

Chapitres d'une histoire de la philosophie grecque chez al-Ya 'qb

Autor(en): **Genequand, Charles / Lasserre, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **42 (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-32628>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Chapitres d'une histoire de la philosophie grecque chez al-Ya 'qūbī

Par Charles Genequand, Genève, et François Lasserre, Lausanne

Apparemment oublié des hellénistes comme des arabisants, le texte qui fait l'objet de la présente étude a semblé mériter une nouvelle analyse en un temps où renaît l'intérêt des uns et des autres pour les traductions arabes des auteurs grecs¹. Il occupe les pages 166 à 171 dans le vol. I de l'«Histoire» d'al-Ya 'qūbī éditée par M. Th. Houtsma en 1883 à Leyde², et s'y trouve encadré de façon quelque peu artificielle entre des listes royales et impériales macédonienne et romaine d'une part, et romaine chrétienne, à partir de Constantin, d'autre part. Son caractère de pièce rapportée ressort clairement de ce qu'il fait double emploi, à certains égards, avec les chapitres antérieurs par lesquels al-Ya 'qūbī ouvre la partie de son ouvrage consacrée aux Grecs (pp. 106sq.) et qui traitent des grands penseurs et savants de l'Antiquité, parmi lesquels figure déjà Aristote, qui reparaît à la fin de notre extrait. Celui-ci forme ainsi, incontestablement, un tout repris plus ou moins tel quel par al-Ya 'qūbī d'une source indéterminée, ce qui s'accorde avec la forme générale de son livre, avant tout une compilation.

Comme le montrera le commentaire, ce texte a préservé des données authentiquement pré-socratiques que l'on ne trouve pas, pour la plupart, dans les autres histoires de la philosophie et doxographies que nous ont laissées les Arabes et dont la plus fameuse est celle d'al-Shahrastānī³. Toutefois, les articulations principales du texte cité par al-Ya 'qūbī laissent apercevoir un certain nombre d'analogies entre les deux auteurs. Al-Ya 'qūbī distingue quatre catégories principales: les Sabéens, les Sophistes, les Dahrites, et ceux qui raisonnent sur les éléments; un chapitre sur Aristote, non traduit ici, consacré essentiellement à la doctrine des «Catégories», clôt l'extrait. Al-Shahrastānī, au début de son ouvrage, présente la classification suivante: les Sophistes, les philosophes naturalistes, les Dahrites, les Sabéens, les Juifs et les Chrétiens, les

1 Les dimensions de cet article ne nous ont pas permis de donner de ce texte un commentaire exhaustif. Nous nous sommes bornés à l'identification des citations, et cela avec un minimum de références.

2 Aḥmad Ibn Abī Ya 'qūbī Ibn Ja 'far Ibn Wahb Ibn Wāḍiḥ al-Kātib al-'Abbāsi, dit al Ya 'qūbī, historien et géographe mort en 897. Du texte présenté ici n'existe encore qu'une traduction, celle de M. Klamroth, *Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja 'qūbī*. Zeitschr. d. dt. Morgenl. Ges. 42 (1888) 1–44; elle appelle de nombreuses réserves.

3 Traduite par Th. Haarbrücker, *Abu 'l-Faḥ Muḥammad asch-Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen I–II* (Halle 1850–1851).

Musulmans. Il est facile de voir que la deuxième catégorie d'al-Shahrastānī correspond à la quatrième d'al-Ya 'qūbī. Quant à l'omission par ce dernier des religions monothéistes, elle n'est évidemment pas fortuite, puisque c'est aux doctrines des rois grecs et romains païens qu'il s'attache. L'interprétation islamique transparait clairement dans cette manière de présenter les faits: un musulman ne peut concevoir qu'il n'y ait pas identité entre la religion du souverain et celle de ses sujets. Le calife est avant tout le défenseur de la foi et des croyants.

Pour en revenir à la division des sectes philosophiques chez les deux auteurs, il faut relever qu'elle n'est ni historique, ni vraiment philosophique, mais que son critère est le plus ou moins grand éloignement entre les différentes doctrines et le dogme islamique. Ce fait n'apparaît guère chez al-Ya 'qūbī, sauf en IV 1–5, mais la comparaison avec al-Shahrastānī permet de déceler que le même principe est à l'œuvre chez lui.

Un dernier fait mérite d'être souligné pour arriver à une évaluation aussi objective que possible de notre texte. Son vocabulaire philosophique se distingue souvent de façon frappante de celui des traductions arabes du grec qui en sont pourtant en grande partie contemporaines. Les termes traduits ici par «destruction» (IV 4), «non-existence» (IV 9) et «racine» (V 1; VI 1; VI 2) ne sont en tout cas pas ceux que l'on trouverait dans une traduction d'Aristote. D'une manière générale, notre texte apparaît moins technique et abstrait que la plupart des ouvrages traduits du grec. Il est tentant de voir là un reflet de la langue parfois archaïque des pré-socratiques.

En résumé, après cette trop rapide analyse, qui mériterait d'être développée sur bien des points, on peut dire que l'extrait d'al-Ya 'qūbī nous restitue des matériaux authentiquement grecs moulés dans un cadre proprement islamique. L'hypothèse qui se présente naturellement est que cette compilation pourrait avoir pour source la *Φιλόσοφος ἱστορία* de Porphyre, malgré l'absence de preuves (voir en dernière page). Sous sa forme actuelle, on peut la dater du IX^e siècle grâce à l'appellation de Sabéens donnée à une secte hermétiste qui n'a pris ce nom que sous le règne du calife al-Ma 'mūn (813–833).

Texte

I

(1) Les rois des Grecs et leurs successeurs parmi les Romains professaient des opinions diverses.

(2) Un de leurs groupes suivait la religion des Sabéens et était appelé les Hanifs. (3) Ils établirent et reconnurent l'existence du Créateur et prétendirent avoir un prophète comme Urani, Abidémon et Hermès Trismégiste (litt.: *le pourvu d'une triple grâce*). (4) On dit que ce dernier est le prophète Idris, le

premier qui écrit au moyen d'un calame et enseigna la connaissance des étoiles. (5) Concernant le Créateur, ils suivent l'enseignement d'Hermès et disent qu'il est difficile de le concevoir et impossible de parler de lui; (6) Dieu est la cause des causes, celui qui a formé le monde comme totalité unique.

II

(1) Un de leurs groupes est constitué par les partisans de Zénon, c'est-à-dire les Sophistes. Ce mot signifie en grec «ceux qui induisent en erreur», et en arabe «ceux qui se contredisent mutuellement»⁴. (2) Ils disent qu'il n'y a ni connaissance, ni connaissable, (3) et donnent pour argument que les gens divergent dans leurs opinions et le font à droit égal. (4) Ils disent: «Nous avons examiné les théories des gens qui sont en désaccord et nous avons trouvé qu'elles se contredisent et ne sont pas conciliables. (5) Mais nous constatons que dans leur désaccord ils s'accordent sur l'opinion que la vérité est une et non diverse, tandis que l'erreur est diverse et non une; cet accord témoigne qu'ils ne connaissent pas le vrai. (6) Cela étant établi, il n'y a pas d'endroit où il y ait espoir d'atteindre la vérité, excepté dans leur élite. (7) Or nous savons que cela ne peut se faire que de l'une de deux manières: soit par assentiment à celui qui affirme quelque chose, soit en dévoilant la fausseté de son affirmation. (8) Nous avons examiné leur opinion, trouvé ce qui leur est commun⁵, et n'avons pu les approuver à cause de deux défauts, (9) dont l'un est qu'ils se contredisent les uns les autres, (10) et le second, qu'ils sont d'accord pour dire qu'ils ne connaissent pas le vrai; (11) ainsi, il ne reste plus qu'à dévoiler la fausseté de leur opinion. (12) C'est ce que nous avons fait, et nous avons découvert qu'ils sont à égalité et en équivalence, chacun des deux l'emportant sur l'autre à tour de rôle du fait de l'égalité de droit qui règne entre eux: tantôt ceux-ci sont les plus forts, tantôt leurs adversaires. (13) Dans aucun groupe nous n'avons trouvé la moindre supériorité sur les autres, ni preuve, ni, quant à la preuve, égalité ou équivalence. (14) Puisque ni l'élite, ni le commun, chez eux, ne sont capables d'atteindre la vérité par leur opinion dans la controverse, il n'y a pas d'endroit où se trouve la connaissance, ni de chemin par lequel la vérité puisse être atteinte. (15) C'est pourquoi nous avons jugé qu'il n'existe aucune espèce de connaissance, car si une chose est établie sans contestation, on doit pouvoir la saisir soit dans l'accord, soit dans le désaccord; (16) et que quelqu'un ne vienne pas dire, étant absent: «Untel est absent», et dise ainsi la vérité; et si lui

4 Traduction littérale du texte de Houtsma, qui résulte d'une double conjecture, celui du manuscrit étant incompréhensible. On voit toutefois mal comment un mot grec prendrait une signification différente une fois transcrit en arabe. L'illogisme recouvre probablement deux définitions grecques du terme «Sophistes», mal distinguées par le traducteur.

5 Contrairement à Klamroth («bequem»), nous suivons la correction, très facile, de l'éditeur: «ce qui leur est *commun*» fait écho à «ils s'accordent» (II 5).

ou quelqu'un d'autre avait dit: «Untel est présent», ce dernier n'étant pas présent, et s'il était ainsi sorti de la vérité, puis que quelqu'un se fût opposé à lui, disant: «Mais non, il est absent», alors il faudrait bien que l'un des deux ait nécessairement raison, (17) car il faut bien, si une chose est établie et vraie, qu'elle soit présente ou absente. (18) Mais si elle n'existe pas, les deux sont faux, c'est-à-dire qu'elle soit présente ou absente, car le présent existe et l'absent existe, mais si cette chose n'existe pas, elle n'est ni présente, ni absente.»

III

(1) Ils usent encore d'un autre argument, disant: «Si toutes choses sont perçues par la connaissance, et la connaissance par la connaissance, et ainsi de suite jusqu'à un terme ou jusqu'à l'infini, alors, si cela se termine, cela se termine au non-connaissable, et ce qui n'est pas connaissable est ignoré; comment les choses pourraient-elles être connues par ce qui est ignoré? Si cela ne se termine pas et n'a pas de fin, il n'est pas possible de le comprendre, et ce qu'on ne peut comprendre est également ignoré. Selon ce raisonnement, les deux manières sont ignorées et non-connues. (2) Comment donc une chose ignorée pourrait-elle être connue sans que toutes choses soient connues? C'est encore plus improbable.»

(3) Ils se sont exprimés de ces deux manières; leur effort et leur réflexion ont été considérables.

IV

(1) Un groupe nommé Dahrites⁶ a dit: (2) «Il n'y a ni religion, ni Dieu, ni prophète, ni livre saint, ni résurrection, (3) ni récompense pour le bien, ni punition pour le mal, (4) ni commencement, ni fin pour aucune chose, ni venue à l'être, ni destruction; (5) ce que l'on appelle venue à l'être d'une chose n'est que sa composition survenant après sa dissolution. (6) Ces deux phénomènes sont, en réalité, l'apparition de ce qui était absent et la disparition de ce qui était présent.» (7) On les a appelés Dahrites parce qu'ils prétendent que l'homme a toujours été et sera toujours (8) et que l'éternité tourne en rond sans commencement ni fin.

(9) A l'appui de leur thèse, ils invoquent l'argument suivant: «En ce qui concerne l'existence et la non-existence d'une chose, il ne peut y avoir que deux états, sans troisième possibilité: l'état dans lequel la chose existe (et comment pourrait venir à l'être ce qui déjà était et existait?), et l'état dans lequel il

⁶ De *dahr*, très longue période de temps, éternité. Le nom de Dahrites désigne le plus souvent ceux qui croient en l'éternité de la matière et du monde, et par conséquent nient la résurrection. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., II (Leyde/Paris 1965) 96-99, s.v. *dahr* et *dahriyya*.

n'y a rien (et comment la chose pourrait-elle être dans un état qu'on ne peut comparer à rien? C'est encore plus improbable).» (10) Ils raisonnent de même quant à ce qu'ils affirment de la destruction: «On ne connaît que deux états: l'état dans lequel une chose existe (et il est alors impossible d'affirmer la destruction d'une chose tant qu'elle est dans l'état d'être et de subsistance), et l'état dans lequel il n'y a rien (et comment pourrait-il y avoir alors la moindre destruction? C'est impossible). (11) Si nos adversaires admettent que nous avons raison, ils acceptent notre argument et réfutent le leur; s'ils réfutent notre argument, ils affirment l'existence d'un troisième état dans lequel il n'y a ni non-être, ni être, et c'est là le plus abominable des trois états.»

V

(1) Un groupe parmi eux dit que la racine des choses, dans l'éternité antérieure, était une graine, qui s'est fendue et d'où le monde est apparu tel qu'on le voit, avec ses différences de couleurs et de qualités sensibles. (2) Certains prétendent qu'il ne contient aucune différenciation quant à ses réalités, mais que ses réalités ne diffèrent que quant à la perception. (3) Certains ont réfuté cela et affirmé qu'il diffère dans ses réalités et sa vérité. (4) Ceux qui rejettent la vérité de la différenciation des choses disent qu'elles ne diffèrent que du fait de la différence des perceptions qu'on en a, et qu'aucune chose ne possède de réalité par laquelle elle se distinguerait à l'exclusion des autres.

(5) A l'appui de leur thèse, ils invoquent le fait que les gens qui souffrent d'une maladie de la bile, comme la jaunisse, lorsque l'un d'eux goûte du miel, il le trouve amer, tandis que ceux qui sont exempts de cette maladie le trouvent doux. (6) Les chauves-souris, elles, sont aveuglées par la lumière du jour, tandis que la nuit aiguise leur vue. Si la lumière augmente la clarté de la vue et que l'obscurité la voile, il faut que la lumière du jour soit nuit pour les chauves-souris et autres <animaux> dont le feu obscurcit la vision. Cela s'observe aussi chez certains hommes et d'autres animaux, oiseaux, etc. Si la nuit aiguise la vision, comme nous l'avons décrit, alors la nuit est jour, de même que le jour est lumière pour ceux qui ont la disposition contraire et de même que la nuit est pour eux ténèbres. (7) Si vous dites que cela est dû à un défaut présent chez ces êtres, nous vous demandons: «Chez ceux qui ont la disposition contraire ou chez ceux qui ont la même disposition?» Si vous répondez: «Chez ceux qui ont la disposition contraire», nous vous rétorquons: «Au contraire, le défaut est chez ceux qui ont la même disposition.» Et si vous dites: «Chez ceux qui ont la même disposition», nous vous répondons: «Mais non, le défaut est chez ceux qui, à leur avis, ont la disposition contraire.» Ainsi, aucune des deux catégories n'a l'avantage sur l'autre. (8) Ils disent: «Ne voyez-vous pas que le scribe écrit son texte en droite ligne et que c'est ainsi qu'il le voit devant lui, tandis que s'il le regarde de derrière, il le voit différent de ce qu'il savait. S'il se place oblique-

ment par rapport à lui, ou de côté, il le voit différent. De même que tu écris l'*alif* dans une forme qui le distingue de toutes les autres lettres; puis, si tu te places en face de lui, tu le vois comme un *alif*; si tu te places derrière lui, tu le vois comme un *ba*; et si tu te mets de biais, tu le vois comme un *noun* ou un *ba*. (9) Celui qui est absent dans un lieu est présent dans un autre.

(10) On peut raisonner de même sur les couleurs, les sons, les goûts, les odeurs⁷ et les touchers. (11) Ainsi, tu vois une personne grande de près et petite de loin. Plus on s'approche d'elle, plus elle grandit; et plus on s'en éloigne, plus elle devient petite à nos yeux. (12) De même, la voix paraît forte entendue de près, et douce de loin. (13) De même le goût: lorsqu'on goûte quelque chose en petite quantité, on le trouve peu doux; lorsqu'on en goûte davantage, son goût paraît plus doux. (14) De même avec le toucher: lorsqu'on touche une chose légèrement, on la trouve tiède; si on la touche plus fortement, on la trouve chaude. (15) De près, une forme apparaît stable et diverse; lorsqu'on la regarde de plus loin, on la voit confuse et indistincte.

(16) Ils prétendent que toutes choses tournent en rond de façon égale et équivalente. Ils sont presque les alliés des Sophistes.

VI

(1) Un autre groupe dit que les choses sont des ramifications de quatre racines, qui ont toujours existé et qui existeront toujours; elles ont engendré, et le monde s'est manifesté à partir d'elles. (2) Ce sont les corps simples: chaud, froid, humide et sec, (3) qui engendrent par eux-mêmes, sans délibération, ni volonté, ni vouloir.

(4) Un autre groupe dit que les racines sont quatre, qu'elles sont les mères de ce qui est dans le monde. (5) En outre, il y en a une cinquième qui les a toujours dirigées et les dirigera toujours, qui les combine les unes avec les autres par volonté, vouloir et sagesse, qui unit leurs espèces et par qui leurs produits sont engendrés, sans qu'elle empêche les contraires de s'approcher les uns des autres: elle est la connaissance.

(Suit, sans transition, le chapitre sur Aristote: «Un groupe – les partisans de la substance, c'est-à-dire les Aristotéliens – dit: ...»)

Commentaire

I

1–6 Il n'y a rien à dire, ici, de cette première partie, qui ne relève certainement pas, en dernière analyse, de la source grecque de l'extrait. Il faut

⁷ On attend «odeurs» dans cette énumération des objets respectifs des cinq sens, mais le mot

cependant signaler après F. Rosenthal, *Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten*, *Orientalia*, N.S. 6 (1937) 66, qu'elle a son parallèle chez al-Shahrastānī, I 131sq. Haarbrücker, lequel consacre aussi une brève notice à la doctrine d'Hermès et d'Agathodémon (l'Abidémon d'al-Ya 'qūbī) avant de passer à celle de Zénon relative au Créateur et à la création, indice probable d'une source arabe commune à laquelle notre texte n'aurait emprunté que des excerpts.

II

Bien que certains éléments de ce chapitre sur les sophistes puissent faire penser à Gorgias⁸, notamment la proposition qu'il n'y a ni connaissance, ni connaissable, énoncée en effet au début de son traité *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* sous la forme Ἐν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδέν ἐστιν, δεύτερον, ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπων (VS 82 A 3; ἄγνωστον pour ἀκατάληπτον dans A 3 bis), la doctrine dans son ensemble et la discussion de la proposition précitée conduisent bien plutôt à Protagoras. Outre le fait que celui-ci est présenté comme l'interlocuteur de Zénon dans un dialogue cité par Simplicius, *In Arstt. phys.* p. 1108, 18 Diels (= VS 29 A 29 et Prot. B 7a Untersteiner), et que la tradition fait de lui l'inventeur de l'éristique (VS 80 A 1 § 52; A 3 Untersteiner), les raisons attestées qu'il a de nier la possibilité de la connaissance sont celles-là même que rapporte al-Ya 'qūbī: en 3, diversité des opinions (A 14 § 218 τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι), en 6 et 12, légitimité de chacune d'elles (A 13 formule *homo mensura*, commentée par Platon, *Cratyl.* 385 e, οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἐστὶν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί; VS 90 [Δισσοὶ λόγοι] 2, 18, avec la conclusion οὐ γὰρ πάντες ταῦτα νομίζοντι et les parallèles *Hdt.* 3, 38, 1 et 7, 152, 2: cf. *Mus. Helv.* 33, 1976, 73sq.), en 5, multiplicité des erreurs contraires à une vérité unique (*Arstt.*, *Met.* 1007 b 18 = A 19 εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι ...). En 6, la conclusion du premier raisonnement tenu semble revenir par d'autres mots à la règle de pensée de l'Ἀλήθεια, soit πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος («élite», en 6 et 14, rend littéralement ce que Klamroth interprétait par «*einzelner Mensch*»).

La démonstration, pour le moins embarrassée dans sa version arabe, que développe d'un seul mouvement la citation 2–18, vise principalement à dénoncer la faiblesse des doctrines des Eléates sur l'être. Représenté par «nous»,

arabe figurant dans le manuscrit n'a pas de sens dans le contexte, et l'on ne voit pas quelle corruption a pu se produire.

⁸ Klamroth, p. 37, n. 1: «Man findet in diesem Abschnitte leicht manche Anklänge an die bekannten Lehren der Eleaten und Sophisten, am meisten wohl des Melissus und Gorgias.» – Nous avons fait précéder les références aux *Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels et W. Kranz de l'abréviation VS toutes les fois que cette précision a paru nécessaire.

Protagoras s'en prend visiblement aux notions d'ὄν et de μὴ ὄν, évoquées assez précisément en 18. Et s'il y a lieu de penser que notre texte dérive de la Φιλόσοφος ἱστορία de Porphyre, on ne peut manquer de se rappeler que ce dernier, dans sa Φιλολόγος ἀκρόασις citée par Eusèbe, Praep. ev. 10, 3, 25, affirmait avoir lu de lui un λόγος πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν εἰσάγοντας et en avoir retenu les arguments. De fait, la réfutation des Eléates ne fournit que le cadre de l'extrait cité (2–4), qui porte, quant à lui, sur un problème de logique: le principe de contradiction. Protagoras montre d'abord que s'il n'existe réellement qu'une vérité, elle n'est pas discernable dans la multiplicité des opinions et reste relative à l'homme qui tente de l'énoncer (5–6). Puis il pose la règle de toute démonstration, qui veut qu'on prouve le vrai ou réfute le faux, mais il constate qu'elle n'est pas applicable aux contradictions des Eléates, en vertu du principe de l'*homo mensura* (7–14). Aussi conclut-il qu'il n'existe pas de vérité absolue, c'est-à-dire répondant aux conditions d'une démonstration régulière, qu'il expose à nouveau, cette fois à l'aide d'un exemple (15–17). La dernière phrase de l'extrait dépasse cette conclusion et, de manière inattendue, retourne aux discussions des Eléates sur l'ὄν et le μὴ ὄν, en démontrant l'inexistence de la notion de μὴ ὄν à partir de l'exemple précédemment développé sur les notions de présence et d'absence (18). On en rapprochera la démonstration du principe protagoréen οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν mise dans la bouche de Dionysodore dans l'Euthydème de Platon (286 a–c = VS 80 A 19): toute affirmation peut se voir opposer une affirmation contraire, leur couple formant un ἀντιλέγειν (une ἀντίφασις selon Aristote, Met. 1007 b 18, discutant la même thèse [= A 19], une ἀντιλογία selon la terminologie de Protagoras), mais en apparence seulement, car dès lors que λέγειν est entendu au sens de «dire une chose vraie, existante», selon Platon citant expressément l'école de Protagoras (Euthyd. 286 c 6–8) et selon Prodicos définissant λέγειν par ἀληθεύειν pour justifier son adhésion au principe οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν (ap. Didym. Alex., In Eccl. I p. 16, 11–16⁹), les contradicteurs parlent, sans le savoir, de choses en réalité différentes; et dans le cas où l'un affirme l'être, il n'y a plus de contradiction possible, puisque l'autre devrait affirmer une chose qui n'existe pas, le non-être: τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων (286 a 2–3).

Si la conduite de ce raisonnement apparaît clairement à travers la rédaction arabe, l'énoncé de la règle de démonstration dans la phrase 16 présente cependant une difficulté insurmontable: au lieu de «et que quelqu'un ne vienne pas dire, étant absent: «Untel est absent», et dise ainsi la vérité», le sens voudrait qu'on supprimât la négation et qu'on rapportât «étant absent» à la personne désignée par «Untel», en symétrie avec «ce dernier n'étant pas présent» dans la seconde partie de la phrase. Si le texte est sain, la faute incombe au traducteur arabe qui, par exemple, pourrait avoir mal compris un tour

9 Voir G. Binder et L. Liesenborghs, *Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos*, Mus. Helv. 23 (1966) 37–43.

amphibologique tel que μὴ ἀπὼν λέγοι (λέγη, λεγέτω) τις, encore que cette explication ne restitue pas à «étant absent» sa fonction logique (μὴ ἀπὼν est un élément inutile); on attendrait plutôt μὴ παρόντος τινὸς λέγοι τις, mais alors la faute de traduction ne s'explique plus. Il vaut mieux, croyons-nous, renoncer à faire la lumière sur ce passage, auquel ont achoppé et Houtsma, l'éditeur, et Klamroth dans sa tentative d'interprétation.

III

De la formule «Ils usent encore d'un autre argument» (1) et de la conclusion «Ils se sont exprimés de ces deux manières» (3), on peut inférer qu'al-Ya 'qūbī cite dans ce paragraphe un autre philosophe de la même école. On reconnaît aisément celui qu'Aristoclès de Messène, cité par Eusèbe, Praep. ev. 14, 19, 8, associait à Protagoras en raison de son scepticisme: Métrodore de Chios (VS 70 B 1). En effet, la tradition doxographique a retenu de lui, et de lui seul, en des formules plus ou moins concises (69 A 2 + 70 A 23–25 + B 1), la proposition liminaire de son Περὶ φύσεως, dont l'historien arabe semble rapporter la démonstration (B 1, version de Cicéron, Ac. pr. 2, 23, 73): *Nego scire nos sciamus aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit*. L'extrait cité développant la notion de *scire scire* pour conclure que toute connaissance est impossible (1–2), la correspondance ne fait pas de doute. Et comme Aristoclès, auteur d'une histoire de la philosophie, atteste avoir lu plus loin une nouvelle proposition énonçant que «toute chose est ce que chacun en particulier pourrait se représenter», il assure implicitement que le texte complet de la démonstration lui était encore accessible, condition nécessaire à une citation non doxographique telle que celle recueillie par la source d'al-Ya 'qūbī.

IV

1–8 Bien que ce premier ensemble d'opinions attribuées aux «Dahrites» paraisse former un tout, il y a lieu d'y distinguer deux séries différentes. La première (1–3) exprime la protestation du croyant musulman contre une doctrine affirmant l'éternité de la matière, donc niant implicitement l'action permanente de Dieu: elle ne cite aucun argument explicite. Avec la seconde (4–8), en revanche, commencent les citations de l'original grec, qu'on peut diviser en deux parties: substitution des notions de genèse et de corruption par celles de composition et de dissolution (4–6), et affirmation de l'éternité de l'homme (7). D'un bout à l'autre de cette seconde série, et dans toute l'argumentation qui suit (9–11), nous avons affaire à une même doctrine, qui semble être celle d'Empédocle.

En effet, c'est Empédocle, à notre connaissance, qui substitue aux notions

de naissance (VS 31 B 8, 1 et 4 φύσις; B 9, 3 γενέσθαι; B 11, 2 γίγνεσθαι) et de mort (B 8, 2 οὐλομένου θανάτοιο τελευτή; B 9, 4 δυσδαίμονα πότμον; B 10 θάνατος ἀλοΐτης; B 11, 3 καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι), celles de mélange (B 8, 2 μίξις; B 9, 1 μιγέντα) et de décomposition (B 8, 3 διάλλαξις; B 9, 4 εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι), σύγκρισις et διάκρισις dans le langage de Plutarque, qui cite successivement à cette fin les quatre fragments d'Empédocle B 8–11. A Empédocle, de même, et à lui seul dans ce cas – car Anaxagore s'accorde avec lui sur le mélange et la décomposition (59 A 17) –, renvoie l'assimilation qui vient ensuite (6) de la genèse à la venue du non-être à l'être, et de la corruption au passage de l'être au non-être: B 11, 2 γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἔόν. A Empédocle encore, pour autant qu'on admette qu'il s'agit toujours du même auteur, reviendra l'affirmation de l'éternité de l'homme (7), même si sa formulation la plus frappante que nous ayons conservée renvoie à Anaxagore à travers Euripide (Aet. 5, 19, 3): Ὡς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Εὐριπίδης· θνήσκει δ' οὐδεὶς τῶν γιγνομένων | διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο | μορφὰς ἑτέρας ἀπέδειξεν (fr. 839, 12–14 Nauck²). On confèrera chez Empédocle le beau développement de B 26 sur l'éternité des êtres vivants (v. 4 ἀνθρώποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν) assurée par le cycle de leur composition et décomposition, aboutissant à la conclusion (v. 12) ταύτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον. A Empédocle enfin appartient, sans aucun doute, la dernière opinion citée dans cet alinéa (8), relativement à l'entité à laquelle le philosophe donnait le nom de Sphaeros et qu'il qualifiait à la fois de circulaire, d'isomètre et d'illimitée de toute part (B 28): πάντοθεν ἴσος <ἐοῖ> καὶ πάμπαν ἀπείρων | Σφαῖρος κυκλοτερής. «Sans commencement ni fin» interprète vraisemblablement ἀπείρων, mais correspond à quelque passage perdu d'Empédocle sur cette notion.

9–11 La démonstration rapportée par al-Ya 'qūbī ne s'applique qu'à la prémisse des propositions précédentes: il y avait à prouver que l'être existe en permanence, et par des arguments plus décisifs que ceux avancés dans les parenthèses des phrases 9 et 10. Sur l'alternative être ou non-être, l'argumentation ne diffère pas de celle d'Empédocle en B 11 et B 12. En B 12, les qualificatifs ἀμήχανον, puis ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον semblent correspondre au climax de la version arabe. Quant à l'hypothèse jugée «abominable» (11) – ἀπρεπέστατον et αἰσχιστον offrirait ici des équivalents appropriés – d'un statut intermédiaire entre être et non-être, elle n'est attestée ni chez Empédocle, ni chez aucun autre philosophe présocratique. Mais rien n'empêche de l'attribuer à Empédocle en tant qu'argument dans une démonstration qui visait à écarter toutes les objections possibles à sa théorie. Elle entre parfaitement dans sa logique, tandis qu'elle serait étrangère, par exemple, à un raisonnement d'Anaxagore sur les homéométries, et préserve le tour archaïsant qui la différencie du style de pensée d'un sophiste (comparer Gorgias en 82 B 3), de Platon ou d'Aristote.

V

1 Artificiellement rattachée à un long développement de Démocrite (2–15), qu'elle introduit en évoquant l'origine du monde et la naissance des qualités, cette citation doxographique présente une évidente analogie avec certaines formules résumant la doctrine d'Anaximandre: 12 A 10 φησὶ δὲ τὸ (mss.: τι fortasse Diels) ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι; Iren., Adv. haer. 2, 18, 2 *Anaximander autem hoc quod immensum est omnium initium subiecit seminaliter* (= σπερματικῶς Diels) *habens in semet ipso omnium genesin: ex quo immensos mundos constare ait*; A 9 οὐκ ἀλλοιουμένου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως, avec l'explication ἐναντιότητες δὲ εἰσι θερμόν ψυχρόν, ξηρόν ὑγρόν, καὶ τὰ ἄλλα. Dans sa première partie, la citation arabe a retenu du grec l'image de la graine, dans sa seconde, sous une forme différente, le mécanisme de la séparation des qualités perçues par les sens, par lequel s'opère la transition à l'extrait de Démocrite consacré aux sensations. L'amalgame de la notion de sensation à celle de propriété de la matière correspond cependant si peu à ce qu'on sait d'Anaximandre et de la physique milésienne en général, qu'on sera conduit à l'attribuer plutôt à l'historien de la philosophie dégageant des propriétés de la matière la théorie de la connaissance qui lui permettra de relier par filiation le Milésien à l'Abdéritain.

2–15 De manière générale, en effet, la théorie de la connaissance exposée dans ce paragraphe correspond à celle de Démocrite, telle que la résume la formule doxographique d'Aétius, 4, 9, 8: Οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος (67 A 32) δὲ (καὶ Kranz) Δημόκριτος καὶ Διογένης (64 A 23) νόμῳ, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξη καὶ πάθει τοῖς ἡμετέροις. En 3, l'opinion contraire citée par la version arabe est celle d'Anaxagore, qui correspond à la citation subséquente d'Aétius IV 9, 9, parallélisme non fortuit: Οἱ τὰ ἄτομα καὶ τὰ ὁμοιομερῆ κτλ. Précisant dans sa première citation la pensée des atomistes en ces termes: «Rien ne serait vrai ni intelligible en dehors des atomes, éléments premiers, et du vide, qui seuls existent par nature, tandis que ce qui se forme d'eux revêt accidentellement des différences en position, en ordre et en forme», le doxographe atteste que Démocrite comprenait sous αἰσθητά la totalité des choses, ce que la source grecque de la version arabe pouvait appeler τὰ πάντα. D'autre part, au début de l'une de ses œuvres, peut-être le Μικρὸς Διάκοσμος (68 B 165), Démocrite exposait, après les mots Τάδε λέγω περὶ τῶν συμπάντων, la thèse selon laquelle il serait impossible de savoir d'aucun objet autre chose que son nom, tout prédicat ajouté à ce nom relevant de l'opinion et non de la science¹⁰: «réalité», chez al-Ya 'qūbī (2–4), désigne précisément ce prédi-

10 Voir F. Enriques et M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera* (Bologna 1948) 134, qui ont rattaché avec perspicacité à cette thèse la théorie sans nom d'auteur rapportée par Platon, *Theaet.* 201 c–202 c.

cat. Nous sommes donc en présence d'une théorie démocritéenne suffisamment balisée par de tels indices.

L'attribution à Démocrite des phrases 2 et 4 trouve sa confirmation dans les exemples donnés comme preuves à la théorie. En 5, celui des variations du goût du miel chez le bilieux ou chez l'homme en bonne santé complète A 134 ἐκ τοῦ τὸ μέλι τοῖσδε μὲν πικρὸν τοῖσδε δὲ γλυκὸ φαίνεσθαι ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὸ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρὸν. C'est un exemple typique de sensation provoquée non pas φύσει, mais δόξη καὶ πάθει, selon la formule précitée d'Aétius. Non moins typique, l'exemple de la chauve-souris (6), auquel il faut sans doute associer la mention de la chouette, dite ὄξυωπέστατον ζῷον en A 157 (la version arabe évoque «d'autres animaux, oiseaux etc.»). En 8, l'exemple semble faire état de lettres de l'alphabet arabe, encore que leurs figures répondent assez mal aux positions décrites, mais on sait par Aristote, *Met.* 985 b 18, que Leucippe et Démocrite comparaient les variations apparentes d'un même atome selon sa position à celles d'un Z devenant N par changement de position (67 A 6, dans la version des manuscrits rétablie par Jaeger). Les autres exemples, en revanche, sont inédits, sauf 11 et 15, évoqués sommairement dans le résumé du septième trope de Pyrrhon sur les objets lointains chez Diogène Laërce 9, 85: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὰ δοκοῦντα εἶναι μεγάλα μικρὰ φαίνεται (cf. 11), τὰ τετράγωνα στρογγύλα (cf. 15). Pyrrhon passant dans la tradition antique pour s'être inspiré surtout de Démocrite (*Diog. Laert.* 9, 67), ce que les historiens modernes supposent, en général, s'appliquer aux tropes fondés sur la physique (sur cette hypothèse, voir en dernier lieu F. Decleva Caizzi, «Pirrone, Testimonianze», Napoli 1981, 174–175), on peut parler dans ce cas d'une preuve indirecte de l'origine démocritéenne de l'extrait. Et il n'est pas inutile de souligner finalement l'importance décisive de cette attribution dans le débat sur le «scepticisme» de Démocrite: elle ruine, pratiquement, la thèse qui nie, ou tend à éliminer, une gnoséologie sceptique (en dernier lieu M. M. Sassi, «Le teorie della percezione in Democrito», Firenze 1978), et confirme absolument celle de Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7, 135–140, argumentée par des citations qui mériteraient toutes d'être rapprochées des propositions liminaires 2 et 4 de notre document. Mais elle la confirme, il nous plaît de le souligner, à la condition qu'on assimile ἐτεῖ à φύσει dans l'opposition citée par lui νόμῳ γλυκὸ, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ χροιή, ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν (B 9), comme l'avait admirablement démontré le destinataire de ce recueil d'hommages, dans son irremplaçable «*Nomos und Physis*» (Basel 1945) 87–89.

La dernière citation de Démocrite (16) correspond vraisemblablement à la description du mouvement primitif des atomes en A 1 § 45: πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Elle revient ainsi au thème initial de l'extrait, la formation du monde (1). La mention d'un mouvement uniforme étonne au premier abord, puisque la

diversité des atomes, au contraire, provoquera la rupture du mouvement circulaire, mais il est permis de penser que Démocrite avait adopté la théorie tourbillonnaire de Leucippe, selon laquelle avait prévalu initialement un mouvement équilibré (67 A 1 § 31): ἰσορρόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενόν κτλ. Quelque interprétation qu'on propose de ce passage difficile, il évoque nécessairement une phase d'«isorrhopie» qualifiable d'«égale et équivalente» (le terme arabe connote l'équilibre).

VI

1-3 La mention des quatre éléments sous la forme de racines constamment productives renvoie sans doute possible, Klamroth l'avait déjà noté (p. 39, n. 2), aux τέσσαρα πάντων ῥιζώματα d'Empédocle B 6. Mais l'énumération du chaud, du froid, de l'humide et du sec qui suit, au lieu du feu, de la terre, de l'eau et de l'air, relève d'une interprétation allégorique attestée seulement par Stobée, Ecl. 1, 10, 11^b: ἐκ τεσσάρων οὖν στοιχείων τὸ πᾶν, τῆς τούτων φύσεως ἕξ ἐναντίων συνεστώσης, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ θερμότητος καὶ ψυχρότητος (VS 31 A 33). Le terme de «corps simple» ne figure pas dans ce libellé, mais on trouve σώματα πρῶτα chez Galien, In Hipp. nat. hom. 15, 32 Kühn (= A 34). Quant à l'autogénèse évoquée en 3, elle rappelle la formule d'Aétius 1, 26, 1 Ἐμπεδοκλῆς οὐσίαν ἀνάγκης αἰτίαν χρηστικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν στοιχείων. Elle appartient elle aussi à l'univers conceptuel du citeur plutôt qu'à celui d'Empédocle.

4-5 La seconde théorie des quatre éléments résumée dans cet extrait a pour caractéristique particulière la fonction dévolue à la «connaissance», assimilée à un cinquième élément. Aussi Klamroth proposait-il, «wohl oder übel», d'identifier cette notion au νοῦς d'Anaxagore (p. 40, n. 1). On ne voit pas, en effet, quelle autre interprétation suggérer, s'il faut que la «connaissance» préside aux unions et combinaisons des éléments entre eux. Des deux objections qu'on aurait pu soulever contre sa conjecture, à savoir que les concepts de «cinquième élément» et de «racine» ne sont attestés ni l'un ni l'autre dans la tradition grecque relative à Anaxagore, l'une au moins se trouve réfutée par le témoignage explicite d'al-Shahrastānī dans son chapitre sur ce philosophe (II 251sq. Haarbrücker): «Porphyre rapporte de lui qu'il disait: «La racine des choses est un corps unique, matière du tout, qui n'a pas de limites.» Et ce qu'est ce corps n'est pas clair, s'il est constitué des éléments ou hors d'eux. Il disait aussi que de lui proviennent tous les corps et les puissances des corps, et les espèces, et les genres.» De l'autre objection, on ne peut rapprocher que le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise cité par Simplicius, In Arstt. phys. p. 300, 27 Diels (= B 13), selon lequel Anaxagore «plaçait le νοῦς parmi les ἀρχαί». Enfin, sur la fonction directrice et créatrice du νοῦς, on comparera par exemple B 12, ou le début de l'exposé de doctrine A 42.

De quelle source grecque provient cet extrait, si riche en informations sur les doctrines pré-socratiques? Dans l'état actuel des recherches sur la littérature arabe d'inspiration grecque, le nom de Porphyre s'impose comme celui de l'auteur de la seule histoire de la philosophie grecque pratiquée par les traducteurs arabes¹¹. En effet, les extraits retenus par al-Ya 'qūbī non seulement se présentent comme les chapitres d'une histoire des sectes, ou écoles, philosophiques, à la manière des Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων de Sotion, archétype de la Φιλόσοφος ἱστορία de Porphyre, mais encore ils s'insèrent à l'intérieur de l'espace chronologique couvert par celle-ci, entre Homère et Platon. Nous ne connaissons pas assez ses caractéristiques, en dehors des parties biographiques, pour pouvoir identifier ses affinités éventuelles avec ces extraits, à cela près que Cyrille d'Alexandrie, C. Iul. 1, p. 28 D, la dit traiter des philosophes qui ont défini la nature de Dieu (cela ne prouve rien en 4, 1–4, puisque les adaptateurs arabes ont volontiers inséré dans leurs traductions, par fidélité à l'Islam, des réflexions allant dans le même sens). Seule la coïncidence sur le terme de «racine» entre al-Ya 'qūbī et al-Shahrastānī citant nommément Porphyre, en 6, 4, fournit une preuve tangible, dont la singularité même accroît la force probatoire. Reste que seule la reconstitution la plus complète possible de la Φιλόσοφος ἱστορία permettra de situer à sa juste place dans le contexte des traductions arabes et de l'historiographie grecque un document dont les signataires de ces lignes n'ont voulu ici que rappeler l'originalité et démontrer l'importance.

11 Voir en dernier lieu A.-Ph. Segonds, *Les fragments de l'Histoire de la philosophie*, en appendice à Porphyre, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. des Places (CUF, Paris 1982) 163–197, avec un appareil bibliographique important, auquel il faut cependant ajouter aujourd'hui les traductions et commentaires du *Liber sectarum* d'al-Shahrastānī dus à C. Baffioni, *Una «storia della filosofia greca» nell'Islam del XII secolo*, *Elenchos* 2 (1981) 355–374; 3 (1982) 87–107; 4 (1983) 93–132 et 261–345.