* d'après Proba et Paul le Perse

Paul n'explique pas à son lecteur pourquoi les parties importantes du discours sont le nom et le verbe ; il n'introduit pas le texte du *De interpretatione*. Après les *Catégories*, il présente, sans solution de continuité, les six éléments dont se servira le logicien, à savoir le nom, le verbe, l'énonciation, le discours, l'affirmation et la négation :

Comme je l'ai déjà dit, la logique existe à cause du discours (*mimrā*) et le discours à cause du nom et du verbe. Il faut définir d'abord ce qu'est le nom et ce qu'est le verbe et en même temps ce que sont l'affirmation (*qaṭaphasis*), la négation ('*apāphasis*), l'énonciation ('*apāphansis*) et le discours. Le nom est un son qui possède une signification par une décision atemporelle et dont aucune partie, prise séparément, ne comporte de signification, par exemple « homme ». Le verbe est un son qui possède une signification par convention mais simultanément il possède une signification (propre) qui signifie le temps, *mšwd'* *zbn' mdm* ; or, divisé, il n'en possède aucune, comme « (il) marche ». Le discours consiste en nom et en verbe. Le discours est un son qui possède une signification par convention et dont chacune des parties séparées signifient quelque chose, comme « l'homme marche ».

LE NOM

En ce qui concerne le nom, nous avons vu que Paul donne une définition fidèle mot pour mot à celle d'Aristote, mais il s'arrête là. Aristote, lui, ajoute une explication sur

les noms simples dont « la partie ne présente aucune signification », et sur les noms composés dont « la partie contribue à la signification du tout, bien que, prise séparément, elle n'ait aucune signification ». Il souligne qu'ils ont une signification conventionnelle : rien n'est par nature un nom ; il n'est nom que quand il devient un symbole : « Même lorsque des sons inarticulés, comme ceux des bêtes, signifient quelque chose, aucun d'entre eux ne constitue cependant un nom » ; ce sont des symboles pour nous parce qu'ils traduisent « ce qui se passe dans l'esprit », comme le dit J. Tricot dans sa note au sujet du passage 16 a. 28-29. La base d'une théorie des symboles ou de la signification se trouve clairement énoncée dans le *De interpretatione* (16 a. 3-13) où, dans la perspective d'Aristote, il est possible d'approfondir la science de l'être en tant qu'être par la problématique de la signification¹. Paul ne place pas le texte d'Aristote à l'ouverture du traité, où les anciens commentateurs d'Aristote l'avaient mis, mais à l'endroit où il traite des propositions affirmatives. En voici sa traduction :

Puisque tout discours se réfère aux choses ou à ce qui est comme elles, et les choses et ce qui est comme elles sont ou dites ou pensées ou écrites, il nous faut savoir que les choses et les pensées (ḥūššābe) sont identiques chez tous les hommes tandis que le discours et l'écriture ne sont pas les mêmes pour tous les hommes. Et la raison en est que les choses et les pensées se trouvent dans la nature et que la nature est la même pour tous.

Examinons maintenant la traduction syriaque du même texte par Georges des Arabes et un anonyme qui pourrait être Proba². Difficiles à traduire, les deux versions qui nous en sont parvenues sont pratiquement identiques, hormis certains détails orthographiques mineurs.

« Les choses nommées sont, à travers la parole, les signes des passions de l'âme comme les mots écrits le sont de la parole. Or, de même que les mots écrits ne sont pas les mêmes pour tous, les paroles ne le sont pas (non plus), bien qu'elles soient des signes immédiats et que les passions de l'âme soient identiques pour tous, comme le sont les choses dont elles sont l'image. Mais de cela, on a (déjà) parlé dans le traité *De l'âme* puisque il s'agit d'une discipline (prgmfly') différente. De même que, dans l'âme, il y a parfois une pensée (ḥūššābā) qui est indépendante du vraie ou du faux et parfois est nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole : c'est de l'assemblage ou de la séparation que naît la fausseté ou la vérité³. »

1. *Métaphysique* (G 2 ; 1003 a 34-b 1). Je m'appuie sur les remarques de L. Couloubaritsis dans « *Legomenon et Katégoroumenon* chez Aristote », *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Cahiers de philosophie ancienne n° 5, Bruxelles-Grenoble, Éd. Ousia, 1986, p. 219-238, en particulier p. 223. C. Chiesa commente ce texte dans le même volume : « Symbole et signe dans le *De interpretatione* », p. 203-218.

2. Voir S. BROCK, « The Syriac Commentary Tradition », dans *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Warburg Institute. Surveys and Texts, XXIII, University of London, 1993, p. 13.

3. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles*, Leipzig 1873, p. 22 (Georges), p. 23 (peut-être Proba). Voir J. TEIXIDOR, « L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse », dans *Symposium syriacum*, VIII, Or. Chr. Per., 286, Rome, 1998, p. 293-301.

Proba a senti, à juste titre, l'importance du texte d'Aristote⁴. Une comparaison entre la brièveté du texte de Paul et l'abondance des commentaires, par ailleurs fort pertinents, de Proba, s'avère instructive pour mieux comprendre jusqu'où les philosophes syriaques pouvaient parfois pousser leur analyse des textes aristotéliens. Proba remarque dans son commentaire qu'Aristote ne pouvait pas ne pas expliquer ce qu'est la parole avant de dire ce que signifient les paroles « nom » et « verbe ». « Je dirais, écrit-il, que ces quatre choses : l'action, la pensée, la parole et l'écriture, il [Aristote] nous les a expliquées avant de définir ce qu'il a promis... Les actions sont signifiées seulement, elles ne signifient pas. La pensée signifie et est signifiée : elle signifie l'action et est signifiée par la parole. La parole, également, signifie et est signifiée : signifie la pensée et est signifiée par l'écriture. L'écriture signifie seulement. » Une glose du manuscrit syriaque 158 de la Bibliothèque vaticane contenant le *De interpretatione* et publié par G. Furlani, apporte le même commentaire au texte d'Aristote⁵. Proba admet que c'est par l'agencement de ces quatre éléments que la vérité ou l'erreur se révèlent : la vérité ou l'erreur existent dans les pensées ou les paroles composées d'une proposition, d'un sujet et d'un verbe, mais pas dans les actions. « Quand les pensées sont congruentes aux actions (mḥlmyn lsw'rn') et les paroles signifient comme cela convient aux pensées et aux actions, alors la vérité s'établit en chacune d'elles, et de même dans les écrits. Quand ce n'est pas le cas, il y a erreur⁶. »

Les « quatre choses » que Proba énumère se trouvent clairement exposées au VIII^e siècle dans un commentaire de l'alchimiste arabe Jābir ibn Ḥayyān qui dérive du *De interpretatione*. La traduction du texte par P. Kraus donne : « Les philosophes se distinguent par la doctrine suivante : l'écriture indique ce qui est dans l'énonciation ; l'énonciation indique ce qui est dans la pensée ; la pensée indique l'essence des choses⁷. » P. Kraus ajoute que cette théorie se trouve maintes fois formulée par les logiciens arabes et que pour Jābir, le parallélisme de ces quatre formes de la réalité est « la preuve irréfutable du rapport qui lie la structure du mot à celle de la chose dénommée. »

Nous sommes ici au cœur du problème de la signification. Au IV^e siècle, Dexippe, « suivant les anciens », disait dans son *Commentaire des Catégories* qu'il faut considérer les objets de la pensée (*noēmata*) comme les seuls objets signifiés car ils se réfèrent aux choses et les signifient tandis que les choses (*pragmata*) sont signifiées d'une manière secondaire. La vérité ou l'erreur n'existent pas dans les choses mais dans les concepts et dans les paroles qui expriment l'une ou l'autre⁸. Olympiodore, le philosophe d'Alexandrie au VI^e siècle, soutient que les pensées se placent entre les paroles

4. Du commentaire de Georges à *De interpretatione*, je ne connais que G. FURLANI, « Aristoteles de interpr. 16 a, 6-7 nach einen syrisch erhalten Kommentar », *Zeitschrift für Semitistik* 1922, p. 34-37.

5. Voir G. FURLANI, *Orientalia*, 14 (1945), p. 91-117, 284-299.

6. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles*, op. cit., p. 68 et 69.

7. P. KRAUS, Jābir ibn Ḥayyān. *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 259.

8. DEXIPPE, *Commentaire des Catégories*, CAG, IV-II, 9, 20-29, A. Busse (éd.), Berlin, 1888. Voir J. DILLON, *Dexippus. On Aristotle Categories*, Londres, Duckworth, 1990, p. 28-29.

et les choses, car elles sont signifiées par les paroles en même temps qu'elles signifient les choses⁹. Proba, proche de ce dernier, reconnaît le rôle du langage, domaine intermédiaire entre le signe et la chose signifiée, mais à l'action, à la pensée et à la parole, il ajoute l'écriture, signe du langage. La glose du manuscrit de la Bibliothèque vaticane mentionne également l'écriture, signe que le commentateur a pu avoir le texte de Proba sous les yeux.

Le caractère conventionnel du nom et du verbe et de la relation sémantique qui unit le mot et la représentation de la chose, telle qu'elle est affirmée par Aristote, peut être appliquée aussi au discours. Paul l'accepte quand il énonce que « le discours possède une signification par convention ». P. Aubenque l'explique avec lucidité : « Il n'y a pas de raison qu'il [le caractère conventionnel] ne soit pas affirmé du discours (*logos*) lui-même, même si celui-ci, dans le cas où il est *vrai*, paraît échapper à son conditionnement linguistique, puisque "les discours vrais sont conformes aux choses elles-mêmes" (*De interpretatione* 19 a 33). Que la vérité soit adéquation, à travers le discours, de la représentation et de la chose n'empêche pas que les modalités de la médiation par le discours soient conventionnelles, instituant ainsi une sorte de filtre entre l'intention du locuteur et la réalité ou, pour tenter une autre métaphore, introduisant un bruit de fond dans la communication¹⁰. » Le passage du texte (16 b 26) auquel fait référence Paul a été considéré comme douteux par plusieurs auteurs dont J. Tricot qui le traduit ainsi : « Le discours (*logos*) est un son vocal (*phônê*) [possédant une signification conventionnelle], et dont chaque partie, prise séparément, présente une signification comme énonciation et non pas comme affirmation [ou négation]. » P. Aubenque considère que le texte est authentique : « Le fait que l'expression se retrouve textuellement quelques lignes plus haut dans la définition du nom (16 a 19) ne soulève aucune difficulté : le nom est une espèce de genre *discours*, et il est normal que la définition du genre se retrouve dans celle de l'espèce¹¹. »

Ces remarques sur le texte d'Aristote ne font que confirmer, peut-être à l'insu des modernes, ce que le philosophe syriaque avait déjà compris : la définition du nom est aussi conventionnelle que le nom et inséparable de lui, mais les éléments constitutifs de l'une et de l'autre diffèrent : « Puisque la définition est un son vocal (*qāllā*) ayant une signification conventionnelle dont les parties, séparées, signifient quelque chose, comme "l'homme est un animal rationnel mortel", [Aristote] a distingué le nom de la définition en ajoutant qu'aucune de ses parties, séparée, ne signifie quelque chose. Il ajoute également dans le corps du livre, quand il explique la définition avancée par lui-même, que le nom lui-même signifie nécessairement la définition de quelque chose (*d-hw šm' zdq d-mthmw't' mdm nšwd'*) et avec "est", ou "était", ou "sera" montre la vérité ou l'erreur. » Avec cette définition, nous sommes encore dans « ce qui signifie »,

9. C. EVANGELIOU compare les opinions d'Olympiodore et de Dexippe dans *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leyde, Brill, 1988, p. 31-32.

10. P. AUBENQUE, « Herméneutique et ontologie. Remarques sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote », dans G. HAHN et M. A. SINACEUR (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éditions Erès, 1991, 93-105 ; p. 99.

11. P. AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 108 n. 3.

autrement dit dans le nom, et en deçà du temps, puisque dans le nom, comme nous l'explique Proba, il n'y a pas une référence à l'action même dans des mots comme « hier », « avant-hier », l'« année dernière », l'« an », le « mois », observation qui justifie le texte d'Aristote¹².

LE VERBE

L'objet d'étude pour Paul dans la traduction du *De interpretatione* est la proposition, l'énoncé apophantique, et, comme je l'ai déjà dit, seule sa référence à la rigueur de la logique qui « ne va pas de lieu en lieu » peut se comprendre comme une conséquence du pouvoir que la logique a de distinguer le vrai du faux. Mais, avant d'en venir au texte de Paul sur le verbe, examinons les réflexions de Proba à propos du *De interpretatione*.

Proba pense que le traité aristotélicien constitue l'accomplissement de la logique¹³. Il profite de sa traduction pour ajouter un commentaire personnel sur le schéma que doit suivre toute préface. J'ai déjà fait référence ailleurs à l'habitude que les auteurs syriaques ont de faire précéder leur traduction d'un traité d'une préface bien structurée. E. Riad, qui a très bien étudié cette pratique littéraire¹⁴, remarque à juste titre que l'*Isagoge* de Porphyre, qui constitue l'introduction obligée à l'œuvre d'Aristote, est sans doute à l'origine de cette forme de préface, vrai genre littéraire qui n'est d'ailleurs pas de l'usage exclusif des ouvrages philosophiques. Cette pratique relève certainement du programme d'études de l'école d'Alexandrie. L'absence de la préface traditionnelle dans le traité de Paul est d'autant plus remarquable que l'auteur semble s'intégrer dans le courant de la pensée alexandrine. Proba, en revanche, structure, comme il est de rigueur, sa préface en sept points dont le développement donne lieu à une introduction qui, d'après lui, doit permettre de bien comprendre l'ouvrage¹⁵. Ces points sont : le dessein du livre, son utilité, son degré d'authenticité, son ordon-

12. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, *op. cit.*, p. 71, p. 22-30 et 72, p. 15-24.

13. Le commentaire au *De interpretatione* a été également publié par G. E. HOFFMANN, *op. cit.* Ma citation est à la p. 63 lignes 15-16.

14. Voir E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, *Studia semitica Upsaliensia* 11, Uppsala, 1988. J. TEIXIDOR, « La dédicace de Paul le Perse à Chosroès », dans *Entrer en matière. Les Prologues*, J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 199-208.

15. Le nombre de points à expliquer varie selon les auteurs et les œuvres. Voir G. E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 113, n. 3. Simplicius énumère les sept questions préalables à la lecture d'une œuvre philosophique dans son commentaire aux Catégories. Voir P. HOFFMANN, « Catégories et langage selon Simplicius – La question du "skopos" du traité aristotélicien des "Catégories" », dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du Colloque international de Paris (28 sept. - 1^{er} oct. 1985), I. HADOT (éd.), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, p. 61-90, en particulier p. 65. Cf. K. PRAECHTER, « Review [...] », art. cité, p. 42-43 (p. 23 n. 11).

nancement, la raison de son titre, sa division en chapitres et ses références auxquelles il fait appel. Ammonios, le maître alexandrin, souligne de son côté :

Il y a lieu de se demander combien de considérations doivent précéder l'explication de tout traité d'Aristote et quelles elles sont. À notre avis, elles sont six. Il y a d'abord le propos du traité. Ainsi que l'archer, par exemple, a une cible (*skopos*) vers laquelle il tire et qu'il veut atteindre, de même aussi celui qui écrit quelque chose vise quelque fin et s'applique à l'atteindre ; il faut donc que le lecteur s'informe de ce que cela peut bien être. Deuxièmement, en plus de cette considération, [il faut chercher] quelle utilité nous tirerons du traité, à moins qu'elle n'apparaisse déjà manifestement de par le propos, car c'est ce qui arrive dans bien des cas. Troisièmement, quel est le rang du traité. Quatrièmement, quelle est l'explication du titre, à moins que celui-ci encore ne soit tout à fait évident, comme pour le traité *Du ciel*, ou celui *De la génération et de la corruption*. Cinquièmement, si le traité est authentiquement du Philosophe ou s'il est apocryphe. En effet, plusieurs de ceux qui en ont composé les ont mis sous le nom d'Aristote. Il faut les rejeter en se basant à la fois sur leur forme et leur matière ; la forme, c'est la diversité des pensées et la vérité qui brille grâce aux arguments, tandis que la matière, c'est l'expression et le style de l'enseignement. Sixièmement, il faut chercher quelle est la division des chapitres¹⁶.

Examinons maintenant le commentaire de Proba à *De interpretatione* (16 b 5). Il se révèle une fois de plus soucieux de bien comprendre ce qu'il traduit :

A[ristote] dit ainsi : Il y a le verbe ; il signifie simultanément le temps mais les parties ne signifient rien séparément ; il est toujours le signe des choses que l'on dit des autres. P[roba] : après avoir défini, comme il fallait, ce qu'était le nom, (Aristote) vient à définir ce qu'est le verbe. Toutefois, puisque le verbe est un son avec signification tout comme le nom, on peut dire : pourquoi ne l'a-t-il pas défini avec toutes les choses qui correspondent au nom ? Nous disons : parce qu'il aime la brièveté. Et on peut dire : s'il a fait cela en tant qu'amant de la brièveté, pourquoi dit-il que « la partie, séparément, ne signifie rien », tout comme il l'avait [déjà] dit à propos du nom ? Pourquoi, donc, omet-il quelques choses et en dit-il d'autres ? À cela nous répondons : il le présente [ainsi] parce qu'on pense (erronément) que le verbe signifie la vérité ou l'erreur, comme le discours, et c'est pour réfuter cette opinion [qu']il l'a dit. Le verbe permet la conclusion qu'il y a un discours, par exemple, dans « marche » ou dans « compte » ; et il permet cette opinion parce que s'y cache (un sujet, c'est-à-dire) : « celui-ci » ou « celui-là » ou « quelqu'un ». Ce en quoi et avec quoi existe « celui-ci » ou « celui-là » ou « quelqu'un » est « marche » ou « court » : un discours qui signifie la vérité ou l'erreur. Par conséquent, il (Aristote) fait bien de dire qu'« aucune des parties (du verbe) ne signifie séparément » afin de distinguer du discours. Par conséquent, si quelqu'un emploie ce « marche » ou ce « court » ou quelque chose de semblable sans « celui-ci » ou « celui-là » ou « quelqu'un » [comme sujets], il ne signifiera jamais la vérité ou la fausseté¹⁷.

16. Traduction d'Y. Pelletier, *op. cit.*, p. 76-77.

17. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis [...]*, *op. cit.*, p. 74, 23-33 et p. 75, 1-10.

Proba, on le voit, n'est pas concerné par le verbe en tant qu'expression de l'action du sujet. Il ne s'attarde pas non plus sur la notion de temps dans le verbe. Il souligne seulement son caractère d'attribut. Le verbe détermine ; il n'affirme ni la vérité ni la fausseté. « Même le verbe type (tafnikā) "être" ne signifie pas non plus, par lui-même, une telle chose, c'est-à-dire la vérité ou l'erreur. Ce "être" n'est ni vrai ni faux et si les verbes types ne signifient pas la vérité ou l'erreur, il est évident que les autres non plus. Les verbes types s'appellent "être" et "ne pas être" parce que tout verbe, par son participe, les rejoint. » Proba multiplie les exemples : les phrases « Socrate marche », « s'assoit », etc., deviennent « Socrate est marchant », « est assis », etc. Proba ajoute que « être » est plus important que les autres verbes « parce que tous le rejoignent dans une chose commune et si ce "être" qui est plus important que tous les autres verbes ne signifie pas la vérité ou l'erreur, il est évident que les autres verbes qui sont inférieurs, non plus. » Il observe que « le verbe est toujours le signe des choses que l'on dit des autres ». Mais le verbe « être » n'a pas une signification se rapportant à l'objet. « Si tu dis "est" simplement, il ne sera pas le signe (šūdā'ā) d'une chose (sū'rānā). » Il faut donc accepter, conclut Proba, que le verbe être est commun¹⁸. On est face à une fonction verbale essentielle. Pour certains grammairiens, le parfait sémitique (*qatal*, « il a tué ») aurait son origine dans un nom d'agent (« tueur »). De ce processus relèverait aussi une forme participiale syriaque comme *mawdînā*, (« je témoigne », qui à la rigueur équivaut à « je suis témoin »). On pourrait penser que la réduction de la phrase verbale à une expression composée d'un substantif et de la copule (« je [suis] un tueur »), « se révèle destructive du dynamisme de l'action¹⁹ ». En fait, la copule « est », au lieu de dégrader le verbe, fait ressortir toute la force de l'attribut. Le verbe l'emporte sur le sujet. M. Foucault a bien écrit que « l'espèce entière du verbe se ramène au seul qui signifie : être²⁰ ». J'ajouterais que la signification est pure et universelle, « commune », comme dit Proba. P. Aubenque remarque qu'en transformant toute proposition verbale en proposition attributive, Aristote fait apparaître « le verbe être comme copule explicite » et, ainsi, « le prédicat qui, dans la phrase verbale, est l'action ou l'événement exprimé par le verbe, se trouve dégradé en attribut, c'est-à-dire en accident du sujet, seul "essentiel" parce que substantiel. Avec Aristote, on assiste, à travers la déverbalisation de la phrase au profit du seul verbe être, à une substantivation de notre expérience du monde²¹. »

Le temps est une signification corrélatrice du verbe, qui s'explique par l'action. Rappelons le texte d'Aristote sur la quantité concernant le discours et le temps. Dans

18. Voir G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis [...]*, op. cit., p. 77, l. 15-35 et 78, l. 1-9.

19. Voir J. BARR, *Sémantique du langage biblique*, trad. fr. D. Auscher et J. Prignaud, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 100-104. L'auteur pense très justement qu'« il faudrait rechercher dans quelle mesure la représentation linguistique de l'action exige l'existence d'une catégorie de verbes morphologiquement distincts » (p. 104).

20. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109. Mais je ne partage pas l'interprétation du texte d'Aristote sur le verbe avancée par M. Foucault ; la critique d'A. Joly est fort pertinente, voir J. HARRIS, *Hermès ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle*. Trad. et comm. de F. Thurot (1796). Éd., introd. et n. par A. JOLY, Genève-Paris, Droz, 1972, p. 128.

21. P. AUBENQUE, « Herméneutique et ontologie », art. cité, p. 102-103.

Catégories 4 b. 20, on lit : « La quantité est soit discrète, soit continue. En outre, la quantité est constituée soit de parties ayant entre elles une position l'une à l'égard de l'autre, soit de parties n'ayant pas de position l'une à l'égard de l'autre. Exemples de quantité discrète : le nombre et le discours ; de quantité continue : la ligne, la surface, le solide, et, en outre, le temps et le lieu. » On peut concevoir dans le temps « une limite commune » où les parties sont en contact : « Le temps présent tient à la fois au passé et au futur » (5 a. 7), mais ses parties, comme celles du nombre, n'occupent pas une position réciproque : aucune des parties du temps n'est permanente. « En fait, il est préférable de dire que les parties du temps ont un certain ordre, en vertu duquel l'une est antérieure et l'autre postérieure. » (5 a. 28-29)

Le temps et le mouvement sont des quantités continues, mais, comme l'affirme Aristote, ils le sont en raison de ce dont ils sont des attributs, c'est-à-dire l'espace. L'espace est une quantité en soi tandis que le mouvement ne l'est qu'accidentellement, étant mesurable uniquement par l'espace ; le temps, à son tour, est, lui aussi, accidentellement quantité, étant mesurable par le mouvement²². Toujours sur les pas d'Aristote, Sergius de Resh'aina semble accepter que le temps soit mesure de mouvement. Il y voit un « avant » et un « après », mais comme antérieur et postérieur appartiennent au nombre, le temps est un « nombre » (*menyānā*) : non pas le mouvement mais le nombre du mouvement ; le nombre peut être ce qui compte ou ce qui est compté, et le temps est ce qui est compté peu à peu, toujours encadré par un espace (de temps)²³. Son contemporain Paul le Perse ne fait aucun commentaire sur la dimension temporelle que comporte le verbe ; il passe sans préambule à la description des différents genres du verbe :

Le verbe (*mlt'*) est double, une partie est dans la pensée (*tr'yt'*), une autre partie est dans la parole (*mml'*). Ses espèces (*'dš'*) propres sont cinq : interrogatif, comme « d'où viens-tu ? » ; impératif, comme « Va, fais » ; persuasif (*mpysn'*, racine prise *ex peisai*)²⁴, comme « donne-moi un cheval » ; vocatif, comme « O toi, viens ici ! » ; énonciatif (*pāsūqā*), comme « l'homme est mortel ». En plus, il y a cinq autres modes (*zny'*) (de discours) et ils sont inclus dans ces modes-là, mais ils en diffèrent en partie : ainsi le mode du serment : « Par Dieu, je ne connais pas cette chose » ; un autre est : « certainement, s'il fait jour, il y aura de la lumière » ; un autre est dans le doute : « que va donc choisir l'autre ? » ; un autre est celui qui n'est pas accompli : « alors je viendrai », et le cinquième est l'impératif : « qu'il aie pour lui et pour ceux-ci une abondance de biens ».

Venons-en d'abord à la réflexion « le verbe est double », ou plutôt « se plie » à exister dans la pensée et dans la parole. On s'attendrait à trouver le mot *mimrā* (« discours »), à la place de *melletā*. On pense à *mimrā* parce que la définition du verbe donnée par Paul correspond à la notion stoïcienne de *logos endiathetos* et de *logos*

22. *Métaphysique* (4.13 : 1020 a. 29-31). Voir trad. J. Tricot, p. 290-291 n. 6.

23. Voir G. FURLANI, « Sul trattato [...], art. cité, p. 169.

24. C'est l'un des cinq modes de discours notés par Proba dans son commentaire sur l'herméneutique. Voir G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles*, Leipzig 1873, p. 66 et la n. 13, très érudite, p. 115-116. R. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque*, p. 139.

prophorikos, comme l'a remarqué J. P. N. Land.²⁵ H. P. Janssens avait déjà dit dans son commentaire à *L'Entretien de la sagesse* de Barhebraeus, que tous les logiciens de langue syriaque, sauf Paul, quand ils expliquent les cinq modes, écrivent *mimrā*, c'est-à-dire « discours » (Janssens préfère « énonciation ») et non *melletā* : *mimrā* correspond en effet au *logos (oratio)* d'Aristote et d'Ammonios²⁶. Toutefois, l'ambivalence de *mlt'* (verbe et discours), justifie la dualité que Paul, comme Proba, lui attribuent en tant que notion à l'intérieur du langage.

C'est donc le verbe qui donne sa signification au discours. Cela justifie la définition que Joseph Huzâyâ donne du verbe dans sa traduction du texte de Denys le Thrace : « Le verbe (*mimrā*) est une parole (met'amrānūtā // *lexis*), non casuelle (d-l' *mpwlt'*), qui admet temps et personnes et nombres, et exprime ce qui est actif et le passif²⁷. » La condition d'élément non casuel du verbe, en opposition au nom dont la flexion est acquise, a intrigué les commentateurs d'Aristote, du passé comme d'aujourd'hui. C'est en tant qu'élément fondamental du discours que le verbe est, comme dit Huzâyâ, non casuel, car si la flexion du verbe change sa condition de temps présent en le faisant signifier soit le passé soit le futur, il sous-tend toujours la composition du discours. « Il n'y a donc de flexion du verbe que comme flexion du discours. »

Théodore Bar Koni suit Aristote de près. Son étude des notions de nom et de verbe se développe à l'occasion de son commentaire au livre de la Genèse dans la *Mimra* II, et c'est précisément à propos de la création de l'homme que se pose pour lui la question de l'origine de la grammaire. « Qu'est-ce qu'un nom, d'une façon générale ? », se demande-t-il. « Un nom est un vocable significatif par une convention, hors du temps ; qu'une partie en soit séparée, il ne signifie rien. Et qu'est-ce qu'un verbe ? Ce qui, ensemble, marque le temps. Or, la différence entre nom et verbe est celle-ci, que celui-là ne marque pas de temps. En effet, le nom Pierre ou Paul ne marque pas de temps, mais la personne seulement, le fait qu'elle est malade ou qu'elle est en bonne santé ou en convalescence, c'est le verbe qui marque aussi le temps qu'elle est en bonne santé ou est malade ou va être en bonne santé, et autres choses pareilles. Puis, le nom relève de l'être, et le verbe (de) l'action. » L'auteur ajoute que seul le présent de l'indicatif montre la différence « entre la vérité et la fausseté et entre ce qui est et ce qui n'est pas », et que « toutes les règles et décrets sont par lui posés »²⁸. Cette glose personnelle de Bar Koni

25. J. P. N. LAND, *Anecdota syriaca*, IV, p. 110 *ad caput* 14.

26. H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, *op. cit.*, p. 161. R. DUVAL a remarqué qu'un auteur anonyme, mais contemporain sans doute de Jacques d'Édesse, « reconnaît pour ses maîtres les philosophes grecs et notamment Aristote, qui avait, dit-il, spécifié cinq modes du discours ». R. DUVAL ajoute que ces cinq catégories « répondent à cinq accents syriaques qui ont ces noms », *Traité de grammaire syriaque*, *op. cit.*, p. 139.

27. A. MERX, *Historia artis grammaticae apud syros*, p. 59, trad. grecque et latine, p.16. Voir J. TEIXIDOR, *AnnCF*, 1996-1997, p. 740-741 avec des renvois à A. J.-L. DELAMARRE, « La notion de *ptōsis* chez Aristote et les stoïciens », *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. AUBENQUE (éd.), Paris, J. Vrin, 1980, p. 332-334 ; R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *Poétique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 332-333.

28. *Liber Scholiorum*, I, A. SCHER (éd.), *CSCO*, Script. syri, 65, Paris, 1910, p. 60 (texte) ; *Livre des scolies*, I, *Mimra*, I-IV, R. Hespel et R. Draguet (éd.), *CSCO*, 431, Script. syri, 187, Louvain, 1981, p. 92-93 (*Mimra*, II : 29-30).

semble enlever au verbe l'action dans le temps qu'il était censé signifier ; l'intemporalité que comportent règles et décrets ne me semble guère convenir pour illustrer ce qu'implique la notion de verbe. Si le verbe sert à affirmer tel prédicat de tel sujet, il s'opère donc la déverbalisation à laquelle se référait P. Aubenque : le verbe, comme dit Proba, traduit le verbe être, exprime le temps présent, dans l'affirmation ou dans la négation. Le verbe exprime, suivant la pensée de Bar Koni, une forme arrêtée de présent.

Les auteurs syriaques étaient peut-être plus inclinés à réfléchir sur le verbe action que sur le verbe expression de temps. Or, la structure oppositionnelle des deux aspects de l'action envisagée comme accomplie ou inaccomplie, caractéristiques du système verbal de l'ouest-sémitique, ou la considération de l'aspect perfectif de l'action par rapport à l'imperfectif, n'affirment pas la signification temporelle propre du verbe. Pour Aristote, la notion de temps est de la nature même du verbe défini, avec la connotation d'une « existence actuelle » (*to nûn huparchein*), indépendamment de l'action faite ou à faire. Il est certes difficile de mesurer la portée des textes de Paul le Perse et de Bar Koni, mais je crois qu'ils sont loin de considérer le verbe comme exprimant une synthèse dans le temps en tant que prédicat d'un sujet (le nom). Bar Koni se réfère très sommairement aux trois temps du verbe lorsqu'il discute la catégorie « quand » dans la *Mimra* VI,19. De son côté, le texte de Paul ne fait pas allusion aux notions de verbe indéfini ou du passé et du futur, qui sont des « cas » ou des « flexions » (*ptosîs*) du verbe, lesquelles, comme dit Aristote, « marquent le temps qui entoure le temps présent » ; on pourrait les appeler « le temps grammatical ». Ici, j'ajouterai volontiers une bonne remarque de M. Proust sur l'emploi des temps du verbe par G. Flaubert : « Quelquefois même, dans le plan incliné et tout en demi-teinte des imparfaits, le présent de l'indicatif opère un redressement, met un furtif éclairage de plein jour qui distingue des choses qui passent une réalité plus durable²⁹. » Ce qui, à vrai dire, pourrait recouper la phrase d'Aristote dans la *Physique* (220 a 5) : « Le temps est continu grâce au maintenant et il est divisé selon le maintenant », que Aubenque a commentée à propos du temps « extatique ».

Le lexicographe du x^e siècle, Abû-l-Hasan Bar Bahlul, se faisant l'écho des commentaires des logiciens syriaques comme Bar Saroshwaï, me paraît aller plus loin que Paul dans sa description du verbe. Il glose ainsi le texte d'Aristote : « Le verbe (*melletâ*) est toujours signe de ce qu'on dit d'autres choses, car le verbe comporte deux notions dont l'une indique l'essence, l'autre, ce qui s'ajoute à l'essence, comme quand on dit qu'un tel marche, le verbe, par rapport à la personne qui marche, établit et montre ce qu'elle fait. » En nuancant mieux sa définition du verbe, Bar Bahlul ajoute que « *melletâ* est "le cours", ou "condition" (*rahaṭâ*) de la composition de ce qu'on dit, car la pensée toute entière signifie : elle est dans l'âme ; ce qu'on appréhende est dans l'écrit et ce qu'on profère est dans le langage, fixé (*mtqb'*) par l'intelligence de l'artisan³⁰. »

29. M. PROUST, « Essais et articles », dans *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1971, p. 591. J'ai déjà mentionné la pertinence de ce texte dans *AnnCF*, p. 740.

30. Je cite d'après le *Thesaurus syriacus* de J. PAYNE SMITH, *melletâ*, col. 2112, où le texte en italique est une addition provenant du *Lexicon syriacus* de BAR BAHLUL édité par R. Duval (Paris, 1886-1903), *sub voce* *melletâ*, col. 1097.

Autant dire que le logicien est un artisan ('wmn').³¹ Le texte de Bar Bahlul recoupe certainement la réflexion de Paul sur la double structure du verbe en tant qu'élément grammatical et dévoile en même temps sa vraie fonction dans le discours : on peut conclure que, d'après lui, melletā comporte la notion de *logos* et que, en conditionnant la composition du discours, melletā en fait sa raison d'être. Bar Koni avait déjà compris que l'importance du verbe allait au-delà de sa condition d'élément grammatical. Il affirme lui aussi que le discours relève du domaine de l'art de parler : melletā est le parler qui existe dans l'entendement, c'est aussi celui qui se produit par la bouche, et enfin, c'est le parler qui s'établit (mtqym'), grâce à l'art, soit par l'écrit, soit par des matières et des sculptures.³²

Paul, comme dans le cas de la paronymie, ignore la « flexion » du verbe, terme fondamental qui relève non pas de la grammaire ou de l'étymologie, mais de la philosophie, puisque le discours naît grâce à la flexion verbale, ce qui permet de découvrir la notion du temps. Toutefois, le texte de Paul (« Le verbe est double, une partie est dans la pensée, une autre partie est dans la parole »), a un grand intérêt parce qu'il renvoie au chapitre 19 de la *Poétique* où l'expression et la pensée sont analysées. Ce qui concerne la pensée relève de la *Rhétorique* qui est la discipline de la parole. L'étude de l'expression est constituée par ses figures, *ta skhēmata tēs lexeōs*, dont le sens reste vague : « Leur connaissance relève de l'art de l'acteur et de l'art qui domine les autres en ces matières – il s'agit, par exemple, de l'ordre, de la prière, de la narration, de la menace, de la question, de la réponse et de toutes choses de ce genre³³. » Les cinq genres du verbe, avec les cinq modes du discours dont Paul fait état, ne seraient qu'un développement du texte aristotélicien.

LE DISCOURS

Revenons aux parties fondamentales du discours, le nom et le verbe. Du nom et du verbe, Paul avait écrit : « Mais en général le verbe est aussi appelé nom », une phrase qui rend celle d'Aristote (16 b 19) : « En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée. » C'est quand il se prête à définir ce que sont le nom et le verbe que Paul mentionne l'énonciation et le discours, en plaçant curieusement avant eux l'affirmation et la négation. Préalable au discours, l'énonciation se révèle le lieu logique où le nom et le verbe se rencontrent et s'allient trouvant ainsi leur raison d'être. Mais le

31. On a déjà vu que, pour Proba, la philosophie est un art (ummānūtā) qui décore l'âme et que, pour Athanase de Balad, c'est la logique qui est un art (pragmateiā) quoique difficile pour ceux qui ne sont pas habitués au style d'Aristote.

32. BAR KONI, *Livre des scolies, Mimra*, II, 32, p. 61, l. 9-12 ; trad., p. 93, (voir ici p. 58).

33. Je cite d'après *Aristote. La Poétique*. Texte, trad. et n. par R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 100-101 (texte), p. 312 (comm.).

texte, succinct, ne permet pas de connaître la pensée de son auteur, au delà de la distinction qu'il établit entre l'« énonciation » ('apāphansis) et l'espèce verbale de l'« énonciatif » (pāsūqā) ; la vérité et l'erreur se font connaître par ce discours énonciatif. Á l'intérieur du verbe (Barhebraeus parle plus correctement de l'« énonciation »), Paul découvre, comme d'autres auteurs grecs et syriaques, cinq modes : interrogatif, impératif, persuasif, vocatif et énonciatif. Cette division se détache du *De interpretatione* (17 a1s) où Aristote oppose les discours qui sont des jugements dans lesquels réside le vrai ou le faux et ceux qui ne le sont pas, laissant ces derniers à la *Rhétorique* ou à la *Poétique*³⁴. E. Riad a bien mis en relief que la répartition des modes du discours donnée par Paul se trouve dans le texte de Proba, dans Athanase de Balad et dans Sergius de Resh'aina qui sont, en effet, « les commentateurs du Peri Hermeneias qui introduisent les genres du discours non-énonciatifs. Le nombre de ceux-ci varie entre quatre et cinq dans les commentaires de la tradition péripatéticienne selon que l'on considèrerait le vocatif équivalent à une phrase complète ou non³⁵ ». Paul nomme les cinq genres de la même façon que Proba. R. Duval a souligné que ces modes de discours sont à l'origine des accents syriaques, ce qui permit d'adapter « le mieux possible les traductions syriaques aux originaux grecs³⁶ ».

Un commentaire de P. Aubenque peut encadrer les remarques de Proba, de Paul et de Bar Bahlul sur le verbe en général et sur le verbe dans le discours : « Les verbes sont des noms, mais qui, à la différence des noms proprement dits, “sursignent” (*prossemainein*) le temps et, en même temps, la liaison avec un sujet. Ces deux fonctions sont-elles liées ? Il semble que oui : c'est en sursignant le temps que le verbe affirme l'appartenance présente (ou passée ou future) d'un prédicat à un sujet. » Le nom et le verbe trouvent l'achèvement de leurs fonctions respectives « dans le *logos*, plus exactement dans le *logos apophantikos*, le “discours propositionnel”, qui seul peut être vrai ou faux, parce qu'il est le seul à affirmer ou à nier quelque chose et à se mesurer ainsi, en quelque sorte, avec la réalité ». En commentant l'analyse du *logos* dans le *Sophiste* de Platon, l'auteur continue : « Le *logos* ne dit pas quelque chose (car alors il serait toujours vrai), mais il dit quelque chose à propos de quelque chose (*ti peri tinos*), structure duale qui introduit dans le discours l'altérité et, par là même, la possibilité de cette altérité de second degré qui est l'erreur (dire une chose autre que l'autre qu'elle est). En dépit de sa dette incontestable à l'égard de l'analyse platonicienne, l'analyse aristotélicienne introduit deux éléments nouveaux et, à vrai dire, décisifs pour l'apparition d'une ontologie. Il s'agit de l'intervention du temps et de l'apparition concomitante du verbe *être*³⁷. »

Huzâyâ, qui semble avoir été un pur grammairien, commence son traité par une définition de l'essence du discours, qu'il appelle meltâ (« la phrase »). Le texte syriaque ne se laisse pas traduire facilement. Huzâyâ s'inspire sans doute du texte de Denys : « Le mot (met'amrânūtā) est une petite partie de la structure (rūkkābā) de la

34. Voir H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 160-161.

35. E. RIAD, *OSu*, 38-39, p. 142-143. Le genre impératif chez Paul est paqūdā et non puqdanā.

36. R. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque*, p. 139-140.

37. P. AUBENQUE, « Herméneutique et ontologie », art. cité, p. 100-101.

phrase ; la phrase est le développement de la structure d'un mot qui fait connaître une pensée complète. » met'amrânūtā et meltā posent un problème de traduction semblable à celui de *lexis* et *logos* dans le texte grec de Denys. Je traduis rḥt' drwkb' dmt'mrnwt' par « le développement de la structure d'un mot », c'est-à-dire du discours, mais peut-être serait-il plus juste de traduire « d'une composition en prose » (*pedzēs lexeōs sunthesis*), suivant la traduction de J. Lallot du même texte (§ 11)³⁸.

Chez les philosophes arabes, le verbe exprime un lien prédicatif qui oblige à nuancer la signification temporelle du verbe. Pour ces philosophes, comme semble l'avoir vu aussi Bar Koni, le verbe est ce qui exprime une forme « arrêtée » de présent : « Or ce présent n'est pas un présent temporel. Il est le présent de l'affirmation dans la proposition. C'est ce que font ressortir les analyses des philosophes arabes, parfaitement informés par ailleurs des spécificités grammaticales de la langue arabe pour l'expression du temps. La fonction du verbe d'existence comme expression du lien prédicatif est une fonction purement logique. Dans leur perspective, les grammairiens peuvent évidemment ignorer cette fonction, sans que cela invalide leur théorie du verbe qui, linguistiquement, n'a rien à voir avec l'expression technique du lien entre un sujet et un prédicat dans le discours spéculatif que constitue la proposition³⁹. »

On peut noter que, dans les pages consacrées au verbe, Arnauld et Lancelot, les auteurs de la *Grammaire générale et raisonnée* ou *Grammaire de Port-Royal* (1660), soutiennent une thèse où la notion aristotélicienne du verbe est ouvertement rejetée, à cause précisément de la connotation temporelle qu'on lui attribue. Le verbe est « un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation : c'est-à-dire de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge et les affirme. » Pour les auteurs, la définition du verbe donnée par Aristote est « mauvaise » et, en outre, « elle souffre du plus grand des vices d'une définition qui est de ne convenir ni à tout le défini, ni au seul défini, *neque omni, neque soli*⁴⁰. »

LES PARTICULES DU DISCOURS

Paul finit le long paragraphe sur la philosophie par cette ébauche de grammaire :

La logique (mlylwt') existe grâce à la composition du discours (mimrā) ; les parties fondamentales du discours sont deux, l'une est le nom (šmā), comme « homme », l'autre, le verbe (meltā), comme « il marche » ; mais le verbe peut aussi être appelé nom (šmā). Les

38. J. LALLOT, *La Grammaire*, p. 48-49. Texte syriaque, Merx, p. 50, qui traduit en latin et en grec : « *cursus compositionis lexeōs* », p. 9. Pour l'œuvre de Huzâyā, voir ici n. 54.

39. A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Études et documents)*, Études musulmanes XXVI, Paris, J. Vrin, 1983, p. 108-109.

40. Édition critique de H. E. BREKLE, t. I (fac-similé de la 3^e éd. de 1676), Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1966, p. 94-99.

conjonctions (esārē) : gēr, dēn, ‘ūd, bram, kît, hokîl, et d’autres semblables, sont comme un assemblage (rūkkābā), un lien (esārā), une cohésion (neqfā), un mesurage (mūšhā), un agencement (tūqānā), tandis que les adverbes sont les ornements du verbe (šbwt’ [au lieu de šwbwt’] dml’)⁴¹.

Cet texte sur la composition du discours que Paul, ou l’éditeur moderne, a placé avant le résumé de l’*Isagoge*, introduit le *De interpretatione*. Paul lui a ajouté cette brève référence aux conjonctions et aux adverbes qui n’est certainement pas à sa place dans le plan du résumé. Toutefois, le texte de Paul, en présentant les quatre éléments (nom, verbe, conjonction et adverbe) ne s’en révèle pas moins comme le rudiment d’une grammaire.

Dans le *De interpretatione*, Aristote a précisé que le nom et le verbe sont les éléments qui fonctionnent à l’intérieur de la proposition. C’est par rapport à ces éléments que, plus tard, stoïciens et alexandrins développèrent des analyses qui devaient permettre la définition du pronom, de l’adjectif et de la préposition, d’une part, et de l’adverbe, d’autre part, « le participe tenant de l’une et de l’autre et l’interjection en interrompant éventuellement l’enchaînement ». Il restait à préciser quelle était la place des conjonctions en tant qu’ « articulations » (*arthra*) chez Aristote. C’est le grammairien Priscien (V^e-VI^e siècle) qui rappelle l’histoire de ce développement dans ses *Institutions grammaticales* (551,14)⁴². On sait que l’absence d’un commentaire sur les particules dans l’œuvre d’Aristote a été mise en rapport avec l’interprétation à donner aux *Catégories*⁴³. Ammonios, le maître d’Alexandrie, au VI^e siècle, la justifie en disant qu’aux yeux d’Aristote, seuls le nom et le verbe sont des constituants de l’énoncé (*logos*) et que les adverbes et les conjonctions sont des constituants du signifiant (*lexis*) dont il est question dans le chapitre XX de la *Poétique*. Aristote y présente en effet un découpage détaillé du signifiant en huit parties : son, syllabe, conjonction, articulation, nom, verbe, forme fléchie, énoncé⁴⁴. Le texte mélange les sons des mots et les unités du langage dans un assemblage qui peut surprendre aujourd’hui. L’importance, pourtant, que les Anciens attachèrent toujours à la parole dite peut justifier pleinement la démarche d’Aristote. Sa classification est hiérarchique. Elle va des sons élémentaires à l’énoncé qu’on ne considèrera pourtant pas comme une partie au même titre que les autres éléments, puisqu’il est précisément ce qui intègre tous les autres. Il y a des parties signifiantes (nom, verbe) et d’autres qui ne le sont pas (lettre, syllabe, conjonction). Pour les Stoïciens, l’énoncé est la seule

41. Plus tard, on appellera l’adverbe ‘l-mlt’, sans doute d’après le grec *épirrêma*.

42. Voir J. STEFANINI, *Histoire de la grammaire*. Textes réunis par V. XATARD, CNRS Éditions, 1994, p. 149. Cf. la *Poétique*, chap. 20.

43. Voir H. B. GOTTSCHALK, « The earliest Aristotelian commentators », dans *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, R. SORABJI (éd.), Londres, Duckworth, 1990, p. 70-71.

44. *Poétique*, XX, 1456 b-1457 a. Ce texte, assez corrompu, « pose des problèmes de lecture insolubles ». R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *Aristote, la Poétique. Texte, traduction et notes*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, p. 322. Remarques de M. BARATIN et F. DESBORDES dans *L’Analyse linguistique dans l’Antiquité classique*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 19-20.

unité « où le signifiant et le signifié se joignent précisément », et les éléments de l'énoncé n'ont qu'un rôle de participation dans la constitution de celui-ci.⁴⁵

Le thème des particules de la phrase a toujours intéressé logiciens et grammairiens. Dans la grammaire grecque (*Tekhnè*) de Denys le Thrace, la conjonction est définie comme « un mot qui conjoint la pensée en ordonnant, et qui révèle l'implicité de l'expression (Σύνδεσμός ἐστι λέξις συνδέουσα διάνοιαν μετὰ τάξεως καὶ τὸ τῆς ἐρμηνείας κεχρηγὸς δηλοῦσα) ». C'est la lecture et la traduction que propose J. Lallot en s'appuyant « sur la plus solide tradition » de manuscrits⁴⁶. Le terme *délousa* a été corrigé tardivement par un philologue byzantin en *plêrousa* ce qui permettrait de traduire la définition par « et qui comble le vide (*kekhenos*) de l'expression ». Je n'oserai pas aborder cette question importante concernant la structure originelle de la phrase d'autant plus que J. Lallot lui-même admet que « cette définition pose le problème philologique sans doute le plus difficile que nous ayons rencontré dans tout l'ouvrage ». Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'étude de la conjonction suscita un grand débat chez les grammairiens philosophes du XVIII^e siècle, dont se fait l'écho J. Harris dans son ouvrage classique *Hermès ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle*, publié en 1751 mais réédité sans interruption jusqu'en 1806. La traduction française de F. Thurot date de 1796⁴⁷.

À propos de l'expression *meta taxeôs*, on peut rappeler qu'elle est susceptible, comme le dit M. Baratin, d'une interprétation plus large, puisqu'il s'agit de la conjonction de tout élément capable d'être conjoint : « L'emploi de la notion d'ordre (*taxis*) signifie alors que dans les ensembles considérés, c'est la conjonction qui organise les éléments les uns par rapport aux autres. C'est une analyse que l'on retrouvera par la suite chez les grammairiens latins : sans la conjonction, un groupe tel que *ego tu eamus* est inorganisé ; a contrario, dans le groupe *ego et tu eamus*, c'est la conjonction qui organise ces éléments. Cet élargissement du point de vue officialise un nouveau trait de la conjonction : à sa fonction *cohésive* s'ajoute une fonction *organisatrice*⁴⁸. » On sait d'ailleurs l'importance que les Stoïciens attachèrent au modèle conjonctif puisqu'ils définissaient la conjonction en fonction de la vérité : la proposition conjonctive par définition lie deux ou plusieurs propositions et « pour qu'elle soit vraie, il faut que tous ses composants soient vrais, sans aucune exception ; pour qu'elle soit fautive, il suffit que l'un de ses composants seulement

45. M. Baratin et F. Desbordes, *op. cit.*, p. 29.

46. *Grammatici graeci*, G. Uhlig (éd.), 1883, réimpr. Hildesheim, Olms, 1965, § 20. Voir J. Lallot, *La Grammaire de Denys le Thrace*, Paris, Éd. du CNRS, 1989, p. 64-65 avec un commentaire exhaustif p. 227-236.

47. En 1803, puis en 1817, le grammairien DESTUTT de TRACY a beaucoup écrit sur les conjonctions, *Éléments d'idéologie. Seconde partie : Grammaire*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 124-134, 245-246.

48. M. BARATIN, *La Naissance de la syntaxe à Rome*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 31-32. Notons que, en 1817, DESTUTT de TRACY fait de la conjonction « que » la conjonction unique, « d'un genre particulier », « dont la signification propre est d'exprimer la liaison d'un verbe avec un autre verbe, d'une proposition avec une autre proposition », dans *Éléments d'idéologie*, II. *Grammaire* (réimpr.), Paris, J. Vrin, 1970, p. 132, 245-246.

soit faux⁴⁹ ». Épictète a bien résumé la question : « Qu'est-ce qui sauve, en effet, un jugement coordonné ? C'est de remplir sa fonction, de sorte que le salut pour lui consiste dans la vérité des propositions dont il est composé⁵⁰. »

Pour les écrivains syriaques, la conjonction posait moins de problèmes. La triple division de la proposition en nom, verbe et conjonction est courante chez les grammairiens, syriaques, arabes et hébreux⁵¹. Paul a mentionné le nom et le verbe, éléments constitutifs de la proposition, dans son résumé du *De interpretatione* et cela aurait pu le dispenser de mentionner les conjonctions et les adverbes. S'il a voulu leur faire une place dans son résumé, c'est parce qu'il a connu la *Poétique*, ne serait-ce qu'à travers les Alexandrins, et qu'il a pu comprendre l'importance de ces particules dans l'articulation syllogistique. Pour Ammonios, « ces particules ont une fonction de cohésion et de construction dans la relation des constituants de l'énoncé des uns par rapport aux autres, comme la corde sert à l'union adventice des pièces encordées et la colle à celle de ce qu'elle agrège. Mais ni la corde ni la colle ne sont des constituants de ce qu'ils encordent ou collent. De même, les conjonctions, les articles, les prépositions ne sont pas des constituants de l'énoncé⁵². » Aristote avait bien expliqué, dans la *Rhétorique* III.12 (1413 b 32-33), que la conjonction (*sundesmos*) a pour fonction d'unifier le discours : elle fait un ce qui est multiple. La description des conjonctions que nous donne Paul (« un assemblage, un lien, une cohésion, un mesurage, un agencement ») fait écho au texte d'Aristote aussi bien qu'au commentaire d'Ammonios. Athanase de Balad répète les métaphores d'Ammonios pour expliquer l'« harmonie » que les particules apportent à la « syntaxe » du discours⁵³.

Pour Joseph Huzâyâ, le *maqreiane*, le « lecteur » à l'école de Nisibe, auteur d'une grammaire syriaque qui est une version de celle de Denys le Thrace⁵⁴, « la conjonction est un certain mot (met'amrânūtā) qui lie la pensée avec ordre et rassemble ce qui est répandu et éparé pour la compréhension de la phrase », littéralement « de la phrase de l'exposition (d-meltā d-pūššāqā)⁵⁵ ». La traduction du texte de Denys révèle, ne serait-ce que de manière indirecte, comment Huzâyâ avait compris la fonction de la particule dans le discours. Il ne semble prendre en considération que la première partie de la définition.

49. J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », publié dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, J. Vrin, 1978, p. 59-86 (*Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995, p. 161-187, 162-163).

50. ÉPICTÈTE, *Entretien* (II, 8). Trad. J. Souilhé, Paris, Gallimard, Coll. *Tel*, 1993.

51. R. J. H. GOTTHEIL, « A Tract on the Syriac Conjunctions », *Hebraica*, 4 (1887-1888), p. 167-173.

52. AMMONIOS, *CAG*, vol. IV, 5 dans *Ammonius in Aristotelis categorias commentarius*, A. BUSSE (éd.), Berlin, 1897, p. 13, l. 2-6. Je cite la traduction de Baratin et Desbordes, p. 106.

53. Voir G. FURLANI, « Sul trattato [...] », art. cité, p. 730, 14-17 (texte) ; p. 323 (trad. ital.).

54. Voir A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros*, AKM, IX-2, Leipzig, 1889, qui publie le cod. Berolinensis Sachau 226 où se trouve le texte de Huzâyâ, p. 50-72 (texte), p. 9-28 (trad. latine). Ce codex lui attribue la traduction de la grammaire de Denys, tandis que les codex du British Museum Add. 14620 et Add. 14658 ne mentionnent pas le traducteur (A. MERX, p. 8).

55. ID., *ibid.*, p. 67 (texte), p. 23 (trad. en latin et en grec).

Dans son commentaire au *De interpretatione*, Proba s'accorde avec Denys dans son explication des passages 17 a 8-9 et 15 du traité d'Aristote. Il montre que, si l'on s'en tient à la structure de la phrase, « le (discours) énonciatif est *kataphasis*, *apophasis* ou bien conjonctif. (Aristote) présente *kataphasis* et *apophasis* comme catégoriques et le (discours) conjonctif comme hypothétique, c'est-à-dire comme une supposition. Par la conjonction, le discours de la supposition est un ; sa conjonction est "si". Quand on dit "si le soleil est au-dessus de la terre, c'est le jour", ce "si" est la conjonction grâce à laquelle (le discours) est un ; si on enlève ce "si", il y aura deux discours. Par cette analyse, Aristote montre que la supposition est énonciative. » Mais on peut envisager un autre type d'analyse qui concerne aussi « la pensée du discours énonciatif ». C'est le discours qui est un parce qu'il énonce soit une chose, soit diverses choses mais « liées » par une ou plusieurs conjonctions ; sans la coordination des éléments de la phrase, il n'y aurait pas de discours énonciatif, et Proba donne comme exemple de phrases liées : « Socrate marche *et* Platon court » ; « *Certes* Socrate marche, *mais* Platon court⁵⁶. » Je trouve la même réflexion, mais sans les exemples, dans une glose anonyme du manuscrit syriaque 158 de la Bibliothèque vaticane contenant le *De interpretatione*. Le texte 17 a 15 est commenté ainsi : « Il (Aristote) fait une deuxième division du (discours) apophantique quand il tient compte de la pensée, et il dit que c'est apophantique quand il n'est pas équivoque ou lié ; beaucoup pourtant sont équivoques et non pas liés⁵⁷. » On retiendra de cette glose maladroite la division du discours « d'après la pensée », précision que nous venons de trouver dans le commentaire de Proba, mais qui est absente du texte d'Aristote. Se conformant sans doute au modèle établi par Denys dans sa définition de la conjonction, les auteurs syriaques font de re'yānā et de tar'itā l'équivalent de *dianoia*, non seulement quand ils expliquent la conjonction, mais aussi les phrases conjonctives dans le texte aristotélicien.

Au XIII^e siècle, Barhebraeus fait preuve d'une certaine indépendance de jugement en commentant le texte d'Aristote. Dans l'*Entretien de la sagesse* (§ 3), il dit que, dans le discours hypothétique, « si la particule est de conjonction, la proposition est appelée conjonctive, par exemple : si le soleil est au dessus de la terre, il fait jour ». Dans le *Livre des pupilles* (8 a), il affirme de cette même proposition que c'est le « rapport entre l'antécédent et le conséquent » qui établit la « conjonction » ; la particule perd ainsi de sa valeur déterminative⁵⁸. C'est précisément à propos des arguments conjonctifs que les grammairiens de Port-Royal s'intéressent à cette particule. « Quand il emploie une conjonction, le sujet parlant fait savoir à son interlocuteur non qu'il est en train de se représenter une certaine relation, mais qu'il est en train d'effectuer une certaine mise en relation. » Ces grammairiens ont rassemblé verbes et conjonctions

56. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles*, op. cit., p. 82, l. 30-34 et p. 83, l. 1-8. Dans le texte syriaque, les deux conjonctions, empruntées au grec, sont bien entendu placées après les noms propres.

57. G. FURLANI, *Orientalia*, 14 (1945), p. 91-117, 284-299 ; p. 97.

58. H. P. JANSSENS étudie les deux textes de Bar Hebraeus dans *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 165.

dans un ensemble de mots qui signifient une manière de la pensée : J. C. Pariente se pose la question : « Cette décision est-elle le fruit d'une intuition profondément unificatrice, ou le résultat d'une démission théorique », ce qui revient à penser que la grammaire générale n'a rien à dire⁵⁹.

La concision du texte de Paul ne permet pas de savoir s'il considérait la logique comme le fondement adéquat de la grammaire. Toutefois, le fait que la définition du discours soit présentée comme l'introduction obligée à l'*Isagoge* de Porphyre invite à penser que, pour lui, l'une justifiait l'autre. Bar Koni est certainement conscient de la valeur de la logique comme fondement des structures grammaticales, mais lui non plus ne dit pas explicitement que la logique est le fondement de la grammaire. Les polémiques auxquelles se sont prêtés les logiciens et les grammairiens arabes ne semblent pas avoir eu lieu entre les auteurs syriaques⁶⁰. Toutefois, les auteurs mentionnés tout au long de ces pages, Proba, Athanase de Balad, Paul le Perse, Antoine de Takrît, Bar Koni, Bar Bahlul, ont affirmé que la philosophie, voire la logique était un art. Bar Bahlul ajoute dans son *Lexicon* que la grammaire aussi est un art. L'importance que les auteurs syriaques attribuent au verbe en tant que terme – il s'agit d'un terme qui signifie le temps – s'explique par le fait qu'ils suivent de près le texte aristotélicien *De interpretatione*, mais il est impossible de savoir s'ils auraient souscrit aux remarques que Matta Ibn Yunus, le philosophe, fit à Abu Sa'id As-Sarafi, le grammairien, au cours de la fameuse controverse qui eut lieu à Bagdad autour de 940 : « De votre langage, je n'ai besoin que du nom, du verbe et de la particule pour exprimer les idées que la Grèce a ordonnées pour moi⁶¹. » Joseph Huzâyâ de Nisibe aurait pu y souscrire.

59. Voir J.-C. PARIENTE, *L'Analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Éd. de Minuit, 1985, p. 128-129 :

60. Le livre d'A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Études et documents)*, Paris, J. Vrin, 1983 donne une bonne idée de ce que représentèrent ces querelles académiques. Pour un résumé de l'histoire des efforts « qu'on rencontre dans les cercles hellénisants dès la deuxième moitié du III^e siècle de l'Hégire, en vue de concilier la logique grecque avec les données de la grammaire arabe », voir P. KRAUS, Jābir ibn Ḥayyān, *op. cit.*, p. 251-252, n. 2. P. Kraus écrit que la tradition hellénistique se retrouve dans les appellations conférées aux principaux membres de la phrase. À la division en nom, verbe et particule propre aux grammairiens arabes, Jabir oppose la division des philosophes ou « partisans du discours substantiel » en nom et verbe dont se compose le *logos*. « La juxtaposition d'un nom et d'un verbe, formant la phrase primitive, suffit pour exprimer une idée vraie ou fausse » (p. 250-251). A. MIQUEL est de l'avis que la grammaire, codifiée à partir du X^e siècle, comporte un impressionnant système descriptif, « une originalité qui ne doit rien ou presque aux influences du dehors : l'étude de la langue coranique et de la poésie ancienne, qui inspira la démarche grammaticale dès ses origines, mais aussi la méthode suivie, les concepts, bref, le système, relèvent à plein de la culture née de l'islam et développée à son ombre », *Les Arabes, du message à l'histoire*, D. Chevalier et A. Miquel (éd.), Paris, Fayard, 1995, p.114.

61. Texte publié par A. ELAMRANI-JAMAL, *op. cit.*, p. 154.

VÉRITÉ ET ERREUR

Paul étudie le discours énonciatif qui peut être affirmatif ou négatif. Ce passage est particulièrement important, car il permet à l'auteur d'aboutir à la question de la vérité et de l'erreur. En outre, la description des propositions fournira les éléments constituants du syllogisme dont il est question dans les *Analytiques*. Voici son texte :

La proposition affirmative (q'ṭ'p'sys) est un discours énonciatif (mimrā pāsūqā) qui affirme quelque chose de quelque chose, comme par exemple, « l'homme est mortel » ; la proposition négative ('pwp'sys) est un discours déclaratif qui enlève (d-mrym) quelque chose de quelque chose, comme par exemple, « l'homme n'est pas mortel ». On appelle l'un et l'autre discours une « proposition » (qādīmūtū ṭeksā) et les Grecs les appellent *protasis*. La vérité et l'erreur se font connaître seulement par le discours énonciatif. Qui dit « l'homme est mortel » dit vrai et qui (dit) « l'homme n'est pas mortel », ment. Les quatre autres modes⁶² restants, tels qu'on les a décrits plus haut, quand ils sont énoncés, ne font connaître ni la vérité ni l'erreur. C'est pour cela que chez les philosophes le discours déclaratif est le privilégié : les philosophes cherchent à connaître la vérité et l'erreur afin de rejeter l'erreur et de scruter la vérité.

Puisque tout discours se réfère aux choses ou à ce qui est comme elles, et les choses et ce qui est comme elles sont ou dites ou pensées ou écrites, il nous faut savoir que les choses et les pensées sont identiques chez tous les hommes tandis que le discours et l'écriture ne sont pas les mêmes pour tous les hommes. Et la raison en est que les choses et les pensées se trouvent dans la nature et que la nature est la même pour tous. Puisque l'homme est capable d'affirmer comme étant ce qui est et comme n'étant pas ce qui n'est pas aussi bien que comme n'étant pas ce qui est et comme étant ce qui n'est pas, il faut savoir que vérité et erreur existent dans les deux modes parce que celui qui présente ce qui est comme étant et ce qui n'est pas comme n'étant pas, dit vrai et, en revanche, celui qui présente ce qui est comme n'étant pas et ce qui n'est pas comme étant, ment.

Le texte d'Aristote 16 *a* qui ouvre le *De interpretatione* amène le lecteur au cœur de la question : comment la connaissance est-elle possible ? La relation des états de l'âme aux choses elles-mêmes est, comme le dit P. Aubenque, *mimétique*. « La mimétique relève d'une phénoménologie de la représentation » ; cette phénoménologie culmine « dans l'affirmation tautologique que l'intellect (*nous*) est en quelque façon toutes choses et dans cette autre que la connaissance est l'identification en acte du connaissant et du connu⁶³ ». Si Paul a placé à cet endroit le fameux paragraphe 16 *a*, c'est sans doute pour permettre de comprendre ce que sont les notions de vérité et

62. Traduction littérale ; le terme utilisé par Paul ici est *zny'*, au pluriel, tandis qu'en faisant la description des modes, il a utilisé *ādšā*, « espèce », sans doute du grec *eidōs*. Voir p. 106

63. P. AUBENQUE, « Herméneutique et ontologie », art. cité, p. 98. C. CHIESA commente le passage d'Aristote, dans « Symbole et signe dans le *de interpretatione* », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de philosophie ancienne, n° 5, Éditions Ousia, Bruxelles-université des sciences sociales de Grenoble, 1986, p. 203-218. Voir aussi, dans ce même volume, l'article de L. COULOUBARITSIS cité dans la p. 100 n. 1.

d'erreur. Aristote y explique que les sons des animaux reflètent leurs passions, comme les paroles reflètent celles de l'homme. Le parallélisme n'est pourtant pas complet, car les paroles sont le support d'une relation consciente, grammaticalement correcte, entre l'objet et celui qui parle. Celle-ci correspond nécessairement à une pensée où le vécu cognitif, la signification et l'objet entrent en jeu. Paul met bien en évidence, dans sa traduction, ce glissement de la pure représentation vocale vers une mimésis « noétique » où se pose la question de ce qu'est la vérité. Les remarques qu'il a ajoutées au texte d'Aristote acquièrent leur raison d'être du fait que la vérité est ramenée à la proposition.

Dans son commentaire du *De interpretatione*, Proba appelle le discours énonciatif ḥpnt̄yqws, comme Aristote, et dit qu'on l'emploie pour dire la vérité ou pour mentir. Il admet toutefois que ce discours soulève quelques questions, puisqu'il affirme ou il nie ; il établit qu'une chose existe ou bien qu'elle n'existe pas, selon les divisions du temps. Le texte d'Aristote concerne la proposition « simple » dont la signification dépend de la présence ou de l'absence d'un attribut dans un sujet, suivant les divisions du temps, c'est-à-dire le présent, le passé et le futur (17 a 24). Puis Proba fait état d'une discussion académique sur la nature du discours : est-il un genre ? Dans ce cas, l'affirmation et la négation sont ses espèces, comme l'affirme Porphyre ; dans le cas contraire, comme l'assure Alexandre d'Aphrodise il en va autrement. L'argument d'Alexandre et la réponse de Proba ne manquent pas d'intérêt pour comprendre l'importance des contraires. Alexandre, selon Proba, soutient que :

Ce qui se divise se divise de quatre manières : le genre en espèces, les espèces en individus (aṭomê), le tout dans les parts et le mot homonyme en diverses significations, comme le mot « chien » est pour le marin et le terrestre. Étant donné que le discours se divise en diverses significations, c'est-à-dire affirmatif et négatif, le discours n'est pas un genre. Que les diverses significations sont l'affirmation et la négation et qu'elles ne sont pas des espèces on le prouve ainsi : il n'est pas possible que l'espèce soit dans l'espèce – l'homme n'est pas dans le taureau – en revanche, la négation est dans l'affirmation, (le discours) ne peut donc pas être un genre.

À cela, Proba répond :

La négation n'est pas dans l'affirmation parce qu'elle est le contraire de l'affirmation et si la négation existe dans l'affirmation, comme le dit Alexandre, il en suivrait que le contraire est dans le contraire en acte. Toutefois, si l'on dit que la négation est dans l'affirmation en puissance, cela n'est pas obstacle pour que l'affirmation et la négation soient des espèces, il est donc possible que l'espèce soit dans l'espèce en puissance, comme l'eau l'est dans l'air⁶⁴.

La notion de vérité et d'erreur dont il est question chez tous ces auteurs est bien entendu celle d'Aristote⁶⁵. Pour Théodore Bar Koni, la notion de vérité s'explique en

64. G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, p. 81, 20-33 (texte) et p. 82, 1-14, (trad. latine), p. 105-106. Hoffmann a sauté la dernière phrase.

65. *Métaphysique*, 3.7.1011 b, 25 (O. HAMELIN, *op. cit.*, p. 160).

des termes semblables à ceux de Paul : « *Kataphasis* et *apophasis* sont des appellations grecques qui, en syriaque, sont le oui et le non et par elles il est possible que la vérité soit connue par rapport au mensonge ». À la question « Qu'est-ce que la vérité ? », l'auteur répond : « Qu'on dise une chose comme elle est ; le mensonge, c'est dire une chose qui n'est pas comme (si) elle était⁶⁶. » La vérité sera donc la conformité de la pensée avec les choses : c'est la définition scolastique *adaequatio rei et intellectus*. Toutefois, la conception de la logique de Paul relève d'une grande ingénuité.

Suivant l'ordre des chapitres du *De interpretatione*, Paul traite des oppositions en donnant un résumé plutôt confus des chapitres VI, VII et VIII. Comme O. Hamelin l'a bien remarqué, l'analyse d'Aristote comporte quatre sortes d'opposition : les relatifs (le double et la moitié) ; les contraires (le bien et le mal) ; la privation et l'habitude (la cécité et la vue) ; l'affirmation et la négation (il est assis, il n'est pas assis). Aristote veut dépister, dans le *De interpretatione*, toutes les oppositions possibles entre propositions. Nous sommes au cœur du problème du jugement qui est une synthèse ou une séparation de concepts. Le texte d'Aristote sur l'opposition est important parce qu'il montre que l'attribution est possible. Malheureusement, le texte syriaque est ici lacunaire, mais on peut comprendre que Paul suit le texte aristotélicien : il mentionne les oppositions construites avec des propositions universelles, singulières et indéfinies ; il tient aussi compte des oppositions dérivées, comme le point de départ et le terme, la génération et la corruption, ou le contraire extrême et l'intermédiaire⁶⁷. L'idée est claire : les propositions contradictoires étant incompatibles, on ne peut choisir que l'une ou l'autre. Il s'agit d'une opposition de jugements qui sépare le vrai du faux. C'est là le but de l'analyse d'Aristote. Le texte de Paul continue avec une étude sur la vérité et la fausseté :

Ce qu'on dit est soit toujours pareil, comme « deux plus deux font quatre », soit ne l'est pas toujours mais seulement quelques fois, comme « Platon marche », ou ne l'est jamais, comme « deux sont six ». Il ne faut donc pas ignorer ces trois conditions (du sujet)⁶⁸ du discours : nécessaire, comme « le feu est chaud » ; possible, comme « Platon écrit », ou impossible, comme « l'oiseau a quatre pattes ». Dans l'opposition universelle et contraire, là où la condition (du sujet) est nécessaire, l'affirmation est toujours vraie et la négation, fautive, comme « tout homme est mortel » – « aucun homme n'est mortel ». De même, dans l'opposition singulière qui est appelée sub-contraire et dans les deux qu'on appelle subalternes, quand la condition (du sujet) est nécessaire, l'affirmation est vraie, la négation, fautive, comme « quelque homme est mortel » – « quelque homme n'est pas mortel » ; « tous les hommes sont mortels » – « quelque homme est mortel » ; « aucun homme n'est mortel », « (non pas) tout homme est mortel ».

66. T. BAR KONI, *Livre des scolies, Mimra*, VI ; A. SCHER (éd.), CSCO, series II, t. 66 (1912), p. 47-49 ; trad. R. Hespel et R. Draguet, CSCO, 432, Script. syri, 188 (1982), p. 33-34.

67. Voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, op. cit., p. 132, 136.

68. Le texte porte le pluriel hwl's (du grec *hulê*) et deux lignes plus bas hwl' ; la traduction « condition(s) » me paraît s'imposer plutôt que celle de « matière ».

Paul poursuit son analyse sur les différentes oppositions à propos de la condition possible du sujet. Il étudie en suite les propositions modales, après le discours et les oppositions, en introduisant le thème par une remarque sur la copule, ce qui est très pertinent puisque la copule caractérise la manière d'être de la proposition en indiquant une synthèse. *Être* et *ne pas être* seuls ne sont rien mais en joignant l'attribut au sujet, « ces expressions ajoutent à leur propre sens une certaine composition » (16 b 22).

Après avoir suivi la version syriaque que Paul le Perse a faite des textes d'Aristote et de Porphyre, le lecteur se demande comment expliquer qu'il puisse présenter la logique comme l'instrument qui permet d'atteindre la vérité, alors qu'il la réduit à un simple exposé du langage considéré comme pur instrument de communication. Le langage qui se dit doit être expliqué ; les termes doivent se justifier. Dès lors, le langage s'intègre dans la problématique des catégories ; il est donc « tributaire des modes d'être de l'étant ». Les mots n'ont de sens que s'ils sont « rapportés à la problématique catégoriale et aux structures logico-ontologiques qu'elle suppose⁶⁹ ». Paul n'a pas écrit une métaphysique, c'est-à-dire une étude de l'être dans toutes ses manifestations, cela semble dépasser ses préoccupations intellectuelles, comme maints écrivains syriaques. Théodore bar Koni, théologien et philosophe de la fin du VIII^e siècle, soulève parfois, dans son *Livre des scolies*, des questions logico-ontologiques avec une grande érudition, mais son œuvre relève en général davantage de la lexicographie que de la philosophie. On peut lire dans la première partie du *Livre des scolies* ses commentaires au texte de l'*Organon* d'Aristote, toujours brefs et rédigés sous forme de questions et de réponses : ils sont isolés, éparpillés parmi des réflexions sur les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Bar Koni se veut un linguiste pour qui « l'allégorisme » dont se sert le lecteur des prophètes bibliques mène à la confusion, comme il arrive quand on passe d'une langue à une autre ou qu'on veut accepter « des mots et des locutions étrangères à l'usage et à la coutume commune ». Les langues s'altèrent, écrit-il, par le voisinage d'autres langues et non sans l'influence des hérétiques⁷⁰. De fait, le grand grammairien du VII^e siècle, Jacques d'Édesse, avait remarqué dans une lettre sur l'orthographe qu'on avait introduit en syriaque, et cela « depuis cent ans déjà », des mots philosophiques grecs ou formés d'après la terminologie grecque qu'on ne rencontrait pas dans les auteurs anciens⁷¹. Il est intéressant de constater que, pour Théodore bar Koni, « la langue de Babylone », c'est-à-dire l'araméen oriental, était peu contaminée par le syriaque, malgré sa proximité avec les villes syriennes, tandis que le syriaque, « avec le changement des temps et la durée des

69. Voir pourtant l'opinion de L. COULOUBARITSIS, art. cité, p. 223.

70. THÉODORE BAR KONI, *Livre des scolies*, A. SCHER (éd.), CSCO, Script. syri, series II, t. LXV, 1910, p. 5, l. 7-12 ; trad. Hespel- Draguet, CSCO, 431, Script. syri, 187, Louvain, 1981, p. 6. E. RIAD, dans *Studies in the Syriac Preface, op. cit.*, p. 164-165, remarque : « The allegorical interpretation was not allowed in the Antiochenian and Nestorian exegesis to which Theodore was a heir. *Theoria*, in their opinion, presupposes a historical basis. »

71. La lettre a été éditée par G. PHILLIPS, Londres, 1869, avec trad. anglaise, et par P. MARTIN, Paris, 1869. Voir R. Duval, *Traité de grammaire syriaque* (1881), réimpr. par Philo Press, Amsterdam, 1969, p. 138 n. 2.

générations, a été troublé et altéré par des usages étrangers, et peu s'en faut qu'il ne soit pas parti de là où il résidait et qu'il ne se soit installé en d'autres endroits⁷². »

La lecture de Bar Koni, esprit pénétrant et subtil, permet de donner à Paul le Perse sa vraie dimension intellectuelle. Contrairement à lui, Paul était un philosophe, ne serait-ce que par sa volonté de présenter, de manière très schématique mais cohérente, la logique aristotélicienne. Toutefois, là où Aristote enrichit continuellement son texte par des références à toute son œuvre, les phrases du texte syriaque de Paul restent suspendues dans le vide. Paul a écrit un cursus de logique complet mais bref, à destination peut-être de ses élèves, où le *De interpretatione* s'intègre au point de presque perdre son identité. À la différence de Proba et de Bar Koni, il ne se sert pas du dialogue comme le faisaient habituellement les auteurs syriaques depuis l'époque de Bardesane d'Édesse dont les élèves rédigèrent au début du III^e siècle son *Livre des lois des pays*.

Le *De interpretatione* a incité Proba à développer d'abord une théorie sur ce que doit être la préface d'un ouvrage, puis à écrire un commentaire du traité aristotélicien lui-même. Il l'a rédigé, comme plus tard Bar Koni, sous forme de questions et de réponses, selon la technique littéraire utilisée par Dexippe dans son *Commentaire des Catégories*⁷³. Il est possible que ce soient des écrivains juifs comme Démétrius ou Aristobulos aux III^e et II^e siècles av. J.-C., puis Philon d'Alexandrie au tournant de l'ère chrétienne, aient développé à Alexandrie cette technique pour expliquer à leurs contemporains les livres de la Genèse et de l'Exode⁷⁴. Il faut relever pourtant que, tout en s'inspirant des commentaires des philosophes d'Alexandrie, Paul et Proba ne se comportent pas en néoplatoniciens. Si pour Ammonios, le maître d'Alexandrie, les notions de parole (phônê), de passions de l'âme et de réalité objective qui entrent dans la théorie aristotélicienne de la connaissance, peuvent être interprétées comme correspondant aux trois hypostases néoplatoniciennes (âme, intellect, Dieu), on ne trouve rien de tel sous la plume des deux logiciens syriaques. On découvre chez eux un « rationalisme » qui rappelle les interprétations littérales des textes bibliques proposées par les théologiens de l'école d'Antioche ce qui inviterait à penser que la philosophie grecque, en Mésopotamie septentrionale, avait bien recruté ses partisans parmi les nestoriens, et que l'Église de langue syriaque privilégiait un aristotélisme qui s'écartait des tendances néoplatoniciennes des intellectuels de langue grecque.

72. THÉODORE BAR KONI, *Livre des scolies*, op. cit., texte, p. 113 ; trad. p. 127.

73. Voir Dexippus, *On Aristotle Categories*, trad. J. Dillon, p. 8.

74. Voir G. E. STERLING, « Philo's *Quaestiones* : Prolegomena or Afterthought ? », dans *Both Literal and Allegorical. Studies in Philo of Alexandria's Quaestiones and Answers on Genesis and Exodus*, D. M. HAY (éd.), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1991, p. 99-123, p. 103-104.

Chapitre VI

Philosophie et science

L'importance de la science, ou plutôt de l'esprit scientifique nécessaire pour accomplir toute recherche, est un thème fréquent dans les écrits des auteurs mentionnés tout au long de ce livre. On découvre chez ces lecteurs d'Aristote une volonté résolue de présenter leurs recherches philosophiques dans une perspective de synthèse, en voulant offrir une vision rationnelle du monde chrétien dans lequel ils œuvraient. Pour quelques-uns d'entre eux, c'est précisément dans l'exégèse des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'ils trouvent, tout comme les auteurs chrétiens de langue grecque, le point de départ d'une recherche qu'on peut qualifier, malgré son caractère rudimentaire, de scientifique. L'exégèse allégorique du texte des anciens auteurs grecs pratiquée à Alexandrie fut parfois utilisée par les auteurs chrétiens comme le modèle à suivre dans l'interprétation du texte biblique. Or, si l'influence d'Alexandrie est bien perceptible dans les écrits philosophiques des auteurs syriaques, dans le domaine de l'exégèse biblique, c'est l'influence d'Antioche qui se fait sentir davantage, sans doute en raison du prestige dont jouissait Théodore de Mopsueste.

LES PREMIÈRES RÉFLEXIONS COSMOLOGIQUES EN SYRIAQUE

Parmi les philosophes chrétiens et, au Moyen Âge, parmi les théologiens et les philosophes arabes, le thème de la création du monde devint le point de départ de la vie intellectuelle. Les commentaires en grec sur les six jours de la Création écrits par Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, Grégoire de Naziance, Basile le Grand, Grégoire de Nysse ou Procope de Gaza, initiaient les lecteurs à des questions concernant les rapports entre les sciences naturelles et la théologie. Cette étude pourtant ne s'impro-

visait pas. Chez les exégètes chrétiens, elle découlait de la formation scientifique acquise dans les écoles du Levant. L'œuvre de Jacques d'Édesse s'inscrit dans cette tradition. Parmi les intellectuels de la première littérature syriaque soucieux d'étudier l'origine du monde, il occupe à bon droit une place prééminente. On peut dire que c'est lui qui donne un caractère « scientifique » aux questions de Paul le Perse.

Jacques d'Édesse (633-708) fut le disciple de Sévère Sébekt au célèbre couvent de Qennesrê. Sévère traduisit en 638 les *Analytica priora* d'Aristote. Plus tard, il compila du grec l'*Astrolabe* (ce qui prouverait que cet instrument astronomique n'a pas été inventé par les Arabes, mais par les Grecs). Dans son *Traité des constellations*, il inclut des fragments des *Phénomènes* d'Aratos de Soles (III^e siècle av. J.-C.) et des écrits de Claude Ptolémée (en particulier l'*Almageste*) et du mathématicien Théon d'Alexandrie (seconde moitié du IV^e siècle). Jacques suivit de près son maître. Il se distingua comme théologien, philosophe, historien et exégète. On sait qu'il séjourna quelque temps à Alexandrie. Jean Philopon (490-566), philosophe et grammairien, y avait vécu et enseigné. Philopon s'appliqua avec sagacité et un grand talent dialectique à faire accorder le récit mosaïque de la Création avec les résultats des sciences naturelles chez les Grecs¹. Il exerça une influence notable sur l'activité intellectuelle de son entourage, influence qui devait encore se faire sentir à Alexandrie lors du séjour de Jacques. De retour en Syrie du Nord, Jacques s'installa à Édesse où il fut nommé évêque. Jacques est moins un théologien qu'un scientifique. Son *Hexaéméron* est le dernier ouvrage sorti de sa plume féconde². La lecture de ce livre laisse une impression de grande maturité intellectuelle. Une remarque à propos de la grandeur et des dimensions de la terre montre bien quelle était la méthode de travail de Jacques : « Voilà ce que nous disons d'après ce que nous avons *entendu* des anciens, de ceux qui par les moyens précis et ingénieux d'une réflexion (māḥṣābtā³) semblable à la divine, ont mesuré et décrit la terre, de manière à nous faire connaître par écrit sa dimension⁴. »

Jacques avait sans doute une riche bibliothèque. L'*Hexaéméron* montre qu'il avait lu de nombreux auteurs, grecs pour la plupart, mais écrivant parfois en syriaque. On constate chez lui, comme chez d'autres auteurs chrétiens étudiant Aristote, une intelligence littérale du texte sacré, un commentaire précis et méticuleux du récit biblique des six jours de la Création qui apportait une lumière « scientifique », loin de toute allégorie, sur le ciel et la terre et sur les éléments qui les composent. Jacques connaissait les théorèmes scientifiques de son temps. Il divise son commentaire au texte de la Genèse sur la Création en six traités : 1. Lumière intellectuelle - 2. Les quatre éléments - 3. Géographie physique et humaine - 4. Soleil et étoiles - 5. Zoologie - 6. L'homme. Cette hiérarchisation montre bien sa conception de l'univers. La géographie et la botanique précèdent l'astronomie, et l'enseignement du firmament est conditionné par l'étude de la matière et des éléments qui la composent. Ce sont les mêmes éléments

1. Voir R. SORABJI, « John Philoponus », art. cité, p. 36 n. 28.

2. *Hexaéméron*, J.-B. CHABOT (éd.), CSCO, Scrip. syri, t. LVI, Paris, 1928 ; trad. latine d'A. Vasschalde, CSCO, Scrip. syri, t. LVI, Louvain, 1932.

3. Dans les textes de logique, ce terme traduit *epinoia*. Voir G. E. Hoffmann, *Glossarium*, p. 175.

4. F^o 125 a 2 ; J. TEIXIDOR, *AnnCF*, 1998-1999, p. 662.

qui ont servi pour la création des cieux. Il n'accepte pas la théorie d'Aristote selon laquelle l'univers est fait d'un cinquième élément, l'éther, qui expliquerait le mouvement circulaire et éternel des cieux. Si cette vision de l'œuvre créatrice semble souligner la place importante de la terre au centre de l'univers, Jacques n'hésite pas à affirmer dans le quatrième traité le rôle prééminent du soleil dans ce même univers, un rôle semblable à celui de Dieu.

Paul le Perse, en revanche, ne se montre concerné à aucun moment par ce que disent les textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et lorsqu'il essaie d'affirmer le rôle de la logique dans la recherche de la vérité, il résume dans un paragraphe les diverses opinions sur l'origine du monde, sans faire un seul commentaire personnel au texte de la Genèse. Des différentes opinions sur la question, il conclut seulement à leur manque de méthode dans la recherche scientifique. Voici un texte important (déjà mentionné au II^e chapitre) :

Il y a ceux qui disent que Dieu est unique et d'autres, qu'il n'est pas du tout unique ; les uns disent qu'il a des adversaires, les autres, qu'il n'a pas d'adversaires ; quelques-uns disent qu'il a du pouvoir sur toutes les choses, d'autres, en revanche, qu'il lui manque le pouvoir sur tout. Il y a ceux qui disent qu'il est le Créateur du monde et de tout ce qui s'y trouve, et ceux qui jugent qu'il n'est pas le Créateur de toutes les choses. Il y a ceux qui disent que le monde fut créé du néant et ceux qui disent qu'il le fit de la matière ; ceux qui disent que le monde fut sans commencement et qu'il restera aussi sans fin, et ceux qui enseignent (?) le contraire. Il y a ceux qui disent que les hommes sont libres dans (leur) volonté mais il y a aussi opposition contre cela. Il y a certainement ceux qui disent beaucoup d'autres choses semblables et les soutiennent dans leurs publications et on voit que pour cela ils se disputent entre eux et argumentent l'un contre l'autre.

Les théories de Platon et d'Aristote sur l'origine du monde affleurent continuellement dans les textes des philosophes et théologiens, grecs et syriaques, des premiers siècles de l'ère chrétienne, et il est parfois difficile de reconnaître dans leurs écrits la thèse purement platonicienne, aristotélicienne ou stoïcienne. On devine pourtant des prises de position soutenues par les uns et par les autres à propos de l'œuvre de la Création et de la notion du temps.

Dans le texte cité ici, on remarque que Paul s'est limité à exposer très brièvement cette diversité d'opinions. Une réflexion sur la création du monde soulève pourtant nécessairement deux questions qui se recouvrent en partie, l'une sur le temps de la Création, l'autre sur l'origine de la matière. Paul les mentionne à peine. Jacques, de son côté, souligne avec insistance que la création eut lieu au moment « opportun » et qu'il faut distinguer la première création, celle des anges et des intelligences, de la deuxième, celle du monde sensible. La deuxième, explique Jacques, eut lieu « au commencement du temps » ; on ignore quand se produisit la première (II, 52). Il insiste sur la notion d'une création qui eut lieu « après beaucoup d'instant ». Jacques évite à dessein le terme « temps », mais le texte invite à penser que la Création se situe dans le temps même si par le choix d'« instant » il semble avoir voulu souligner le contraire. L'« instant », comme l'écrit Aristote, n'est pas identique et unique, mais différent, et c'est pour cela qu'il y a de temps (*Physique* IV 11 ; 218 b, 27). Bar Koni, plus sensible

aux problèmes soulevés par le texte biblique, pense que le temps apparaît précisément avec la Création : c'est avec elle qu'il y a du mouvement et « c'est au mouvement que le temps est lié » (1.27). Lui, comme plus tard Barhebraeus au XIII^e siècle, suit Aristote sans faillir : c'est par les deux notions d'antériorité et de postériorité que le temps se rattache au mouvement dont il est inséparable. Mais ces limites changent continuellement. Le temps est dans la limite qui change, « sa mensuration, comme l'écrivit Avicenne au XI^e siècle, n'est pas celle de quelque chose ayant position et stabilité, mais au contraire se renouvelant⁵ ». « Tout homme sait, explique Barhebraeus, que le temps est la mesure du mouvement circulaire des cieux ; c'est pourquoi il faut que nous expliquions chacune de ses parties, soit années, mois, jours et heures. » Dans le cours d'astronomie qu'il écrivit en 1279, il veut donner au lecteur une vision éclairée « de la forme du ciel et de la terre⁶ ». Le point de départ de ce chemin vers la connaissance était pour lui la définition du jour : « Les Hébreux, les Tyriens et les Sarrasins commencent le jour le soir, au moment où le soleil arrive à l'horizon ouest, et placent la nuit avant le jour parce que la lumière est un commencement et, dans tout commencement, la privation est avant la possession. Les Grecs, les Égyptiens, les Hindous, les Perses et les Arméniens commencent le jour au matin quand le soleil est à l'horizon, et placent le jour avant la nuit pour deux raisons, la première est que la lumière l'emporte sur les ténèbres, et la seconde est qu'avant la création de la lumière, l'obscurité était éternelle ; mais une nuit n'est pas éternelle. » Autrement dit, le jour a été créé avant la nuit, car ce qui précédait ne peut pas être appelé nuit, c'étaient les ténèbres.

Jour après jour, on arrive à l'assemblage le plus simple, la semaine. Barhebreus d'ajouter : « C'est un sujet d'admiration qu'avec toutes les discordances qui existent entre les nations au sujet des mois, des années, du nombre de leurs jours, de l'époque de leur commencement, cette période de sept jours ait pu réunir, par une chaîne de consentement, tous les peuples si différents de langue et de religion, de l'occident jusqu'au couchant. » Pour les théologiens juifs d'Alexandrie le septième jour de la Création est le premier « selon la nature, celui où est née la lumière dans laquelle on voit toutes choses ». Que Dieu s'est reposé, pensaient-ils, ne signifie pas que Dieu ne fit plus rien, « mais que, lorsqu'il eut fini d'ordonner le ciel et la terre, il fixa cet ordre pour toute la durée du temps ». La semaine devient ainsi le signe de l'accomplissement. Flavius Josèphe pense quant à lui qu'il n'y avait pas une cité grecque ni un seul peuple barbare où ne se soit répandue la coutume juive du repos hebdomadaire. Cette assertion est difficilement acceptable, puisque les calendriers, qui furent religieux avant de devenir civils, relevaient aussi, au Proche-Orient ancien, d'autres croyances, comme celles de l'astrologie ou de la théologie perse, comme l'explique Celsus, dans un texte transmis par Origène⁷.

5. H. P. JANSSENS, *L'Entretien de la sagesse*, op. cit., p. 224-225. Il cite le texte d'AVICENNE, *Nadjat*, p. 420, ll. 10-12 dans la trad. de Goichon.

6. Je cite la trad. de F. Nau du texte syriaque *Le Livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre*. C'est le *Cours d'Astronomie* de BAR-HEBRÆUS qu'il édita d'après les manuscrits de Paris, d'Oxford et de Cambridge, Paris, 1900, p. 166-167.

7. VI, 22. H. CHADWICK, *Origen : Contra Celsum*, trad. et comm., Cambridge, 1965, p. 334-335 avec une note extrêmement documentée.

Historiens juifs et chrétiens, en acceptant que les sept jours de la Création étaient à l'origine du temps, ne se trouvèrent pas moins embarrassés pour remplir les espaces millénaires qui les séparaient de l'acte créateur. Les écrivains de l'époque classique jusqu'aux néoplatoniciens de l'Antiquité tardive s'étonnaient à la vue des chronologies égyptienne et babylonienne longues de plusieurs milliers d'années. Au I^{er} siècle av. J.-C., un érudit comme Varron n'hésite pas à affirmer que pour les Égyptiens les mois comptaient comme des années⁸. Diodore de Sicile, Julius l'Africain, saint Augustin ou Eusèbe de Césarée donnèrent des solutions diverses aux problèmes soulevés par les anciennes chronologies.

Le temps qui passe se brise avec des ruptures qui contraignent à réfléchir sur ce qu'est le temps. La notion de chronologie a dû s'imposer tôt. Le temps est vécu et pensé à la lumière des événements historiques ; ce sont eux qui constituent les chronologies. Face à un temps cosmique qui l'enveloppe, l'homme oppose sa propre manière de vivre le temps avec un décompte qu'il apprivoise. Ce temps qui, selon Aristote, est le même partout sans être jamais le même, parce qu'il y a l'avant et l'après. Ce sont les avant et les après qui font du temps un nombre, une quantité ; on parle à juste titre d'un espace de temps. Toutefois, malgré ses limites, le temps nous dépasse, et on aime à penser, en suivant Platon, qu'avec le ciel et le monde des Idées, fut créé le temps qui est « une certaine imitation mobile de l'éternité ».

La question capitale qui divisait philosophes païens et chrétiens concernait l'origine de la matière : était-elle éternelle ou créée ? Comme le terme « matière » n'apparaît pas dans le texte biblique, les exégètes pouvaient se cacher derrière le sens littéral des mots et dire que la terre était inorganisée, invisible, enténébrée, sans se prononcer sur la nature de cette réalité première. Mais une chose est un composé de propriétés ; elle devient « telle chose » après que sa substance a additionné une série de qualités. Le problème restait de savoir, ou plutôt d'expliquer ce qui est à la base des propriétés, le substrat primordial auquel s'ajoutent les propriétés d'espace, d'extension, de tridimensionnalité. Les philosophes païens pouvaient accepter que l'ordre actuel de l'univers était l'œuvre d'un démiurge créateur, mais ils considéraient comme inacceptable l'idée d'une matière créée à partir de rien. Paul, on l'a vu, esquive le problème, et Jacques reste, dans l'*Hexaéméron* en dehors du courant de la réflexion philosophique sur la matière primordiale. Seul Théodore Bar Koni soutient nettement que la Création est une création de matière et pas seulement de formes. Il mentionne les sept natures premières « qui vinrent dans le silence à l'existence » : le ciel, la terre, le feu, l'eau, l'air, les anges, les ténèbres (I. 53). L'idée d'une création d'éléments « en silence » appartient à une ancienne tradition syriaque. Dans un manuscrit nestorien du XII^e siècle, qui rassemble les commentaires de divers auteurs syriaques à la Genèse, je trouve cette même idée⁹. Il s'agit du texte de Narsaï, daté du V^e siècle : « Le soir, le Maître du monde peignit le monde ; / au matin, il découvrit le voile qui était au-

8. C'est une citation de Lactance, *Institutions divines*, II 12,21, SC, 337, P. Monat (éd.), Paris, 1987, p. 178-179.

9. Voir A. LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951, p. 126.

dessus. Comme un tableau, il composa et fabriqua le ciel et la terre, / et il convia les êtres raisonnables à venir voir la splendeur de sa beauté. / Toute une nuit, il cacha la beauté de son chef-d'œuvre, / et il ne voulut pas révéler comment il avait parlé et tout avait surgi. / Un grand silence reposait sur tout pendant qu'il constituait tout, / et toutes les natures, les douées de parole et les muettes se tinrent en repos¹⁰. » Ce silence de la création, à mon avis, n'est pas à rapprocher de celui des mystères ou des philosophes¹¹, ni de celui des pythagoriciens¹² ou des gnostiques¹³. Bar Koni se réfère probablement au silence dont parle Narsaï, le silence des néoplatoniciens, de Damascius, par exemple, quand il parle de l'Absolu. Mais comment peut-on parler de l'Absolu ? En affirmant, par rapport à ce que nous sommes, ce que l'Absolu n'est pas, car « la négation est un certain discours, et le niable une réalité, tandis que lui (l'Absolu) n'est rien, donc même pas niable, ni du tout exprimable, ni même connaissable de quelque façon que ce soit, de sorte qu'il n'est même plus possible de déclarer la négation ; mais ce complet renversement des discours et des pensées, c'est la démonstration, imaginée par nous, de ce dont nous parlons. Et quel sera la limite du discours, sinon un silence impuissant et un aveu de non-savoir absolu quant à ces choses dans la connaissance desquelles il n'est pas permis d'entrer, puisqu'elles sont inaccessibles ? » (I.15.21-22 ; p. 21). Damascius parle du silence comme d'un « sanctuaire inaccessible » où demeure l'un (1.55 ; p. 84), ou bien comme d'un port dans lequel « nous abriterons les gestations (*ôdinas*) de la vérité »¹⁴ (I. 18 ; p. 27).

Job d'Édesse lit Aristote avec un esprit plutôt critique. Dans son *Livre des trésors*, il ne mentionne pas ses sources syriaques, mais il doit connaître les poèmes de Bar Koni. C'est à partir d'une étude personnelle du philosophe grec qu'il se pose la question de l'origine de la matière. Il distingue, comme l'a fait Aristote, les éléments simples des éléments composés ; il sait que, pour Aristote, le toucher est à l'origine de notre connaissance des quatre éléments qui est le résultat de nos sensations. Il se sépare cependant d'Aristote quand il soutient que les éléments simples sont connus non par le tact, mais par un raisonnement (*b-ḥūššābā*) acquis à travers les éléments composés. Quant à la matière, Job soutient qu'elle n'est connue ni mentalement ni par l'intermédiaire des sens : les éléments existent, mais non la matière. Certes, la matière primordiale, chez Aristote, est évasive. Job semble lui enlever toute consistance, au point qu'il est difficile de savoir de quelle tradition néoplatonicienne il est redevable. Citons un texte de Plotin (205-270) qu'il a pu connaître sans pourtant l'accepter pleinement : « Il faut abandonner cette division en éléments, surtout en parlant de la substance sensible qui doit être saisie par les sens plutôt que par la raison [...]. Mais s'il n'y a pas de substance sensible sans grandeur et sans qualité, comment en séparer les accidents ? Et si nous les en séparons, si nous en séparons la grandeur, la figure,

10. Texte édité par P. GIGNOUX, *op. cit.*, p. 570. Je m'éloigne parfois de sa traduction.

11. Voir F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 242, n. 89.

12. Voir H. LEVY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, M. Tardieu (éd.), Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 397-398.

13. Voir Irénée de LYON, *Contre les hérésies*, 1.1.

14. L. G. WESTERINK et J. COMBÈS, Paris, CUF, 1986.

la couleur, la sécheresse, l'humidité, que sera pour nous la substance elle-même ? Car les substances sensibles sont des substances douées de qualités. Il y a pourtant quelque chose en quoi arrive ce qui fait que la substance, de substance pure et sensible, devient substance douée de qualités. » C'est la matière. La substance sensible est donc un amas de qualités et de matière. « Prises toutes à la fois et ramassées en une matière unique, elles sont une substance ; prise chacune à part, elles sont qualité, quantité ou qualité de plusieurs sortes... » (*Ennéade* VI, 3, 8 ; trad. Bréhier)

L'idée d'un corps, matière primordiale douée d'extension où certaines qualités se sont installées peut être remplacée par la notion d'un sujet qui n'est qu'une collection de propriétés ; c'est cette notion qui se dégage du texte de Job. Au IV^e siècle, Basile de Césarée disait déjà à son lecteur : « Tout ce que nous voyons en elle [la substance] concourt à lui donner l'existence, en complétant son essence. C'est au néant que tu aboutiras, en effet, si tu t'efforces, par une vue de l'esprit, d'écarter chacune des qualités qui subsistent en elle. Car si tu fais abstraction du noir, du froid, du lourd, du dense, des qualités qui ont trait au goût, et de toutes autres que l'on peut observer à son sujet, la substance ne sera plus rien¹⁵. » Grégoire de Nysse enseigne également qu'il est vain d'être préoccupé par l'origine de la matière. Job semble partager les idées de Basile et de Grégoire. Il me paraît être le seul à le faire parmi les auteurs syriaques.

Les images que Jacques d'Édesse donne de la matière peuvent servir pour clore ces quelques remarques « cosmologiques » des auteurs syriaques : « Dieu fit sortir notre création soudainement de ce qui est son non-être à ce qui est son être. » La création « soudainement » exista « avec sa forme essentielle ; apparut dans la nature actuelle et avec sa propre constitution » (46 b). Les quatre éléments dans le monde sont, écrit Jacques, comme les éléments constitutifs d'un œuf : la terre serait l'embryon au centre du jaune qui représente l'eau enveloppant la terre ; le blanc serait l'air et la coque, légère, sèche et dure représenterait le feu. Je note que Jacques ne parle pas d'espace ou de temps comme des qualités indispensables de la matière. Il pense à « une matière quadruple différenciée ». Il faut « réfléchir » à ce que cela signifie : la matière était porteuse des éléments, mais aucun d'eux n'était encore à l'état pur ; la terre n'était pas ferme, l'eau était mêlée de boue, le feu et l'air avaient des impuretés. La matière ressemblait à « l'alliage (nsīktū) d'argent, de cuivre et de plomb que font les hommes avarés, cupides et frauduleux quand ils veulent falsifier de l'argent ou de l'or ; lorsque les experts veulent enlever le cuivre et le mélange frauduleux, ils réussissent à peine à les séparer même à feu très vif ».

Jacques ne nous présente pas les quatre éléments au centre d'un tourbillon primordial comme l'avait fait Bardesane d'Édesse au II^e siècle. Depuis le V^e siècle av. J.-C., avec Leucippe et Démocrite, les philosophes dits atomistes, la notion d'une multiplicité qui s'organise en un Tout cohérent obsédait les esprits. Selon Leucippe, « la génération des mondes se produit ainsi : dans une section donnée, de multiples corps de formes diverses se trouvent transportés de l'illimité dans un grand vide ».

15. SC, 26 bis, p. 120-123.

Démocrite, quant à lui, pense qu' : « un tourbillon de toutes sortes d'idées (d'atomes) s'est séparé de l'univers ». J. Salem remarque : « Si nos textes restent muets sur la série de préalables physiques qui sont requis pour que les corps en question en viennent à décrire solidairement un mouvement tourbillonnaire, ils nous autorisent, toutefois, notons-le, à déduire, que, faute d'une telle configuration spiralée, jamais, les mouvements d'aucun amas de matière ne donneront naissance à un monde¹⁶. »

La création de la lumière, « fille du feu », purifia l'air, l'eau et la terre. Jacques trouve, dans Proverbes (8, 22-31), la description du rôle joué par la lumière dans la création. « Que la lumière soit ! » signifia que se purifient l'air et le feu, que s'illuminent les eaux et qu'une clarté fulgurante arrive jusqu'au fond même de l'abîme. La lumière est dans le feu comme l'ombre est dans l'élément terre. C'est pour cela que le texte biblique dit que Dieu sépara la lumière des ténèbres et que le jour se distingua de la nuit. Puis, dans l'ordre de la création, toujours d'après Jacques, il fut question des eaux. Jacques s'aventure là où Paul voulut rester décidément silencieux.

16. J. SALEM, *Démocrite*, Paris, J. Vrin, 1996, p.101-103.

Bibliographie

COMMENTATEURS ANCIENS D'ARISTOTE

(pour ses propres écrits, voir l'index)

En grec

- ALEXANDRE d'APHRODISE : *De mixtione*, Robert B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the de mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leyde 1976.-*De fato*, P.Thillet, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, CUF, Paris 1984 et R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, Londres, Duckworth, 1983.
- AMMONIUS : éd. d'A. Busse, *Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG) IV/4, Berlin 1895 ; trad. fr. d'Yvan Pelletier, *Les Attributions (catégories). Le texte aristotéli-cien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal-Paris 1983.
- DAMASCIUS : L. G. Westerink, J. Combès, *Traité des premiers principes*. Vol. I. *De L'Ineffable et de l'Un*, CUF, Paris 1986.-M.-C. Galpérine, *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions. Texte intégral*, Paris 1987.
- DAVID : (« l'Invincible », « l'Arménien »), disciple d'Olympiodore (?) : L. G. Weste-rink dans L. G. WESTERINK, J. TROUILLARD et A. Ph. SEGONDS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, CUF, Paris 1990, p. xxxvi-xxxviii et A. OUZOUNIAN, art. « David l'Invincible », DPhA, vol. II, R. Goulet, éd., CNRS Éditions, 1994, p. 614-615.
- DEXIPUS : CAG IV/II, 9, 20-29 ; A. Busse, éd., Berlin 1888. Voir J. DILLON, *Dexippus. On Aristotle Categories*, Londres, Duckworth, 1990.
- PHILOPON : CAG, in *Categorias* 5.16 ; A. Busse, éd., vol. 13, part 1, Berlin 1898. - Th. Hermann, « Johannes Philoponus als Monophysit », *Zeitschrift für die neutesta-mentliche Wissenschaft* 29 (1930), p. 209-264.- R. Sorabji, « John Philoponus » dans *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, R. Sorabji, éd., (voir

- Études) Londres, Duckworth 1987, p. 1-40 et dans le même volume H. Chadwick, « Philoponus the Christian Theologian », p. 41-56. - K. VERRYCKEN, « The Development of Philoponus' thought and its chronology » dans *Aristotle Transformed*, Sorabji, éd., p. 233-274. - W. CHARLTON, *Philoponus. On Aristotle on the Intellect (de Anima 3 ; 4-8)*, Londres, Duckworth, 1991.
- PORPHYRE : *Porfirio. Isagoge*, testo greco e versione latina di Boezio, G. Girgenti, Milan, Rusconi, 1995. - *Porphyre, Isagoge*, texte grec et latin, trad. par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, Vrin, 1998. - J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre. De l'abstinence, Livre I*, CUF, Paris 1977. - Ch. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leyde, E.J.Brill, 1988.
- SIMPLICIUS : CAG VIII, *In Categorias*, éd. K. Kalbfleisch, 13-15 ; trad. Ph. Hoffmann dans *Commentaire sur les Catégories*, fasc. III. *Préambule aux Catégories* (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la trad. de C. Luna, Leyde, E.J. Brill, 1990.- Ph. HOFFMANN, « Catégories et langage selon Simplicius. - La question du "skopos" du traité aristotélicien des Catégories », dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, I. Hadot, éd., Paris-New York, de Gruyter, 1987, p. 61-90.
- SYRIANUS : CAG VI/1, G. Kroll, éd., Berlin 1902, in *Metaphysica*, p. 63, 21-32.
- PSEUDO-ARISTOTE : *Traité du monde*. Traduction française du grec, J. Tricot, Paris, Vrin, 1990 ; traduction syriaque de Sergius de Resh'aina, P. de Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig 1858, p. 134-158.

Études

- Ilsetraut HADOT, « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les Catégories », *Revue de Théologie et de Philosophie* 124 (1992), p. 407-425.
- H. B. GOTTSCHALK, « The earliest Aristotelian commentators », dans SORABJI, éd., *Aristotle Transformed*, p. 55-81.
- K. PRAECHTER, « Review of the *Commentaria in Aristotelem graeca* », dans Sorabji, éd., *Aristotle Transformed*, p. 31-54
- R. SORABJI, éd., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Londres, Duckworth, 1990. Sorabji est aussi l'auteur du premier chapitre « The ancient commentators on Aristotle », p. 1-30.
- M. TARDIEU, « Šābiens coraniques et "Šābiens" de Ḥarrān », dans *JA*, 274 (1986), p. 1-44.
- M. TARDIEU, *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990.

En syriaque

- AHOUEMMEH : *Sur la composition de l'homme*, texte et trad. de F. Nau, PO III, Paris 1909, 97-118.

- ANTOINE de TAKRIT : *The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Takrît*, éd. J. W. Watt, CSCO 480, Scrip. syri 203, Louvain 1986, et trad. anglaise par J. W. Watt, CSCO 481, Scrip. syri 204, Louvain 1986. - Manuscrit Houghton : ms syr 25, Université de Harvard, voir P. E. Eskenasy, *Antony of Takrît's Rhetoric Book One : Translation and Commentary*, UMI Dissertation Services, Ann Arbor 1994. - M. SPRENGLING, « Antonius Rhetor on the Versification with an Introduction and two Appendices », *AJSL* 32 (1916), p. 145-216.
- ATHANASE de BALAD : G. FURLANI, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. Sc. morali, stor. e filol. V, vol. XXV, 1916, p. 717-778 ; voir aussi « Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica », dans *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienza, Lettere ed Arti, 1921-1922*, T. LXXXI/2, p. 635-644. Une traduction complète en italien dans, t. LXXXV/2, p. 319-344.
- BARHEBRAEUS : Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus, *Le Candélabre des sanctuaires*, édition et traduction de J. Bakos, *Patrologia orientalis* 22/4, Paris 1930. H. P. Janssens, « Bar Hebraeus' *Book of the Pupils of the Eye* », dans *AJSL* XLVII (1930), p. 26-49 et H. P. Janssens, *L'Entretien de la sagesse. Introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. LXXV, Liège-Paris, 1937.
- BARHADBESHABBA ARBAIA : *Histoire ecclésiastique*, F. Nau, PO 9, Paris 1913 (deuxième partie), p. 490-631 et 23, Paris, 1932 (première partie), p. 177-433.
- BARHADBESHABBA de HALWAN : A. SCHER, *Cause de la fondation des Écoles*, PO 4, 1908, p. 319-404 (Scher a confondu cet auteur avec Barhadbeshabba Arbaia).
- GEORGES, évêque des Arabes : R. J. H. Gottheil, « The Syriac Version of the Categories of Aristotle », dans *Hebraica* IX, 1893, p. 168-215.
- ISHO'DAD de MERV : Commentaire au livre de la Genèse, J.-M. Vosté et C. van den Eynde, texte : CSCO 126, Script. syri 67, Louvain 1950 ; trad. C. van den Eynde, CSCO 156, Script. syri 75, Louvain, 1955.
- JACQUES d'ÉDESSE : son texte des *Catégories* est publié dans Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth 1948, p. 253-305. - *Hexaéméron*, J.-B. Chabot, éd., CSCO, Script. syri, t. 56, Paris 1928. L'éditeur a donné une traduction latine dans CSCO, Series secunda, t. 56, Louvain 1932. - *Chronique*, édés et trad. E.-W. Brooks, I. Guidi et J.-B. Chabot, CSCO série III, t. IV (1903), p. 261-327.
- JACQUES de SAROUG : J. P. MARTIN, « Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles », *ZDMG* 29 (1875), p.101-147.- *Quatre homélies métriques sur la création*, éd. et trad. Kh. Alwan, CSCO 508/509, Script. syri 214/215, Louvain, 1989.
- Joannes BAR-ZUGBI (fin du XII^e siècle) : Assemani, *Bibliotheca orientalis* III/1, 266-267.- William Wright, *A Short History of Syriac Literature* (1894), Amsterdam, Philo Press, 1966, p. 258-259.
- JOB d'ÉDESSE : A. MINGANA, *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences, as taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa*, Cambridge, 1935.

- JOSUÉ LE STYLITE : W. WRIGHT, *The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A.D. 507 with a translation into English and notes*, Cambridge, 1882.
- MARUTA de MAIPHERKAT : I. E. RAHMANI, *Documenta de antiquis haeresibus. Studia syriaca*, vol. IV (1909), pp. 98-103. - A. VÖÖBUS, *The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat and related sources*, CSCO 439, Scriptorum syri 191, Louvain, 1982.
- MOÏSE BAR KEPHA : la cosmologie est publiée par F. Nau, dans PS I/2 (1907), p. 513-516.
- NEMESIUS d'ÉMÈSE : *De natura hominis*, éd. M. Morani, Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, Leipzig, 1987 ; texte syriaque, M. Morani, *La tradizione manoscritta del « De natura hominis » di Nemesio*, Milan, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1981. - Mauro Zonta, « Nemesiana syriaca : New Fragments of the Missing Syriac Version of *De natura hominis* », *JSS* 36 (1991), 223-258.
- NICOLAS DE DAMAS : H. J. DROSSAART Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary, *Philosophia antiqua* 13, Leyde, Brill, 1969.
- PAUL LE PERSE : J. P. N. LAND, « Pauli persae logica » dans *Anecdota syriaca* IV, Paris 1875. Voir ci-dessous les études d'Arkoun et de Gutas.
- PORPHYRE : [A.] FREIMANN, *Die Isagoge des Porphyrius in den Syrischen Uebersetzungen*, Erlangen 1897. - R.J.H. GOTTHEIL, *A Syriac Fragment*, dans *Hebraica* IV, p. 206 ss. Voir aussi PROBA. - H. HUGONNARD-ROCHE, « Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique », *Revue d'histoire des textes* XXIV, 1994, p. 293-312.
- PROBA : Commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre : A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom V bis VIII Jahrhundert*, Leipzig 1900, réimpr. 1975, p. 133-257 avec le texte syriaque. - A. van HOONACKER, « Le traité du philosophe syrien Probus sur les Premiers analytiques d'Aristote », *JA* IX^e série, 16 (1900), p. 70-166. Voir aussi Hoffmann, Études ci-dessous.
- SERGIUS DE RESH'AINA : G. FURLANI, « Sul trattato di Sergio de Rêsh'aynâ circa le categorie », *RSFR* 3 (1922), p. 135-172 ; voir aussi le texte de Sergius sur Bardesane publié par Furlani dans *Archiv orientální* 9 (1937), p.347-352. - H. HUGONNARD-ROCHE, « Aux origines de l'exégèse orientale de la Logique d'Aristote : Sergius de Resh'aina († 536), médecin et philosophe », *JA* 277 (1989), p. 1-17.- H. HUGONNARD-ROCHE, « Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Resh'aynâ à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque », dans *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, éd., Paris, Vrin, 1997, p. 79-97.
- SÉVÈRE SÉBOKT : d'après le manuscrit 346 de la Bibliothèque Nationale, voir F. NAU, « La Cosmographie au VII^e siècle chez les Syriens », *Revue de l'Orient chrétien* 15 (1910), p. 225-254.
- Théodore BAR KONI : texte de sa cosmologie dans H. POGNON, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris, 1898 ; *Livre des scolies*, Addai Scher, éd., CSCO, Script. syri, Série II^e, tomes 65/66, 1910/1912 ; traduction de R.

Hespel et R. Draguet, *CSCO 431/432 Scriptorum syri 187/188*, Louvain, 1981/1982.

Théodore de MOPSUESTE : F. NAU, « Controverse avec les Macédoniens », dans *PO 9*, fasc. 5, Paris, 1913, p. 637-667.

Études

M. ARKOUN, *L'humanisme arabe au IV^e-X^e siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Études musulmanes XII, Paris, Vrin, 1982, p. 228-233.

A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig, 1900 [réimpr. 1975].

S. P. BROCK, « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning » dans *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, N. Garsoïan, Th. F. Mathews, R. W. Thomson, éd., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1982, p. 17-34.

S. BROCK, « The Syriac Commentary Tradition », dans *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Warburg Institute. Surveys and Texts, XXIII, University of London, 1993, p. 3-18.

G. FURLANI, « Aristoteles de interpr. 16^a6-7 nach einen syrisch erhalten Kommentar », *Zeitschrift für Semitistik* 1922, p. 34-37.

Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948.

D. GUTAS, « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bagdad », *Der Islam* 60 (1983), 231-267.

G. E. HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1869.

H. HUGONNARD-ROCHE, « Sur les versions syriaques des *Catégories* d'Aristote », *JA* 275 (1987), p. 205-222.

H. HUGONNARD-ROCHE, A. Elamrani-Jamal, art. « L'Organon. Tradition syriaque et arabe », Goulet, éd., *DPhA*, vol. I, p. 502-528.

I. MADKOUR, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1969.

F. NAU, « L'araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VII^e siècle », *RHR* 99/2-3 (1929), p. 238-287.

E. RENAN, « Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du Musée britannique », *JA*, 4^e série, XIX, 1852, p. 311-319.

E. RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.

E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, Studia Semitica Upsaliensia 11, Uppsala, 1988.

A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266, Subsidia 26, Louvain, 1955, p. 7-32.

Sur la grammaire

L. B. ALBERTI (vers 1450), *La prima grammatica della lingua volgare. -La grammaticetta vaticana*, Cecil Grayson, éd., Bologne, 1964.

- A. ARNAULD et Cl. LANCELOT, *Grammaire générale et raisonnée* ou *Grammaire de Port-Royal* (1660), H. E. Brekle, éd., t. I (facsimile de la 3^e éd. de 1676), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann, 1966.
- M. BARATIN, *La Naissance de la syntaxe à Rome*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989.
- J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 59-86.
- A. J.-L. DELAMARRE, « La notion de *Ptoxis* chez Aristote et les Stoïciens », dans P. AUBENQUE, éd., *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. 321-345.
- A. DESTUTT de TRACY, *Éléments d'idéologie*, II. *Grammaire*, 1817, Paris, Vrin, 1970 (réimpr.).
- R. Duval, *Traité de grammaire syriaque*, 1881, réimpr. par Philo Press, Amsterdam, 1969.
- A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Études et documents)*, Études musulmanes XXVI, Paris, Vrin, 1983.
- R. J. H. GOTTHEIL, éd., « A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sobhâ », Berlin, 1887.
- F. ILDEFONSE, *La Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997.
- J. LALLOT, *La Grammaire de Denys le Thrace*, Éditions du CNRS, Paris, 1989.
- A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros*, AKM IX/2, Leipzig 1889 ; il publie le cod. Berolinensis Sachau 226 où se trouve le texte de Huzâyâ, p. 50-72, trad. latine, p. 9-28. Ce manuscrit attribue à Huzâyâ la traduction de la grammaire de Denys le Thrace (circa 170 - circa 80 av. J.-C.) tandis que les manuscrits de la British Library Add.14620 et Add. 14658 ne mentionnent pas le traducteur, Merx, p. 8.
- J. STEFANINI, *Histoire de la grammaire*. Textes réunis par V. Xatard, CNRS Éditions, 1994.
- J. TEIXIDOR, « Autour de la conjonction syriaque », dans *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, C.-B. Amphoux, A. Frey et U. Schattner-Rieser, éd., Lausanne, Éditions du Zèbre, 1998, p. 143-148.
- J. W. WATT, « Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac », dans *ZDMG* 143 (1993), p. 45-71.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

- AGATHIAS, *Historiarum libri quinque*, R. Keydell, éd., Berlin, 1967.
- ARNAULD A. et NICOLE P., *La Logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et F. Girbal, 2^e éd., Paris, Vrin, 1993.
- ASSEMANI J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, I, Rome 1719 ; III/1, Rome, 1725 (réimpr. Hildesheim, 1975).

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 1991 (1962).
- AUBENQUE P., « Herméneutique et ontologie. Remarques sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote », dans G. Hahn et M.A. Sinaceur, éd., *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éditions Erès, 1991, p. 93-105.
- AUGUSTIN Saint., *De ordine. - Les Confessions*.
- BALTY J., « Les "Thérapénides" d'Apamée », dans *Dialogues d'histoire ancienne* 18 (1992), p. 281-291.
- BARATIN M. et DESBORDES F., *L'Analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, Paris, Klincksieck, 1981.
- BARR J., *Sémantique du langage biblique*, trad. fr. de D. Auscher et J. Prignaud, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- BASILE Saint., éd. St. Giet, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SC 26bis, Paris, 1968.
- BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- BROCK S. P., « Syriac Dialogues Poems : Marginalia to a Recent Edition », *Le Muséon* 97 (1984), p. 29-58.
- BROCK S.P., « A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers », *OChP* 14 (1983), p. 203-246.
- BRUNSCHWIG J., « Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », G. Hahn et M.A. Sinaceur, éd., *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éditions Erès, 1991, p. 423-427.
- BRUNSCHWIG J., art. « La connaissance », dans *Le Savoir grec*, J. Brunschwig, G. Lloyd et P. Pellegrin, éd., Paris, Flammarion, 1996, p. 112-132.
- BUDGE E.A. Wallis, *The Book of the Governors*, éd., Londres, 1893.
- CAMERON A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, 1991.
- CHEVALIER D., *Les Arabes, du message à l'histoire*, D. Chevalier et A. Miquel, éd., Paris, Fayard, 1995.
- CHIESA C., « Symbole et signe dans le *De interpretatione* », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, *Cahiers de Philosophie ancienne*, n° 5, Bruxelles-Grenoble, Éditions Ousia, 1986, p. 203-218.
- CHRISTENSEN A., *L'Iran sous les Sassanides*, Annales du Musée Guimet, t. 48, Copenhague-Paris 1944⁴.
- COULOUBARITSIS L., « *Legomenon* et *katégoroumenon* chez Aristote », dans *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, *Cahiers de Philosophie ancienne*, n° 5, Bruxelles-Grenoble, Éditions Ousia, 1986, p. 219-238.
- COURCELLE P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, de Boccard, 1948.
- COWLEY R. W., *Ethiopian Biblical Interpretations*, Cambridge University Press, 1988.
- CRUBELLIER M. et PELLEGRIN P., *Aristote. Le Philosophe et les Savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- CURETON, W., *Spicilegium Syriacum*, Londres 1855.
- DANTE, *De vulgari eloquentia*, trad. d'A. Pézard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

- DILLEMANN L., *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, Paris, P. Geuthner, 1962.
- ECO U., *La Recherche de la langue parfaite*, trad. fr. de J.-P. Manganaro, Paris, Le Seuil, 1994.
- EUSÈBE de CÉSARÉE, BARDY G., *Histoire ecclésiastique*, SC 31 (1952), 41 (1955), 55 (1958) et 73 (1960). - J. SIRINELLI et Éd. des Places, *La préparation évangélique, Livre I*, SC 206 (1974) ; *Livres V-VI* (Éd. des Places), SC 266 (1980).
- FESTUGIÈRE A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*, Paris, 1949.
- FILORAMO G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Rome-Bari, Laterza, 1990.
- FOUCAULT M., *Le Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FREDE M., « An empiricist view of knowledge : memorism », dans *Epistemology, Companions to ancient thought 1*, St. Everson, éd., Cambridge University Press, 1990, p. 225-250.
- FREDE M., « Introduction », dans *Rationality in Greek Thought*, M. Frede et G. Striker, éd., Oxford, Clarendon Press, 1996 (1999, p. 1-28).
- GERO St., *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO 426, Subsidia 63, Louvain, 1981.
- GIGNOUX Ph., *Homélie de Narsai sur la création*, PO XXXIV, fasc. 3 et 4, Turnhout, 1968.
- GIGNOUX Ph., « *Imago Dei* : de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabi », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religion. From Mazdaism to Sufism, Studia iranica*, Cahier 11, 1992, p. 13-27.
- GOODMAN L.E., *Avicenna*, Londres et New York, Routledge, 1992.
- GOULET R., éd. *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I et vol. II, CNRS Éditions, 1989 et 1994.
- GRANGER G. G., *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.
- GRÉGOIRE de NYSSE, *La Création de l'homme*, J. Laplace et J. Daniélou, éd., SC 6, Paris, 1944.
- GUTAS D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, 1988.
- HABERMAS J., *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
- HADOT Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études augustinnes, Paris, 1984.
- HADOT Pierre, *Plotin, Traité 38 (Ennéades VI,7)*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- HAMELIN O., *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1985⁴.
- HOFFMANN Ph., « L'arrière-plan néoplatonicien de l'École d'Athènes de Raphaël », dans *Antiquités imaginaires. La référence antique dans l'art moderne, de la Renaissance à nos jours*, Ph. Hoffmann et P.-L. Rinuy, éd., Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 143-158.
- HUNGER H., *Astrological Reports to Assyrian Kings*, State Archives of Assyria VIII, Helsinki University Press, 1992.

- IBN ROCHD (Averroès), *L'Accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. Gauthier, Paris, Sinbad, 1988.
- IBN SÎNÂ (Avicenne), *Livre des directives et remarques*, trad. d'A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951.
- JAMBLIQUE, *Traité de l'âme*, trad. française par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III, Les Doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p.177-264.
- al-JUWAYNÏ, *Kitâb al-Irshâd*, 2 ; J.-D. Luciani, éd., Paris, E. Leroux, 1938
- KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A.J.L. Delamarre-F. Marty, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.
- KIHN H., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brigau, 1880.
- KRAUS P., *Jâbir ibn Ḥayyân. Contribution à l'histoire des sciences scientifiques dans l'Islam*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- LE BLOND J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1996⁴.
- LECOMTE G., *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre, ses idées*, Institut français de Damas, 1965.
- LEIBOVITZ Y., *La Foi de Maïmonide*, trad. de l'hébreu par D. Banon, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- LIBERA A. de, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1993.
- LIBERA A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1996.
- MAÏMONIDE M., *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, 1979.
- MANSION A., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, 1987².
- MERCATI G., « Note di letteratura biblica et cristiana antica », dans *Studi e Testi* 5, 1901, p. 180-205.
- MIQUEL, A., voir Chevalier.
- MISKAWAYH, voir Aristote (syriaque), études : Arkoun et Gutas.
- MOORE G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I, Harvard University Press, 1927.
- MOREAU J., *Aristote et son école*, PUF, 1985².
- MURALT A. de, « Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne », *Studia philosophica*, vol. XXI, Bâle, 1961, p. 157-186 (= *Comment dire l'être ?*, Paris, Vrin, 1985, p. 177-206).
- MURRAY R., *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge University Press, 1975.
- NEUSNER J., *A History of the Jews in Babylonia. The Parthian Period*, Leyde, E.J. Brill, 1965.
- ORTIZ de URBINA I., *Patrologia syriaca*, Rome, 1965².
- PARIENTE J.-C., *L'Analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- PARPOLA S., *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part I, Texts, *Alter Orient und Alter Testament* 5/1, Neukirchen-Vluyn, 1970.
- PELLEGRIN P., voir Crubellier.

- PETERS F. E., *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, University Press, 1968.
- POGNON H., *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris, 1898.
- PRISCIANUS de Lydie, DÜBNER Fr., *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*, Paris, 1855. Voir Ch.B. SCHMITT, « Priscianus Lydus », dans le *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. III, F.E. Cranz et P.O.Kristeller, éd., Washington D.C., 1976.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, t. II, trad. de A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1967.
- PROUST M., *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971.
- ROMANO F., « La défense de Platon contre Aristote par les Néoplatoniciens », dans *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*, M. Dixsaut, éd., Paris, Vrin, 1993, p. 175-195.
- ROSS D., *Aristote*, Paris, 1971, 5^e éd.
- SAFFREY, « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », dans *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Leuven, 1976, p. 199-212 (publié maintenant dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 159-172).
- SCHER A., *Chronique de Séert*, PO VII, p. 95-203, Paris 1911.
- SCHNEIDER, art. « Boëthos de Sidon », dans DPhA, vol. II, p. 126-130.
- SEUX M.-J., *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967.
- SORABJI R., « Rationality », p. 311-334, voir *Rationality in Greek Thought*, M. Frede et G.Striker, éd.
- SORABJI R., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londres, Duckworth, 1993.
- SORABJI R., *Matter, Space & Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Londres, 1988.
- SORABJI R., voir Aristote, et études.
- STERLING, G. E., « Philo's *Quaestiones* : Prolegomena or Afterthought ? », dans *Both Litteral and Allegorical. Studies in Philo of Alexandria's Quaestiones and Answers on Genesis and Exodus*, D. M. Hay, éd., Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1991, p. 99-123.
- TARDIEU, M., art. « Chosroès », *Dictionnaire*, DPhA, vol. II, p. 313-318.
- TAYLOR C. C. W., « Aristotle's epistemology », dans *Epistemology, Companions to ancient thought 1*, St. Everson, éd., Cambridge University Press, 1990, p. 116-142.
- TEIXIDOR J., « Conséquences politiques et culturelles de la victoire sassanide à Nisibe », dans *Les Relations internationales*, Ed. Frézouls et A. Jacquemin, éd., Strasbourg, 1995, p. 489-510.
- TEIXIDOR J., « L'œil de l'intelligence chez les Syriaques », *Semitica* 50 (2000), p. 211-216.
- TEIXIDOR J., *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

- VAN ROMPAY L., « Išo' bar Nun et Išo'dad of Merv : New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works », *OLP* 8 (1977), p. 229-249.
- WATT J., « The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric », dans *ARAM* 5(1993), p. 579-601.
- WOLSKA W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au VI^e siècle*, PUF, 1962.

Glossaire

accident(s) (gdš'/gdyš') : quantité (kmāyātā) ; qualité (znā) ; par rapport à quelque chose (lwāt medem) ; où (aykā) ; quand (emat{i}) ; position (sīm) ; tenu (aḥīd) ; actif ('ābed) et passif (ḥā'eš)

affirmation (qaṭaphasys, d'après le grec)

amour, objet d' - (mšng')

appropriée (ḥtytt')

argument (tḥwyt')

arithmétique (mnywt')

arpentage (mḥrwt')

art ('ummānūtā ex 'mn)

art de la logique, (pragmateiā)

artisan ('wmm')

astronomie ('štrwnwmy')

attribut (mtqṭrgn', katēgoreîn)

conjonction(s) ('sr'/'sry' ; ger, den, dérivées du grec)

connaissance (metyad'ānūthā)

contradictaires (dlqwblyt')

contraire (sqwblyt')

couleurs (gūne, du perse gūn)

désir, objet de - (r'ḥūmā)

dessein [du livre] (nišā)

différence (pwršn')

discernement (pwršn' ; būyyānā)

discipline (prgmyt')

discours (mimrā ; mml')

doctrines (dūgmā/dugmāṭā)

double ('pypt')

énonciation ('pwpnsys)

erreur (dglwt')

espèces ('dš', pl.)

esprit (re'yānā)
 essence ('ytw't)
 existence, personne (qnwm')
 existences individuelles (qnwm' yḥydy')
 fantasmes (šrgrgyt')
 flexion (mpwlt')
 fondement du monde (št'sth d'lm')
 formes ('eskime)
 genres (gns')
 gouverner (qwbrynḡwt', kybernétēs)
 homonymes, voir noms
 image/ idée (šlm')
 indéfini (l' sk')
 indéfini, sans fin (l' mḥm' / l' mḡsygnwt')
 individus (qnwm')
 instrument ('wrg'nwn, organon)
 intellectuels (metyad'āne)
 intelligence (hawnā, tr'yt', mad'ā)
 intelligent (prwš')
 judicieux (swkltn')
 logique (mlylwt')
 [lumière] intelligible (metyad'ānā)
 matière (hwl' / hwls)
 musique, cithare (qytrwt')
 nécessité, nécessaire ('nnqy', 'nnqyt', du *anagkê*)
 négation ('apāphasīs)
 nom commun (gwny'yt šm')
 nom « dénominatif » [paronyme] (nsybwt šm')
 noms différents (mšḥlpwt šm')
 noms « dont on a besoin » (š. hnwn ṭb mḡb'yn)
 opposition (dlqwblyt')
 ordre (rwkb')
 où (aykā)
 parole (mell'tā)
 parole, discours (mml')
 pensée (mḥšbt', qui serait l'*epinoia* ; aussi re'yānā)
 pensées (ḥššābe)
 permutation (hepūkyā)
 persuasif (mpysn', racine pîse *ex peisai*)
 pluralité de noms (sgy'wt šm', mais même signification)
 proposition (qādīmūthā ṭeksā, prwṡsys)
 proposition énonciative (pswq')
 propre (dylt')
 propriétés (dylwt')

prudence, bon sens (sūkkālā)
publications (mšlmnwt')
raison (hawnā)
raisonnable (mlyl')
ressemblance (šwywt')
rhétorique (rhṭrwt')
science (īda'tā)
substance ('wsy', ousia)
substance individuelle (ihīdhayūtha dqnūmāā)
terme (melletā)
théorique (t'wry')
topos ('trwt')
utilité (ḥaṣḥūtā),
vérité (šrr')

Index

- Abgar, roi d'Urhai 13
Abu Sa'id As-Sarafi 116
Agapet, pape 26
Agathias 24
Ahoudemmeh 55-56, 60, 66, 89
al-Ghazalî 35
Alains, peuple 16
Alberti, Leon Battista 8
Alep 7
Alexandre d'Aphrodise 43? 52, 56, 75, 118
Alexandrie 8, 15, 19, 23, 31, 73, 77, 103, 121, 123
Amélius 57
Ammonios d'Hermeias 23, 54, 56, 74, 75, 94, 95, 96, 97, 104, 114, 121
Andronicus de Rhodes, à Athènes 22, 86
animaux 60, 62, 63, 67, 68, 82
Antioche 8, 13, 14, 16, 22, 49, 121, 123
Antiquité tardive 8, 51, 81, 127
Antoine de Takrît 63-65, 75, 76, 116
Aphraate 50
Arabes 8, 80, 90, 124
Aristote :
 Catégories 21, 23, 27, 45, 72, 79, 84, 8689, 92, 94
 De interpretatione 21, 27, 56, 60, 72, 83, 86, 88, 94, 99, 102, 104, 117, 119, 121
 Premiers Analytiques 21, 27, 30, 53, 72, 94, 95, 117, 124
 Seconds Analytiques 21, 30, 52, 60, 62, 72
 Topiques 21, 72
 Réfutations sophistiques 21, 72
 Rhétorique 72, 75, 114
 Poétique 15, 65, 112, 114
 Éthique à Nicomaque 43, 51-52, 56, 64
 Physique 36, 72, 125
 Du ciel 68, 72, 104, 125
 De la génération et de la corruption 68, 72, 104
 Les Météorologiques 23
 Métaphysique 59, 60, 61, 64, 81, 84, 89, 90, 97
 De anima 55, 62, 67-68, 72
 De motu animalium 67
Arméniens, peuple 16, 64, 126
Arnauld, Antoine 84, 111
art(s), 60, 61-62 ; les trois - 63
astres 36, 57, 68
Athanase de Balad 53, 80, 93, 109, 110, 114, 116
Athènes 19, 22, 24, 72
Augustin, St. 96, 97, 127
Averroès 40, 69
Avicenne 28, 41, 66, 67, 69-70, 126
Babylone 13, 14, langue de - 120

- Bagdad, école de- 59, 61
 Balih 7
 Bar Bahlul, Abû-I-Hasan 74, 108, 110, 116
 Bardesane 14, 15, 27, 33, 57, 129
 Barhadbeshabba de Halwan 17, 26, 46, 56-57, 74
 Barhébraeus, Grégoire Aboulfaradj dit - 8, 27, 29, 34, 38, 41, 51, 52, 65-68, 74, 85, 95, 107, 110, 115, 126
 Bar Saroshwaï 108
 Barsauma de Nisibe 25
 Basile de Césarée 36, 123, 129
 Bazoud 75
 Beit 'Arbaïê 90
 Bibliothèques :
 Bagdad 26
 Berlin 80
 Cambridge 59
 Harvard 65
 Londres 88, 89
 Paris 69, 87
 Vaticane 49, 80, 101, 102, 115
 Boèthos de Sidon 22
 Burzoy, médecin iranien 28, 31
 Cassiodore, Fl. M. Aurelius 26
 chants liturgiques, rimes 14-15
 Chosroès 24, 27, 28, 29, 38, 69
 Christ, nature humaine du - 8, 19
 Chronique de Séert 27
 Cilicie, évêques de - 45
 Concile d'Ephèse 21
 Constantinople 8, 21, 25, 72
 Constantinople, patriarche de - 15, 21
 Coptes 16
 Cordoue 40
 cosmogonie 35
 création *ex nihilo*. 35-36
 Damascius 24, 128
 Dante Alighieri 15, 17
 David, philosophe arménien 72
 Démocrite 129
 Denys d'Halicarnasse 64
 Denys le Thrace 15, 25, 107, 113, 115
 Destutt de Tracy 113
 Dexippe 101, 121
 dialogue, emploi du - 14-15
 Diodore de Sicile 127
 Diyarbekir 7
 Djézireh 7
 écoles 15, 16, 19, 23, 25, 26, 27, 31, 34, 35, 49, 73, 77, 79, 121
 Édesse 7, 8, 13, 15, 31, 45
 église perse 20, 26
 éléments 36, 50, 68, 90, 124, 127, 128-129
 Elie de Sôbhâ 15
 Éphrem, Saint 14, 48
 Épictète 114
 Eski Sumatar 7, 14
 éthiopiens 17
 Euphrate 7
 évêques, importance des - 25
 Flavius Josèphe 13, 126
 Galien 32, 61
 Gamaliel, Rabban 35
 Georges des Arabes 84, 88, 90, 93, 95, 100
 Golfe 14
 grammaire 15, 16, 22, 25, 41, 63, 96-97, 107, 112, 116
 Grèce archaïque 9
 Grégoire de Naziance 123
 Grégoire de Nysse 36, 37, 123, 129
 Guillaume d'Ockham 69
 Habour 7
 Harrân 8, 24, 25
 Harris, James 105, 113
 Héracléios, le cynique 73
 hérésie, hérétiques 14, 16, 20, 45, 120
 Hindous 16, 126
 homélies 14, 49
 Hunayn ibn Ishaq 59
 Huzâyâ, Joseph 25, 107, 110, 114, 116
 Ibn al-Muqaffa' 31, 40
 Ibn Qutaybah 39, 40
 image, l'homme - de Dieu 45-47
 immortalité 47-50

- idolâtrie 11, 14, 39
 Isho‘dad de Merv 23, 47, 82
 Jâbir ibn Hayyân 101
 Jacques Baradée 90
 Jacques d'Édesse 13, 16, 29, 46, 48, 82,
 84, 87, 88, 90, 93, 124, 130
 Jacques de Saroug 14, 39, 48
 Jamblique 57, 95
 Jean Chrysostome 123
 Jean de Dara 49
 Jérusalem 13
 Joannes Bar-Zugbi 16
 Job d'Édesse 61-63, 68, 128
 Josué le Stylite, Chronique de - 29
 Julien, empereur 73
 Julius l'Africain 127
 Junilius, juriste 26, 28
 Justinien 24
 Juwaynî 35
 Kant, Emmanuel 36
 Lactance 127
 Lancelot, Claude 111
 lecture, pratique de la - 15-16
 Leucippe 129
 Liban 7
 Lucius Vêrus 38
 Lune (le dieu) 14
 luttes christologiques 15, 19
 Ma'moun, calife 31, 61
 mages 27, 38
 Maïmonide 40, 41
 Malatya 8
 Mani 14
 Mar Aba 26, 28
 Marc-Aurèle 38
 marches orientales de l'Empire romain
 14, 25
 Marcion de Sinope 14
 Maruta de Maipherkat 20
 Matta Ibn Yunus 116
 Mèdes 16
 Méliton de Sardes, pseudo- 38, 69
 Mésopotamie 7, 13, 15, 16, 26, 45, 79,
 90, 121
 Miskawayh 69, 72, 73
 Moïse Bar Kepha 49
 monophysites 19, 49
 mortel, l'homme - 47-50
 mouvement 35, 67, 90, 125-126
 Moyen Âge 8, 26, 34, 35
 Narsaï 25, 37, 47, 50, 127
 Nehardea 13
 Némésius d'Émèse 49
 néoplatonisme 57, 74, 81, 86, 94, 121
 nestoriens 19, 25, 47, 59, 120, 127
 Nestorius 21
 Nicolas de Damas 23, 58-60
 Nicole, Pierre 84
 Nisibe 13, 15, 25, 26, 90
 Olympiodore 73, 101
 Origène 31, 126
 Osrhoène 7, 21
 païens 14, 15, 25, 36, 127
 Palestine 7, 35
 Palmyre 13, 14
 paradis 48
 Parthes 13
 Paul, Saint 41
 péripatéticiens 53, 54, 86
 Peroz, roi perse 25
 Perses 24, 26, 63, 126
 Philopon, Jean 19, 23, 37, 56, 124
 Platon 27, 37, 53, 54, 57, 70, 76, 110
 platoniciens 53, 54, 86
 Plotin 29, 57, 128
 poésie 15, 56, 63, 64
 Porphyre 16, 23, 27, 43, 57, 73, 79, 81,
 83-85, 103, 116, 118
 Port-Royal, la logique de -, 84, 96 ; la
 grammaire de -, 96, 111, 116
 préfaces, les - 103-104
 Priscianus le Lydien 28
 Priscien 112
 Proba 14, 20, 22, 30, 53, 54, 56, 75, 80,
 85, 100, 101, 103, 110, 115, 116,
 118, 121
 Procope de Gaza 123
 prose (et poésie) 15, 64, 111

- prosodie 70
 Ptolémée, Claude 124
 Qennesrê 53, 124
 Quna, le premier évêque d'Édesse 14
 Rabboula 14
 Renan, Ernest 27, 53, 69, 88
 rhétorique 41, 44, 64, 76
 Richard de Saint-Victor 69
 Rome 25
 Sassanides 25, 26
 science 31, 34, 39, 41, 51, 59-60, 64, 74, 76
 sciences encycliques 73
 Séleucides 13, 25
 Séleucie-Ctésiphon 13, 20, 24, 27
 Sergius de Resh'aina 22, 31, 53, 54, 69, 75, 80, 89, 93, 106, 110
 Sévérien de Gabala 123
 Sévère de Sébokt 27, 124
 Shakespeare 47
 Siméon de Beth Arsham 25
 Simplicius 24, 56, 57, 71, 86, 87
 Spasinou Charax 14
 sphères célestes 68
 stoiciens 73, 86, 112, 113
 Syrianus 19, 86
 Syrie du Nord 13, 15, 43, 124
 Takrît 26, 90
 temps 35, 36, 62, 104, 105-106, 125-127
 Théodore Bar Koni 15, 16, 27, 44, 45, 48, 58, 91, 92, 97, 107, 109, 116, 118, 120, 121, 125, 127, 128
 Théodore de Mopsueste 16, 45, 47, 50, 123
 Théodoric le Grand 26
 théologie 8, 19, 21, 22, 25, 47, 68
 Théon d'Alexandrie 124
 Théophile d'Antioche 36, 49, 50
 Thomas de Marga 29
 Turquie 7, 13
 Urfa 7, 13
 Vivarium (Calabre) 26
 Wodeham, Adam 69
 Zacharie, pseudo- 31
 Zeugma 13

Table des matières

Avertissement	5
Préface	7
Abréviations	11
Introduction	13
CHAPITRE PREMIER – L'étude d'Aristote en syriaque	19
Les premiers essais philosophiques	20
Le rôle des écoles.....	23
CHAPITRE II – La synthèse logique de Paul le Perse	27
Science <i>versus</i> foi.....	34
CHAPITRE III – Définition de la philosophie	43
L'intelligence, image divine	45
Théories de la connaissance	51
<i>Proba</i>	53
<i>Ahoudemmeh</i>	55
<i>Barhadbeshabba de Halwan</i>	56
<i>Théodore Bar Koni</i>	58
<i>Nicolas de Damas</i>	58
<i>Job d'Édesse</i>	61
<i>Antoine de Takrît</i>	63
<i>Barhebraeus</i>	65
<i>Paul le Perse et Avicenne</i>	69
Les arts libéraux	71
CHAPITRE IV – L'Isagoge et les Catégories	79
Les cinq voix	79
Les catégories.....	86

CHAPITRE V – Le <i>De interpretatione</i> d’après Proba et Paul le Perse.....	99
Le nom	99
Le verbe	103
Le discours	109
Les particules du discours.....	111
Vérité et erreur	117
CHAPITRE VI – Philosophie et science	123
Les premières réflexions cosmologiques en syriaque.....	123
Bibliographie.....	131
Commentateurs anciens d’Aristote	131
<i>En grec</i>	131
<i>En syriaque</i>	132
Bibliographie complémentaire.....	136
Glossaire	143
Index	147