

Antiquités sémitiques

M. Javier TEIXIDOR, professeur

COURS : Aristote en syriaque : les philosophes de la Haute Mésopotamie au VI^e siècle. (suite du cours 1995-1996)

L'ART DE LA LOGIQUE. — C'est au fil d'une lecture du traité de logique de Paul le Perse, philosophe syriaque du VI^e siècle (Land, *Anecdota syriaca* IV), et des écrits d'autres philosophes, contemporains ou postérieurs, qu'on a poursuivi les recherches commencées l'année dernière (*Annuaire* 1995-1996, 761-769). Il s'agissait d'étudier l'interprétation qu'ont donnée de quelques textes aristotéliens des écrivains de langue syriaque, nés dans une région qui fut dans l'Antiquité tardive un vrai carrefour de cultures. On ne leur rend pas justice si, avec des critères académiques quelque peu prétentieux (et cela va sans dire, « colonialistes »), on se contente de disséquer les traductions du grec faites par ces auteurs syriaques comme s'ils étaient des élèves postulant à un titre de traducteur expert sans regarder de près leur apport personnel à l'étude de la philosophie. Ces philosophes chrétiens, laissant heureusement de côté toute controverse théologique, ont écrit dans leur langue des commentaires d'Aristote au même titre que leurs contemporains des écoles d'Alexandrie et du nord de la Syrie l'ont fait en grec. On peut dire de ces auteurs syriaques, dont de nombreux manuscrits restent inédits, ce qu'on a dit des commentateurs grecs de Platon et d'Aristote : le but n'était pas de créer leur propre système philosophique mais plutôt de faire connaître la vérité telle que l'avaient établie les deux philosophes grecs (Praechter, « Review of the *Commentaria in Aristotelem graeca* », Sorabji [éd.], *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Londres 1990, 50).

L'épistémologie d'Aristote n'admet pas la comparaison avec la réflexion moderne sur l'acte de connaître et ce qui constitue son objet. 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 » (VI, 3 ; 1139b 15-17 [tr. Tricot] ; Cf. C.C.W. Taylor, « Aristotle's epistemology »

dans St. Everson [éd.], *Epistemology*, Cambridge University Press 1990, 116-142). C'est aussi le point de vue des Syriaques. Paul affirme que l'instrument de la philosophie est la logique (mellîlütā), et que « ce n'est pas son sort à elle [d'aller] d'un endroit à un autre (wl' hw' mn dwk l[']hryn mṯh ; Land, p. 5, ligne 19) ». On pense à Simplicius qui explique : 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 » (*In Categoriae* 8, 13-15, Kalbfleisch [éd.], tr. Ph. Hoffmann, dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Hadot [éd.], 1987, 65-66). Pour Paul, comme pour les autres philosophes, la logique avait sa place dans le domaine de la science : ils ont formulé une théorie de la connaissance en fonction de ce qu'ils lisaient chez Aristote, mais il est difficile, voire impossible de traduire de façon cohérente les termes syriaques qui rendent leurs notions de raisonnement, connaissance, intelligence, pensée, savoir. Toutefois, si le vocabulaire dont ils se servent pour décrire les opérations mentales n'est pas toujours homogène, leur manière de justifier l'importance du raisonnement relève d'une conscience éveillée des diverses étapes qui constituent le processus cognitif. Leur réflexion philosophique s'explique aisément dans le milieu néoplatonicien créé par les commentateurs grecs d'Aristote, d'Alexandre d'Aphrodise aux philosophes du V^e et du VI^e siècle.

Ahoudemmeh (VI^e siècle) a bien assimilé la philosophie aristotélicienne tout en restant un penseur original ; le style est parfois touffu mais son langage est riche sans emprunts au grec. L'homme est pour lui un « prodige d'assemblage » (tedmūrta d-rūkkābā) 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. Chacun des cinq sens comporte, quand il opère, quelque chose d'autre « qui n'est conçu et atteint que par la prudence (sūkkālā) et l'intellect (īda'tā) de ceux qui examinent les actions et cherchent à en obtenir une connaissance exacte ». D'après *De anima* III, 3 où Aristote mentionne les deux propriétés distinctives de l'âme, « le mouvement local » et « la pensée et l'intelligence », Ahoudemmeh explique que l'âme possède deux puissances, la raison et la vie : « L'intelligence (mad'ā), par son activité sur l'âme, l'emporte sur la réflexion (ḥūššābā), la raison (hawnā) et la pensée (re'yānnā) — de même que la science (īda'tā) l'emporte sur la sagesse (ḥekmetā) et la prudence (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 (*Traité sur l'homme*, Nau [éd.], PO III, 101-107). Les quatre « puissances » rationnelles d'Ahoudemmeh ne recourent certainement pas les états auxquels se réfère le texte d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (1139b, 15-18) mais l'intention de décomposer le processus cognitif est manifeste. La terminologie de Proba (VI^e siècle), en revanche, semble fluctuer : dans *De interpretatione* 16a, 10 et le commentaire, *noēma* est traduit par ḥūššābā ; il utilise ce même mot pour traduire *skepsis* dans 17a, 6 ; dans 16b, 20, le grec *dianoia* est

rendu par tar‘îṭā (Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis* [1873²], 23, 27, et 69 [comm.])

Barhadbeshabba de Halwan (VI^e siècle) explique le processus cognitif par la condition de la nature humaine : « L’intelligence (mad‘ā), par l’admirable instrument de la logique (mellilūtā) forme les “idées” précises (šelmê ḥdîrê) d’une science vraie et, grâce à cet instrument, forge une belle image (‘adrîyāntā) d’après le prototype. Or, afin que la faculté cognoscitive (yaddū‘tānūtā) et le raisonnement de cette intelligence ne demeurent pas inactifs et sans utilité — vu qu’elle (l’intelligence) n’a pas un alphabet pour construire et épeler des noms, acquérir une connaissance de l’être et manifester la puissance de sa majesté —, il a fallu, pour qu’elle s’exerce, et aussi 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 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 lise » (*Cause de la fondation des écoles*, Scher [éd.], PO IV [1908] 344-345). L’auteur semble accepter la préexistence des intelligences. Ce texte 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 néoplatonicienne » (Ph. Hoffmann, « L’arrière-plan néoplatonicien de l’École d’Athènes de Raphaël », Ph. Hoffmann et P.-L. Rinuy [éds], *Antiquités imaginaires. La référence antique dans l’art moderne, de la Renaissance à nos jours*, ENS 1996, 143-158). 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 même ce qui dépasse la nature dans sa relation avec la nature », tout comme Platon, il examine « les choses naturelles en tant qu’elles participent à celles qui dépassent la nature » (trad. Ph. Hoffmann, 145-146).

La description de cette connaissance vêtue d’un corps, tableau entre le ciel et la terre sur lequel sont écrits des signes (gūšmê) visibles que l’intelligence peut lire, est la version syriacque de ce que la philosophie néoplatonicienne nous dit 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 les corps (Teixidor, *Bardesane d’Édesse* [1992], 90-91). Dans la classification néoplatonicienne des âmes il y a 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.

L’étude de la logique en tant qu’*organon* ou *technè* de la philosophie, « l’art de tous les arts », comme dit 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 posera la question suivante

dans *mimra* I : « Quelle est la différence entre le savoir (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') ; aussi est-ce par la connaissance (īda'tā) qu'elle connaît les différences des choses, (qu'elle distingue) les natures des natures et les puissances des puissances. C'est par la faculté cognoscitive (yaddū'tānūtā) que nous sommes censés 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 puissance » (Scher [éd.], CSCO, Script. syri 66 [1912], p. 18 ; je m'écarte en partie de la traduction proposée par Hespel-Draguet, CSCO 431, Script. syri 187 [1981], p. 64-65).

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 de notre ère. Le prestige de l'auteur comme homme politique — il fut conseiller du roi Hérode et ami d'Auguste — et sa renommée comme écrivain firent de son compendium un ouvrage très apprécié en Orient et les philosophes syriaques durent le connaître avant le IX^e siècle, l'époque des fameux traducteurs nestoriens, juifs et musulmans de l'école de Bagdad (voir les travaux de Hugonard-Roche dans *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve — Casino 1990, 131-147 et *ARAM* 3[1991], 193-210). La date de la traduction syriaque du traité de Nicolas reste difficile à établir malgré l'assertion de Barhebraeus que le traducteur fut Hunayn ibn Ishāq de Bagdad ; elle est probablement antérieure au IX^e siècle (MS. Gg. 2. 14, Bibliothèque, U. de Cambridge ; Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary*, Philos. ant. 13, Leyde 1969).

Suivant la *Métaphysique* d'Aristote, Nicolas donne 12 acceptions du mot « principe » (p. 60-63 ; comm. p. 100-105). C'est dans la section 4, où sont énumérées les étapes accomplies dans le processus cognitif, que l'art trouve sa place : d'abord, la « sensation » (rgeštā) qui est innée, puis on acquiert la « mémoire » ('ūhdānā), l'« expérience (mnasyūtā), c'est-à-dire l'expertise (mnaf-qūtā) », l'« art » (ummānūtā) et, finalement, la « connaissance » (īda'tā). 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 bas, dans la section 20 (cf. *Métaph.* 980a 22-25), le traducteur syriaque développe la même idée. Il part de l'assertion que « le désir de vérité (regat šrārā) » — ce qui traduit le désir de savoir (*eidenai*) — est inné (men neṣībtā) dans 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. 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 pensées

(maḥšabbātā) ; ce dernier mot traduirait le grec *epinoiai* quoique 980b 27 porte *logismoi* ; voir Hoffmann, *De hermeneuticis*, 175) ; 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, alors furent 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 posséder. Le traducteur syriaque, de son côté, a ajouté : « art signifie loisir (skūlī) » (pour Drossaart Lulofs, « leisure means art »).

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 ; on pense au texte bien connu des *Seconds Analytiques* (II.19 ; 100a 1-9) : de la sensation vient le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété, l'expérience ; avec l'expérience, la connaissance réveille l'universel qui « est 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 singuliers », et c'est de l'expérience à son tour « 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 » (tr. Tricot). Se référant à ce texte d'Aristote, Ahoudemmeh avance qu'une œuvre d'art est « naturelle », mais que le résultat d'un raisonnement, c'est-à-dire la science, est « artificiel ». Il faut entendre, comme l'explique 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 nature » (*La théorie aristotélicienne de la science* [1976], 21-22). Ainsi, 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 (*technè*) et de là au raisonnement (*logismos*) (*Métaph. A*, 980b 26).

Job d'Édesse, médecin nestorien attaché à la cour du calife Ma'moun (813-833), renommé pour ses traductions en syriaque d'œuvres de Galien, n'est pas un logicien mais ses remarques sont pertinentes. Il écrit dans son *Encyclopédie scientifique* : « 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. Or, comme les animaux n'ont pas d'yeux intérieurs, ils ne peuvent pas voir une chose avant qu'elle n'existe et c'est cela la raison pour laquelle ils ne font aucun art (lā sā'rīn ummānūtā) : ils regardent seulement avec les yeux corporels les choses qui ont été faites. Ils ne possèdent rien qui puisse leur donner un sens intérieur ; en fait, ils n'ont pas

d'âme immatérielle » (*Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences, as taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa*, 2.14 ; Mingana [éd.], Cambridge 1935, texte p. 351). Cela rappelle *Métaph. Z* 1032b1 : « quant aux productions de l'art, ce sont celles dont la forme est dans l'esprit de l'artiste ». Job fait de l'image mentale remémorée la source de l'art : « Nous pouvons évoquer une ville quelconque, par le pouvoir de l'intelligence (hawnā), comme si nous y avons été en voyage, 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 mémoire ('uhdānā) » (3.5 ; p. 379). Ce texte, de rédaction difficile, semble une glose de celui des *Seconds Analytiques* cité plus haut ; ce sont le souvenir et l'expérience qui préparent l'art, c'est-à-dire « l'universel en repos » où trouvent leur principe l'art et la science.

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 est dictée dès la naissance par la nature ; il possède une seule nature formée des quatre éléments ('estūkse) bien connus et rien n'empêche ces éléments de manifester l'impétuosité (hî'fe) et l'intelligence (ida'tā) naturelles de l'animal. L'homme en revanche possède deux natures : il doit apprendre (1) à contrôler les forces de la nature « qui est constituée d'éléments » en permettant peu à peu « leur accomplissement (šūmlāyhen) » et (2) à vivre rationnellement. Ce qu'il apprend c'est « soit à l'intérieur de soi-même, par une réflexion naturelle (men lgaw men hūššābā kyānāyā) qui donne naissance aux arts, aux découvertes et aux sciences, soit de l'extérieur grâce à un maître qui l'a reçu *par tradition* (byad bāllā) de ses ancêtres » (2.14). Ce texte fait sans doute écho à celui de Paul le Perse (*Annuaire* 1995-1996, 764).

Il est pertinent de mentionner ici les écrits du rhéteur syriaque Antoine de Takrīt (peut-être du IX^e siècle). Il avait bien compris que ce que les Grecs appelaient art comportait des normes dont les Syriens ne tenaient pas compte dans leurs œuvres (*The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Takrīt*, Watt [éd.], CSCO 480, Scrip. syri 203 [1986], texte 7-8 ; trad. angl. par Watt, CSCO 481, Scrip. syri 204, 5-6). Sa thèse est claire : « Pour les Ioniens et les Hellènes, les trois arts ('ūmmānātā) de la grammaire et de la rhétorique et, avec elles, de la poésie, existent ensemble et artistiquement, mais pour les Syriens et avec eux les Perses et d'autres, (ces arts) 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 particules 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 fabriquées. Tout comme un Ishmaélite exalte, dénonce ou incite à la guerre et,

pourtant, n'a jamais appris le bel art ('wmmwth p'yt') de Démosthène ou les règles de la discipline (šelālay meltā) de la rhétorique ».

Antoine de Takrīt revient encore sur cette idée : les Perses, les Syriens, les Arméniens composent leurs chants et poèmes sans connaître Homère ou les règles de l'art poétique, mais les Grecs ne doivent pas se moquer pour autant de gens « simples », car ceux-ci luttent « pour orner la langue et les belles-lettres et pour suppléer ce que l'art (y) a omis ». Antoine n'hésite pas à proclamer : « 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 éléments (p. 8, ligne 6 : ils le font sans ordre, lw mtqn'yt). Pour lui, 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, par tradition et habitude et non pas selon une loi, un art, des directives, des méthodes, des canons et des règles ». On se rappellera les définitions de l'art que donne Aristote dans *Métaph.* 981a, 5 ; ou dans *Éth. à Nic.* 1140a, 11. Pensons au texte, très pertinent, de Dante : « ...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 » (*De vulgari eloquentia* II, iv ; trad. Pézard, la Pléiade, 600-601).

Antoine connaît sans doute les 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 développant » (p. 63. 28-64. 1-2. J'évite la traduction littérale pour ne pas alourdir la phrase. Le terme que je traduis par « enrichir » est une forme participiale pael, mkankānītā, d'une racine KNK empruntée sans doute à l'akkadien *kanaku*, « sceller », car elle n'existe pas dans les autres langues ouest-sémitiques). Huit siècles avant lui, un autre rhéteur, Denys d'Halicarnasse, avait senti que les mots peuvent être porteurs de mystère : « 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 oreilles » (*De compositione verborum*, ch. 25 ; tr. Saffrey dans « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Leuven 1976, 199-212 ; p. 204 = *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, 159-172 ; p. 164).

Au commencement de son traité, Antoine dit que la rhétorique est « l'instrument des activités intellectuelles (zaw'e tar'ītānāye), le serviteur de toutes les théories qui se trouvent dans le composé qu'est l'homme. La rhétorique révèle les images (yūqne) 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 (m'tm't') secrètes qui sont gardées au fond de la pensée (hawnā) » (la traduction de la première partie du fragment présente quelque difficulté ; ms. syr. n° 25 [Houghton] de l'U. de Harvard publié par Eskenasy, *Antony of Takrit's Rhetoric Book One : Translation and Commentary*, UMI Diss. Services, Ann Arbor 1994, fol. 5b, 11-15 et fol. 6a, 1-3 ; tr. angl., 87-88. Cf. Sprengling, *AJSLL* 32 [1916], 145-216). Ce texte éveille une résonance aristotélicienne : 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. Antoine n'en est pas loin quand il décrit l'artiste conscient de son œuvre, sachant découvrir ce qui n'est pas apparent.

Au XIII^e siècle, dans son livre *L'entretien de la sagesse* (texte et trad. Janssens, Bibl. Fac. Phil. et Lett., U. de Liège, fasc. LXXV, 1937), Barhebraeus, dernier auteur classique de la culture syriaque, emploie tantôt tar'ītā, tantôt re'yānnā, avec la signification respective de « doctrine » (« raison ») ou « opinion » (p. 357). Mais dans la phrase 'nšyn 'byy tr'yt', on peut traduire tar'ītā par « esprit » : « les hommes grossiers d'esprit s'imaginent qu'il n'y a pas de jouissance en dehors de celle des sens corporels » (*Entretien*, 119 ligne 9 ; p. 312). Barhebraeus explique le processus cognitif ainsi : « 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 (haggā) sépare le sensible (metrāgšānā) de cette relation et, pour cette raison, même quand on éloigne le sensible, elle en saisit l'image (šwrth), mais elle ne peut pas le séparer d'une manière absolue des autres accidents comme le lieu (aykā), la qualité (aynā) et la situation (sīmā). L'intelligence (hawnā) le sépare et le dépouille même de ceux-là et fait en sorte que le sensible devienne intelligible (methūnānā). Elle saisit la véracité (šaryrūthōn) des choses, c'est-à-dire leur substantialité ('wsyywthwn), débarrassée des accidents étrangers à leur nature » (p. 82-83 et 241). Avec les trois degrés de la connaissance, sens, imagination, intelligence, Barhebraeus se conforme à la doctrine d'Aristote. Néanmoins il fait des remarques sur les sens internes qui ne concordent pas avec l'épistémologie d'Aristote relative aux facultés de l'âme animale mais avec celle d'Avicenne, comme l'a montré Janssens (p. 245-252). Ces sens sont 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 ou instinct (maklānūtā), la faculté imaginative qui combine et dissocie les images et, finalement, la mémoire. La fonction du sens commun est celle que l'on a déjà rencontrée chez Ahoudemmeh. 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* (trad. Goichon, Paris 1951, 317-323).

« La forme substantielle » (šūrtā 'ūsīyāytā) de l'intellect (hawnā), c'est-à-dire la connaissance, n'est pas dans un corps, autrement cette forme ne pourrait pas être partagée par tous les individus d'une manière égale ; ce savoir de l'intellect

est dans l'âme raisonnable (nafṣā melliftā), « laquelle n'est pas dans un lieu et n'a pas de dimensions ». L'incorporité de l'intelligence est déduite du fait que le lieu des intelligibles n'est pas un corps (p. 83-84 ; tr. 242-243. Janssens remarque que l'argument a été emprunté à Avicenne). 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 et pourtant Aristote prodigue à l'intellect une série d'épithètes qui en font, comme le dit Hamelin (*Le système d'Aristote*), « 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 et Barhebraeus reste dans cette tradition quand il dit 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 important : le substantif formé sur cette racine, madrkānūtā, « appréhension », décrit la faculté qui caractérise l'âme animale, c'est la faculté qui saisit 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 universelle » (Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve 1987 [1945²], 174-175) et 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 raisonnable (texte 81 ; tr. 237). Dans le *De motu animalium*, Aristote explique que tous les animaux se déplacent et sont mus par 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 » (*phantasia*), choix (*proairesis*) et appétit (*boulésis*). 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 (*kritica*) (700b, 14-23 ; Nussbaum, *Aristotle's de Motu Animalium*, Princeton University Press 1978, 38-39 [texte], et sur la fantaisie, 221-269). Aristote insiste que « ce n'est pas la faculté intellectuelle (*to noêtikon*) ni ce qu'on nomme l'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 la fuite ou la recherche d'un objet », et il y a deux principes de mouvement local : le désir (*orexis*) et la pensée (*dianoia*) (*De anima* 3, 9-10 ; Jannone-Barbotin, CUF 1989, 89-90).

C'est dans « la situation » (symyt'), comme dit Barhebraeus, que se produit le mouvement « rectiligne », toujours local, des animaux car leur mouvement provient du dehors. Barhebraeus distingue nettement entre le mouvement circulaire,

qui est celui des sphères célestes, et le rectiligne (trîṣā) 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) relatifs (division aristotélicienne : *de Caelo* IV, 1 ; 308a 7 ; *de Gen. et Corr.* II, 3 ; 330a, 24 ss). Les éléments et leurs composés ont tous une matière (hūlē) qui est susceptible de recevoir « toutes leurs formes (kūl ēskīmīhōn). Mais la matière des êtres célestes (hūlē d-šmayānē) est autre que la matière de ceux-là. Pour cette raison, elle ne peut recevoir aucune de leurs formes » (*L'Entretien*, p. 79-80 ; trad. 234). « Les corps des sphères célestes » (gūšme mawzaltānāye) sont supérieurs de beaucoup aux nôtres (p. 103 : 4) ; leurs âmes aussi. Les mouvements de leurs « intelligences » (hawne) vers l'« objet du désir » (rḥūmā), c'est-à-dire l'« objet de l'amour » (mšangā) sont tous différents (p. 105 : 10) — 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 ; Barhebraeus la décrit ainsi : « De même que l'âme, quand elle est stimulée par quelque rayon du Royaume (b-zalgā medem malkūtānāyā), incite et attire son corps vers le mouvement, — que ce soit un mouvement de danse, ou celui que comporte l'attitude de prière, la génuflexion et le heurt des cals des 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 (ʿūrganūn mūzāgāyā) en soit capable, de même c'est la lumière et l'éclat que tu dois considérer comme la cause du mouvement des sphères » (p. 106-107 ; trad. 292-293). 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 siècles (Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge University Press 1975, 239-246).

Des auteurs syriaques mentionnés 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 se pose à partir de sa conception platonicienne de la connaissance.

Paul le Perse se différencie nettement des autres philosophes syriaques. Le texte sommaire de logique aristotélicienne qu'il dédia à Chosroès pourrait bien être de simples notes à développer lors d'un enseignement ; il est en tout cas un manuel, rudimentaire mais valable, d'épistémologie. Paul pourrait faire sienne la remarque de l'auteur syriaque connu sous le nom du pseudo-Méliton (III^e siècle ?) : le discours est l'« aiguillon » qui fait sortir la vérité (Renan donne les premières lignes du ms. syriaque Add. 14658 du British Museum, *J. asiat.*

IV série, 19 [1852], 305-306. Cf. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, 85. — Adam Wodeham [ca.1298-1358], élève de Guillaume d'Ockham, appellera la logique *scientia sermocinalis* et *via veritatis*. Guillaume avait lui-même 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'érouisse 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 » ; tr. Biard, Éditions T.E.R. 1988, p. 3. *Sermocinalis*, « de langage », est employé au XII^e siècle par Richard de Saint-Victor : *Lexicon latinitatis medii aevi*, Blaise [éd.], 1974).

C'est par les traductions des textes d'Aristote en syriaque que les intellectuels musulmans rencontrent la philosophie grecque. Ces philosophes vont voir dans la logique du Stagirite, comme le dit Avicenne, « un instrument commun à toutes les sciences et une méthode sûre pour découvrir l'inconnu à partir du connu ». Avicenne donne 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 Dieu » (Madkour, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1969², 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. ital. de Furlani, *Riv. trimestr. di St. Filos. e Relig.* 3 [1922], 137). L'objet de la science est le nécessaire et la logique est conçue comme faisant connaître les procédés nécessaires de cette pensée du nécessaire.

LES ARTS LIBÉRAUX

Dans le traité de logique édité par Land, Paul le Perse explique de manière précise et suivant une tradition académique bien définie, comment la philosophie se situe par rapport aux arts libéraux. Or, le philosophe arabe Ahmad Miskawayh (X^e siècle) cite dans son *Traité sur le bonheur* un long texte de Paul qui donne plus de renseignements sur ce qu'il connaissait d'Aristote que l'ouvrage dédié à Chosroès (D. Gutas, *Der Islam* 60 [1983], 231-267). 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 ». Suit un paragraphe où l'auteur montre que la logique est aussi importante que la prosodie ou la grammaire. Il y a, nous dit-il, cinq sortes de syllogismes et à chacune 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*). A cela, il faut ajouter les règles qui s'appliquent à tous (les *Premiers analytiques*) et les éléments du syllogisme, qui sont suggérés mais non décrits, *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 : *Catégories, De interpretatione, Premiers analytiques, Seconds analytiques, Topiques, Réfutations sophistiques, Rhétorique et Poétique* ; le plus important est les *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 et 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'Aristote (les citations sont de M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Paris [1982²], 228-232 ; cf Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde [1988], 21 n. 8).

La division des sciences proposée par Paul s'accorde avec l'enseignement de l'école d'Alexandrie peut-être à travers l'influence de David, philosophe arménien du VI^e siècle, de langue grecque. Selon la tradition arménienne, David aurait étudié la philosophie à Athènes et à Constantinople où ses victoires dans les discussions philosophiques lui valurent le surnom de « l'invincible ». Des études récentes qui prennent en compte la tradition manuscrite grecque, permettent de conclure qu'il fut élève d'Olympiodore le Jeune à Alexandrie (Ouzounian, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, R. Goulet [éd.], CNRS Éditions 1994, 614-615). David distingue les objets de la philosophie théorique — les anges, Dieu, l'âme — des ceux qui sont en changement constant ; c'est sans doute de lui que Paul le Perse tient la même division : les êtres intelligibles — âme, démons, anges (nafṣā, ṣēde, malake) — et les choses de la nature qui viennent à exister et disparaissent aussitôt (Gutas, 245-246 ; cf. Land, *Anecdota syriaca* IV, p. 5, lignes 5-6 ; L.G. Westerink dans *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, CUF 1990, p. xxxvi-xxxviii). On ajoutera que si le texte de Miskawayh est bien la traduction arabe d'un 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 même » (I. Hadot, *RTh.Ph* 124 [1992], 419).

Barhadbeshabba explique dans *Cause de la fondation des écoles* comment le discours relève de l'intelligence et pourquoi il est important de connaître où elle demeure. Les sages grecs lui attribuèrent même un caractère divin, nous dit-il ;

l'intelligence est « le principe et la raison d'être de l'âme qui est liée en nous et qui a trois pouvoirs : l'intelligence (hawnā), la pensée (tar'ītā, 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 » (p. 341-342). L'auteur poursuit son discours en expliquant comment « tout ce que renferme la science (yūlpānā) se divise en deux parties, connaissance (ida'tā) et action (sā'ūrūtā) », c'est-à-dire la théorie et la pratique, une division qui explique la raison d'être des diverses sciences, comme l'a montré Paul ; elle dérive d'une tradition néoplatonicienne qui persistera chez les philosophes syriaques et arabes (Teixidor, *Bardesane*, 132-134).

Pour Antoine de Takrīt, 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 corps » (1355a 39-40-1355b 1-7 ; trad. Dufour, CUF 1967). Antoine connaît bien le texte d'Aristote. Il divise le genre rhétorique en trois « espèces » (ādše) chacune comportant son contraire : l'éloge (qūllāsā) et la réprimande (gūnnāyā) ; celle qui accuse (nqetreg) et celle qui défend (nefūq rūhā) » ; celle qui provoque et « incite un homme à la guerre quand il est prêt ('hen), en le poussant à être combattant (qrābtān) », et celle qui l'empêche et le dissuade de la faire (Eskenasy, fol. 8a, 1-4 et 8b, 8-12 ; voir aussi Watt, « The Syriac Reception of Platonic and Aristotelian Rhetoric », *ARAM* 5[1993], 588). Aristote a différencié les mêmes trois formes de rhétorique dans un autre ordre, *Rhétorique* 1358b, 8-12. Antoine développe amplement ces trois doubles formes de rhétorique suivant un courant de la pensée grecque tardive (dérivée de Platon), qui calque la rhétorique sur les activités de l'âme (Watt, 587 ; Eva Riad, *Orientalia Suecana* 41-42 [1992-1993], 310-312). Il attribue en effet aux trois paires de discours rhétorique les trois parties dont se compose l'âme, la « passionnelle » (hemtānītā), celle « du désir » (regtānāytā), et la « raisonnable » (lūgīqāytā).

Celui qui gouverne, dit Antoine dans le chapitre 4, 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 forgeron (Eskenasy, fol. 10a, 1-5). Dans le chapitre 8, toujours sur le thème de l'éloge, Antoine revient à la division des sciences. Il donne à ses élèves un exemple de ce que doit être 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 ». 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 », maître de « la démonstration » (’pwydksys). Il possède la langue raffinée et plaisante dont sont fiers poètes et gens de lettres. « Pour le dire en un mot — conclut l’auteur —, 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 physiologie » (Eskenasy, fol. 14b. 10 - 15b. 7. A propos du « monarque idéal », Watt remarque que cette description 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* », *ARAM* 5 [1993], 584).

Le panégyrique permet de constituer cette liste de sciences : dialectique, logique, rhétorique, poétique, mathématiques (qui comprend les quatre sections nommées) et physique. Antoine a laissé dehors la philosophie pratique qui, pour Paul, apportait la science du gouvernement général, comme celui du royaume ou celui de la ville, du gouvernement privé et de celui qui fait que l’homme dirige son existence honnêtement. Antoine ignore aussi la métaphysique qui entrait dans le programme des cours à l’école d’Alexandrie.

ISAGOGE ET ORGANON

L’*Isagoge* de Porphyre explique les principales notions requises pour comprendre les *Catégories* ; il dut être traduit en syriaque à une époque ancienne, peut-être déjà au V^e siècle ; les versions faites au VI^e et au VII^e siècles sont connues : par exemple, celles de Sergius de Resh’aina et d’Athanase de Balad († 686). Des extraits en ont été publiés par A. Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in den Syrischen Uebersetzungen*, 1897, et R.J.H. Gottheil, *Hebraica* IV, 206 ss. Les commentaires syriaques à l’*Isagoge* sont rares ; on connaît celui de Proba (mss. Berlin, Sachau 226 et Vatican, 158) ainsi qu’une préface à l’*Isagoge* attribuée à Athanase (cf. Assemani, *Cat. codd. Bibl. Apost. Vatic.* III [Rome 1759], 304-305 et Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque* [1842], 226. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert* [Leipzig 1900, réimpr. 1975], 130s).

Paul le Perse donne une traduction très abrégée de l’*Isagoge* qui lui sert en outre de préface au texte des *Catégories*. Il définit « les cinq termes (šmāhe) qui sont forcément les plus requis (yatir ’ālšā’it metba’en) dans la logique : le genre (gensā), l’espèce (ādšā), la différence (pūršānā), le propre (dīlāytā) et l’accident (gedšā) » (Land, 5 : 25-27). Puis il explique chaque terme en suivant de près le texte grec ; il saute toutefois le fameux passage où Porphyre justifie pourquoi il ne traite pas la question concernant l’existence des cinq termes, c’est-à-dire s’ils sont des réalités qui existent par elles-mêmes, de simples conceptions de l’esprit

ou s'ils ne subsistent que dans les choses sensibles. C'est le passage qui a soulevé la question des universaux dont on connaît le retentissement dans l'histoire de la philosophie. Le silence de Paul ne peut être qu'intentionnel ; il connaît bien le texte de Porphyre et ne pas le suivre ici peut être une prise de position à l'égard de l'école d'Alexandrie de laquelle il aurait voulu s'écarter.

Proba dédie un commentaire 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. Voici son introduction qui résume bien sa pensée : « Il (Porphyre) nous apprend ce qui est commun aux cinq mots (ḥameš bnat qāle) et leurs différences. Tous les êtres (kūlhen d-'ityehen) 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 choses » (chez Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, p. d-yb [syr.] ; 148-156 [trad. allemande et grecque]).

Barhebraeus consacre aux universaux un exposé sommaire. La distinction entre le terme universel et le terme particulier, « individu indivisible » (qūmā lā metpasqānā), dont « la signification empêche que plusieurs y participent », selon la définition de Barhebraeus, est connue des logiciens orientaux. Barhebraeus considère les universaux du point de vue de l'extension et 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 (mšamlūt mānāyūteh meštāmḥānā) ; 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 (men lbar naqīf). Le vocabulaire employé par Barhebraeus dans le *Livre des pupilles* mérite d'être souligné (*AJSL* 47 [1930], p. 99 : 2b 1-6) : le terme qui représente toute la chose signifiée est « ce qui supporte » ('ḥwdt'), celui qui en représente une partie est « propre » (bytyt'), et celui qui représente l'accident extrinsèque est « affixe accidentel » (nqwpwt' 'ryšt' ; cf. Janssens, *Entretien*, p. 144, 152-154).

Vers la fin du III^e siècle de notre ère, 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 fut inaugurée par Andronicus de Rhodes, au I^{er} siècle avant notre ère ; il fut l'éditeur du corpus des œuvres d'Aristote. La version des dix catégories est pratiquement homogène chez les auteurs syriaques. Il est bien connu que c'est par la mention des homonymes, synonymes et paronymes qu'Aristote commence son traité sur les catégories. L'extrême concision avec laquelle Paul a présenté la question 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. Il se limite à mentionner le terme « nom » en se référant à sa « signification » (teḥūmmā) 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, George des Arabes traduit presque littéralement le texte aristotélien avec un grand talent philosophique. Il distingue correctement entre « nom » et « la notion de substance qui correspond au nom ». Des paronymes, il dit : « Sont appelés noms défectifs (bšīr šme) tous ceux qui se différencient entre eux par la flexion (b-mapūltā), d'après la signification du nom qui leur convient, par exemple, de grammairien, grammairien et de courage, homme courageux » (Gottheil, *Hebraica* IX, p.168). Le terme mpwlt' (de la racine NPL, « tomber », c'est la chute que comporte le cas), employé par George ici et dans sa traduction du *De interpretatione* 16b,15 (Hoffmann, *De hermeneuticis*, 24, 29), 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 mapūltā » (Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth 1948, p. 253 : 14-15).

Dans son « Manuel de choses diverses et nécessaires (à savoir) sur la *pwsys*, i.e. *kyānā* », Jacques traduit librement le chapitre 5 des *Catégories* en faisant précéder ce texte d'une description minutieuse de la notion de « nature » (*kyānā*), puis il définit les deux termes syriaques qui désignent la substance : *ītwātā* et *ītyā*. Du premier, il dit que « les Syriens de nos jours » l'ont abandonné au profit du grec *ousia*, et du second, qu'on peut l'utiliser pour nommer Dieu et tout « ce qui existe en soi », mais la définition que Yahvé donne de lui dans *Exode* 3,14, « Je suis celui qui est », signifie qu'« est » se dit de Lui de façon propre et des créatures « par emprunt » (*ašlāit*). Toutefois, la substance, dit-il, ne peut pas être définie car toute définition comporte un genre et une espèce et la substance est le genre suprême (BM, ms syr. Add. 12,154 [Wright, *Catalogue* 984] : Furlani, *Rend. R. Acc. Naz. Lincei*, Sc. morali, stor. e filol., VI/iv, 1928, p. 228-230).

Il est étonnant que les logiciens syriaques, à l'exception de Sergius de Resh-'aina, n'aient pas fait référence dans leurs traductions aux trois manières d'interpréter les *Catégories* qui se sont développées amplement chez les commentateurs grecs d'Aristote. On sait que ces commentateurs s'accordent à dire que les dix catégories sont suprêmement génériques mais qu'ils diffèrent dans leur façon de les comprendre ; ainsi, pour les uns le traité des catégories porte sur les mots ou sur des propositions, c'est une interprétation logique ; pour les autres, les catégories sont des réalités, du domaine donc de l'ontologie, et d'autres enfin affirment que les catégories sont des genres qui existent dans notre pensée ; ce qui relève de la psychologie, cf. Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, 1988, 29-34 et Ph. Hoffmann dans I. Hadot [éd.], *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, 1987, 66-71. Sergius commente brièvement cette triple exégèse des *Catégories* dans deux traités différents, l'un (ms. Berolinensis syr. 88 = Petremann 9), adressé à un certain Philotheos, est traduit et commenté par

Hugonnard-Roche dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* VIII, 1997, p. 352, 355-356 ; l'autre (Brit. Lib., ms. Add. 14658) est traduit par Furlani dans *Riv. trim. st. filos. e rel.* III, 1922, p. 142-144.

C'est par des réflexions sur le *De interpretatione* — le nom, le verbe, le discours — que les auteurs syriaques s'insinuent dans le domaine de la grammaire. Joseph Huzâyâ, un élève de Narsaï (399-502) à Nisibe, fut peut-être le premier à écrire une grammaire syriaque ; c'est une version de celle attribuée à Denys le Thrace (A. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes IX/2, 1889 ; texte 50-72, trad. latine, 9-28). Il est possible que pour les auteurs syriaques, après le VI^e et VII^e siècles, les textes de logique et de grammaire aient été étudiés ensemble car, dans certains manuscrits tardifs, ils sont associés « par leur juxtaposition en colonnes parallèles » (Hugonnard-Roche, *Revue d'histoire des textes* 24 [1994], 309). Les premiers philosophes syriaques visaient sans doute à donner à la langue syriaque, à travers leur interprétation de la logique aristotélicienne, une dimension autre que celle d'une langue vernaculaire. Proba manifeste un grand intérêt pour le *De interpretatione* ; il considère le traité comme l'accomplissement de la logique. Son commentaire, qui est précédé d'une explication de ce que doit être une préface (thèse qui relève du programme d'études de l'école d'Alexandrie : le livre d'E. Riad, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala 1988 est fondamental) a été rédigé sous forme de questions et réponses (Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteles*, Leipzig 1873²), selon une technique littéraire utilisée aussi par Dexippe dans son *Commentaire des Catégories* et que plus tard utilisera Bar Koni. Le langage doit être expliqué ; les termes doivent se justifier et c'est alors que le langage s'intègre dans la problématique des catégories. Cependant, cette problématique semble avoir dépassé les préoccupations intellectuelles de quelques écrivains syriaques. Paul le Perse présente parfois les textes comme des énoncés des formes du langage simple instrument de communication.

Théodore bar Koni, théologien et philosophe de la fin du VIII^e siècle, soulève des questions logiques avec une grande érudition mais son œuvre relève de la lexicographie plutôt que de la philosophie. Il se veut un linguiste pour qui « l'allégorisme » (peletānūtā) dont se servait le lecteur des prophètes bibliques menait parfois à la confusion autant que le faisaient « le passage d'une langue à une autre » et l'acceptation « de mots et de locutions étrangers à l'usage et à la coutume commune ». Les langues s'altèrent, nous dit-il, « par le voisinage d'autres langues » et cela ne se passe pas sans l'influence des hérétiques (Scher, CSCO, Scr. syri, series II, t. LXV, p. 5 : 7-12 ; tr. Hespel-Dragnet, CSCO 431, Script. syri 187, 1981, p. 56 ; voir Riad, p. 165 : « The allegorical interpretation was not allowed in the Antiochian and Nestorian exegesis to which Theodore was a heir »). 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 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 endroits » (II 113).

Chez Bar Koni, l'étude des notions de nom et de verbe se développe à l'occasion du commentaire à la *Genèse*. C'est au moment de la création d'Adam que se pose la question de l'origine de la grammaire : qu'est-ce qu'un nom ? qu'est-ce qu'un verbe ?, se demande-t-il. « 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 ». Les auteurs syriaques étaient peut-être plus enclins à réfléchir sur le verbe action que sur le verbe expression de temps. Il est certes difficile de mesurer la portée des textes, si succints, de Paul le Perse et de Bar Koni mais ils semblent être loin de considérer le verbe comme exprimant le temps en tant que prédicat d'un sujet (le nom). Bar Koni se réfère très sommairement aux trois temps du verbe quand il discute la catégorie « quand » dans la *mimra* VI 19. Le texte de Paul ne fait pas allusion aux notions de verbe indéfini ou du passé et du futur, c'est-à-dire des « cas » ou des « flexions » (*ptosis*) du verbe qui, comme dit Aristote, « marquent le temps qui entoure le temps présent » (16b 17-18). On peut évoquer ici une remarque de Proust sur l'emploi des temps du verbe chez 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 durable ». Ce qui, à vrai dire, pourrait recouper la phrase d'Aristote dans la *Physique* 220a 5 : « Le temps est continu grâce au maintenant et il est divisé selon le maintenant » et que Aubenque a commentée à propos du temps « extatique ».

« Le verbe (melletā) est double ('pypt'), une partie est dans la pensée (tr'yt'), une autre partie, dans la parole (mml') », dit Paul dans p. 10 : 24-25. On s'attendrait à trouver le mot *mimrā*, discours/*logos*, à la place de *melletā* car la définition du « verbe » donnée par Paul correspond à la notion stoïcienne de *logos endiathetos* et *logos prophorikos*, comme le fait remarquer Land (p. 110). Certes, l'ambivalence de *mlt'*, verbe et discours, justifie la dualité que Paul et Proba lui attribuent en tant que notion à l'intérieur du langage (voir ma contribution « L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse » au VII^e Symposium Syriacum, Uppsala 1996). Cela explique la définition transmise par Huzâyâ : « le verbe (*mimrā*) est une parole (met'amrānūtā/*lexis*), non casuelle (d-l'mpwl't'), qui admet temps et personnes et nombres, et exprime ce qui est actif et passif » (Merx, *Historia artis grammaticae apud syros*, 59). Le verbe donne sa signification au composé nom-verbe. C'est en tant qu'élément fondamental, qui signifie, que le verbe est « non casuel », comme dit Huzâyâ suivant littéralement *De interpretatione* ; la flexion rend possible le discours car le verbe change sa condition de temps présent en signifiant soit le passé soit le futur. On se rappellera toutefois que la *Poétique* 1457a 17 dit que le « cas » est une forme du verbe. Il y a certes un flottement de notions entre les deux textes, ce qui d'ailleurs a été bien remarqué (Delamarre, « La notion de *ptōsis* chez Aristote et

les stoïciens », *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque [éd.], 1980 [Vrin], p. 332-334 ; Dupont-Roc et Lallot, *Poétique*, 1980 [Seuil], 332-333).

Le lexicographe du X^e siècle Abû-l-Hasan Bar Bahlul, se faisant l'écho des commentaires des logiciens syriaques parmi lesquels Bar Saroshwaï, glose ainsi le texte d'Aristote : « le verbe (melletā) 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 », et il ajoute que melletā est « le cours », ou condition (rahaṭā) « 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'artisan » (*Thesaurus syriacus*, col. 2112 ; en italique, une addition qui apparaît dans le *Lexicon syriaque* de Bar Bahlul, Duval [éd.], col. 1097). Est-ce dire que le logicien est surtout un artisan ('wmm') des mots ?

J. T.

SÉMINAIRE : DOCUMENTS D'HISTOIRE ARAMÉENNE

6 janvier. J. Teixidor, « Les Écoles syriaques d'Édesse et de Nisibe ».

13 janvier. M. Philippe Gignoux (EPHE, V^e section), « La médecine syriaque de la Basse époque ».

20 janvier. M. Henry Hugonnard-Roche (EPHE, IV^e section), « Du grec au syriaque, du syriaque à l'arabe ».

27 janvier. Mme Françoise Briquel-Chatonnet (CNRS, Paris), « Les inscriptions syriaques du Kerala (Inde) ».

3 février. M. Alain Desreumaux (CNRS, Paris), « Les manuscrits syriaques du Kerala (Inde) ».

10 février. J. Teixidor, « Monophysites et Nestoriens ».

17 février. M. John Huehnergard (Université de Harvard), « Qu'est-ce que l'araméen ? ».

24 février. J. Teixidor, « Introduction aux textes araméens d'Éléphantine (époque perse) ».

3 mars. M. Pierre Briant (Université de Toulouse II - Le Mirail), « Prélèvements douaniers dans un port égyptien sous la domination achéménide d'après un papyrus araméen ».

10 mars. Mme Florence Malbran-Labat (CNRS, Lyon) et J. Teixidor, « L'inscription de Darius à Behistun : versions akkadienne et araméenne ».

17 mars. M. Arnaud Sérandour (Institut d'études sémitiques, Collège de France), « L'araméen du livre de Daniel ».

24 mars et 1^{er} avril. J. Teixidor, « Histoire et sagesse de 'Ahiqar. Texte araméen d'Éléphantine et version syriaque ».

PUBLICATIONS

Entrées dans *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York-Oxford 1997, vol. I, 31-32 : Ahiram Inscription ; vol. II, 485-486 : Hatra inscriptions ; vol. III, 244-245 : Palmyrene Inscriptions.

« Science versus foi chez Paul le Perse. Une note », dans *From Byzantium to Iran : in Honor of Nina Garsoïan*, Atlanta 1996, 509-519.

D. Feissel, J. Gascou, J. Teixidor, « Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate (III^e s. après J.-C.) », *Journal des Savants*, janvier-juin 1997, p. 3-57.

ACTIVITÉS DIVERSES

Participation au VII^e Symposium syriacum, Université d'Uppsala, le 12-14 août 1996. Titre de la communication : « L'introduction au *De interpretatione* chez Proba et Paul le Perse ».

Dans le cadre du colloque « L'archéologie française au Levant. — 50^e anniversaire de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient », Auditorium du Musée du Louvre, le samedi 14 décembre 1996, le Professeur a prononcé une conférence sur le thème : « L'épigraphie ouest-sémitique d'Ernest Renan et Charles Clermont-Ganneau à Jean Starcky ».

Le 5 février 1997, membre du jury de thèse de doctorat : Philippe Fontaine, « L'Adiabène d'Alexandre le Grand à l'Islam », Directeur : Maurice Sartre, Université de Tours.

Co-directeur de la revue *Semitica* de l'Institut d'études sémitiques.

Membre du comité de rédaction des revues *Arabian Archaeology and Epigraphy*, Université de Copenhague, et *Syria*, Institut français d'archéologie du Proche-Orient.

TRAVAUX COLLECTIFS DE L'URA 1062 DU CNRS
QUE DIRIGE LE TITULAIRE DE LA CHAIRE

Les Actes de la Table-ronde du 18 novembre 1995 : « Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien » ont été édités par Françoise Briquel-Chatonnet (URA 1062, CNRS) et publiés sous le titre *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle*, Paris : Maisonneuve 1996. 215 p., 1 carte et I-VI planches. Contributions de : F. Briquel-Chatonnet, F. Bron, A. Caquot, A.-S. Dalix, A. Lemaire, H. Lozachmeur, F. Malbran-Labat (CNRS, Lyon), J. Margain, E. Masson, D. Pardee (Université de Chicago), H. Rouillard-Bonraisin, A. Sérandour, M. Szynger et J. Teixidor.

La 5^e Table-ronde internationale organisée par l'URA 1062 a eu lieu le samedi 16 novembre 1996 à l'École Normale Supérieure, 45, rue d'Ulm : « Espaces et territoires dans le Proche-Orient ancien ». Les Actes, édités par Arnaud Sérandour, sont sous presse.