

LA NAQLA, ÉTUDE DU CONCEPT DE TRANSFERT DANS L'ŒUVRE D'AL-FĀRĀBĪ

GUILLAUME DE VAULX D'ARCY*

École française internationale, P.O. Box 9982 – Djeddah 21423,
Arabie Saoudite

Email: g.de.vaulx@gmail.com

Abstract. This article aims at presenting for the first time a central concept in al-Fārābī's work that constitutes a keystone in understanding his thought, be it in its logical or political aspects. This concept is that of *naqla*, which, in terms of transmission and translation, its generic transcription can be rendered as 'transfer'. The *naqla* is a notion that pertains to rupture in linguistic, logical or temporal continuities, and hints at confusing contiguities in the use of words, in demonstrations and in historical processes. This notion of *naqla* is at the centre of the preoccupations of al-Fārābī in his various domains of thinking. First of all, in terms of his linguistic reflection that consists of thinking about the *transfer (naqla)* of a given word in between its notions of first and second imposition. Then, in logic, the integration of the modes of reasoning of the theologians in Aristotelian syllogism, which passes by way of a mechanism of logical transference in the case of induction and the shift in paradigm. Finally, the Fārābīan conception of intellectual history, as a transmission of knowledge, cannot be grasped in its fullest scope except through an understanding, not only of the common notion of *naqla*, but rather in terms of its particular Fārābīan sense; namely as a concept that entirely renews the question of transmission and translation.

Résumé. Cet article entend présenter pour la première fois un concept central d'al-Fārābī, clé de voûte à la compréhension de sa pensée tant logique que politique. Ce concept est celui de *naqla*, qui renvoie à la translation, la transmission, la traduction, et dont la transcription générique peut être le *transfert*. La *naqla*, c'est le concept de la rupture dans la continuité linguistique, logique ou temporelle et des contiguïtés confondantes dans les mots, les démonstrations et les processus historiques. Ce concept de *naqla* est au centre des préoccupations d'al-Fārābī dans tous les domaines de sa pensée. Tout d'abord, sa réflexion linguistique consiste principalement en une réflexion sur le transfert (*naqla*) pour un mot donné entre ses notions de première et de seconde imposition. Ensuite, au niveau conceptuel, tout égarément de la pensée est compris dans dix formes de *naqla*. Encore, en logique, l'intégration des raisonnements des théologiens à la syllogistique aristotélicienne passe par un mécanisme de transfert logique dans les cas de l'induction et du paradigme. Enfin, la conception farabienne de l'histoire intellectuelle comme transmission du savoir ne peut être comprise dans toute son ampleur qu'à partir d'une compréhension non pas seulement commune mais rigoureuse et singulière du concept farabien de *naqla*, concept qui renouvelle entièrement le problème de la transmission et de la traduction.

* Je voudrais exprimer ma gratitude à Marwan Rashed, car c'est grâce à sa confiance que cet article a pu naître, puis par un dialogue constant avec lui qu'il a pris forme.

INTRODUCTION

Il est un concept dont l'étude trouve sa première et sa plus profonde occurrence chez al-Fārābī mais qui n'a pourtant jamais été identifié en tant que tel.¹ C'est ce qu'il appelle *naqla*, terme qui signifie habituellement en arabe "transport", "translation", "transmission" ou encore "traduction", mais qui doit être traduit dans sa spécificité farabienne par "transfert".

La force explicative de la *naqla*, comme on le verra, est considérable chez al-Fārābī. La *naqla* sert à comprendre la désignation des notions par des noms selon deux impositions² mais aussi toutes les confusions conceptuelles et approximations dans l'usage des notions,³ ou encore l'ensemble des raisonnements créés par ses contemporains,⁴ et enfin tout le développement historique, géographique et social de la connaissance.⁵ Bref, la *naqla* est au cœur des études d'al-Fārābī sur le langage, de ses commentaires logiques et de sa réflexion historique.

Plus précisément, le terme de *naqla* signifie dans le vocabulaire philosophique d'al-Fārābī à la fois le mouvement physique selon le lieu;⁶ la transposition d'un terme, soit un mécanisme linguistique; une opération d'inférence aventureuse en logique; et le mouvement historique de transmission du savoir d'une communauté vers une autre.

Il nous incombera de montrer la permanence réelle du concept de *naqla* lors de l'étude successive de ses occurrences dans les différentes parties de la philosophie d'al-Fārābī. Toujours, la *naqla* est la marque du devenir réel marqué par la rupture, la discrétion, par opposition au devenir idéal qui est actualisation continue d'une puissance. Le transfert est un *saut*, une rupture du continu pendant laquelle l'erreur peut

¹ Une des raisons du camouflage du concept de transfert vient peut-être de la réduction par l'édition de Mājid Fakhrī du terme de *naqla* à un synonyme d'"inférence du visible au caché" en nommant le chapitre concernant l'inférence "*faṣl fī al-naqla*" alors qu'il s'agit très explicitement d'une espèce de transfert (cf. al-Fārābī, *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, éd. Rafiq al-'Ajam [Beyrouth, 1986], t. II, p. 45, texte discuté *infra*, p. 152). R. al-'Ajam, à sa suite, suggère la même réduction de la *naqla* à l'inférence dans son commentaire en postface du *Livre de la dialectique*, dans al-Fārābī, *al-Mantiq 'inda al-Fārābī* (Beyrouth, 1986), t. III, p. 212.

² Principalement: *Livre de l'expression*, commentaire au *De Interpretatione*. Al-Fārābī, *Kitāb al-'Ibāra*, dans *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, éd. R. al-'Ajam (Beyrouth, 1986), t. I.

³ Principalement: *Livre des lieux spécieux*. Al-Fārābī, *Kitāb al-Amkinat al-mughlīta*, dans *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, t. II.

⁴ Principalement: *Livre du syllogisme*. Al-Fārābī, *Kitāb al-Qiyās*, dans *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, t. II, et *Précis du syllogisme à la manière des théologiens: Kitāb al-Qiyās al-ṣaghīr 'alā tariqat al-mutakallimīn*, dans *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, t. II.

⁵ Principalement: *Livre aux lettres, Kitāb al-Ḥurūf*, éd. Muhsin Mahdi (Beyrouth, 1990). Nos traductions prennent pour texte de référence une seconde édition plus complète du texte arabe que M. Mahdi avait préparée, qu'il n'a pas eu le temps de publier mais qu'il a mise en circulation; le découpage des paragraphes y reste similaire. Nous avons également eu accès, par M. Ali Benmakhlof que nous remercions, à la remarquable traduction inédite du *Kitāb al-Ḥurūf* par Stéphane Diebler.

⁶ Voir par exemple, le *Livre des catégories*. Al-Fārābī, *Kitāb al-Maqūlāt*, dans *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, t. I, pp. 114–15.

s'introduire, ou plutôt l'imprécision et l'ambiguïté, par lesquelles adviendra ensuite l'erreur. Mais en même temps, il est le processus de l'ajout irréductible sans lequel la pensée piétinerait, serait réduite à une progression pas à pas selon des étapes nécessaires, mais infinies. Ces considérations sont mises en place à trois niveaux principaux dans l'œuvre d'al-Fārābī: linguistique, logique et historique.

I. FONDEMENTS PHYSIQUES DU CONCEPT DE NAQLA

Lorsque son application historique comme récit de la transmission de la philosophie depuis la nation grecque vers la nation arabe a été notée,⁷ la notion de *naqla* a bien sûr été mise en rapport avec la translation spatiale issue de la théorie aristotélicienne du mouvement.⁸ Mais cette mise en rapport un peu hâtive a davantage produit la confusion qu'elle n'a permis d'élucider les propriétés réelles du concept. Car en attribuant à la *naqla* de trop vagues propriétés de la translation, on en a fait une opération continue alors qu'il aurait fallu lui reconnaître une discontinuité de structure. C'est donc du mouvement qu'il nous faut repartir pour comprendre les soubassements théoriques sur lesquels al-Fārābī édifie la notion de *naqla*.

1. La translation ou la primauté du continu

Naqla traduit dans le vocabulaire philosophique arabe le concept de translation (grec *phora*, mouvement dans la catégorie du lieu) qui constitue au premier abord – mais, comme la *Physique* le révélera, au premier abord seulement – un mouvement parfaitement continu.

Al-Fārābī développe une physique qui met l'accent sur le continuisme.⁹ La continuité est chez lui, encore plus que chez Aristote,

⁷ La plus complète est celle de Jacques Langhade, *Du Coran à la philosophie*, "La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi" (Damas, 1994). On y trouve en particulier une paraphrase ainsi qu'une traduction de nombreux passages du *K. al-Ḥurūf*, II.

⁸ Notons par exemple l'étude de Rémi Brague, "Eorum praeclara ingenia, conscience de la nouveauté et prétention à la continuité chez al-Fārābī et Maïmonide", *Bulletin d'études orientales*, 48 (1996): 90–102. L'auteur pense constater une contradiction, chez al-Fārābī, entre une prétention à la continuité philosophique des Grecs jusqu'à lui-même et la perception d'une "rupture"; il tente de la résoudre, de manière straussienne, en se référant au contexte politique. Sa caractérisation de la continuité, p. 92, est la suivante: "Quoi qu'il en soit, l'éternité de la vérité philosophique est reflétée dans une vision de l'histoire selon laquelle la philosophie est transportée sans interruption ni déperdition depuis les Grecs jusqu'à l'époque présente". C'est pourquoi al-Fārābī [dans le texte d'Ibn Abī Uṣaybi'a] parle d'un "transport" (racine NQL) de la philosophie. En bon aristotélicien, il sait que le mouvement local n'affecte pas ce qui est mu". C'est dans cette cinématique d'une transmission philosophique "sans interruption ni déperdition" que nous paraît résider, comme on le verra, l'erreur.

⁹ Cf. Marwan Rashed, "Al-Fārābī's lost treatise *On changing Beings* and the possibility of a demonstration of the eternity of the world", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18 (2008): 19–58. Voir en particulier pp. 50–3.

comme l'a remarqué Averroès, une propriété essentielle du mouvement:

Puisque les choses sont telles qu'elles ont été dites, il est évident que ce qu'affirme al-Fārābī au début de son livre *Des êtres changeants*, je veux dire que la continuité apparaît dans la définition du mouvement, est erroné.¹⁰

Moins qu'infidèle à Aristote, le continuisme d'al-Fārābī est outrancier par rapport à celui du Philosophe. C'est bien l'exigence que le mouvement soit continu qui caractérise la physique du Second Maître. Toute rupture, tout arrêt d'un mouvement, ne peuvent que constituer pour lui un problème. La question centrale est alors: comment assurer la continuité quand on est face à des successions discrètes? On retrouve ici la question de la fin de la *Physique* d'Aristote:

Est-ce que quelque chose qui est mû peut mouvoir continûment, mais pas à la façon de ce qui pousse de manière répétée, dont le mouvement est continu du fait qu'il est successif?¹¹

Le mouvement causé par un mû ne peut être unique mais doit être composé de séquences successives. Il n'y a que deux solutions: soit le corps alternativement pousse et est poussé, comme les parties de l'air ou de l'eau entre elles, soit c'est quelque chose de différent qui reçoit le mouvement et le transmet. Or,

Dans ces deux cas, le mouvement n'est pas susceptible d'être unique mais contigu (*echomenēn*). Donc est seul continu (*sunechēs*) le mouvement selon lequel l'immobile meut.¹²

Le mouvement de translation, envisagé d'un point de vue cosmologique, est contigu, la véritable continuité est le seul fait du mouvement produit directement par le Premier Moteur. Voici comment cette distinction est rendue par le texte arabe de la *Physique* d'Aristote:

Il n'est donc pas possible, et cela dans aucun des deux cas, que le mouvement soit un, mais il est en contiguïté mutuelle (*mutashāfi'a*). Le continu (*al-muttaṣila*), et lui seul, est donc celui qui est mû par l'immobile.¹³

Le terme *mutashāfi'a* auquel Ishāq ibn Hunayn a recours pour rendre le grec *echomenē*, exprime bien – de manière presque plus claire qu'en grec – la dualité inhérente à la contiguïté.¹⁴ Cela a deux conséquences: d'une part, al-Fārābī, qui disposait certainement de

¹⁰ *Aristotelis De Physico Auditu cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, p. 360E, cité et analysé par Rashed, "Al-Fārābī's lost treatise *On changing Beings*", p. 50.

¹¹ Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin (Paris, 2000), VIII 10, 267b 9–11.

¹² *Ibid.*, 267b 15–16.

¹³ Aristūṭālīs, *al-Tabī'a*, 2 vols., éd. 'Abd al-Rahmān Badawī (Le Caire, 1964/5), II, 933.

¹⁴ La racine sh-f' sert en effet à désigner la médiation, l'intercession et l'entremise. Pour le passage canonique *Phys.* V 3, 227a 6, Ishāq rendait *to echomenon* par *al-shāfi'* (cf. *al-Tabī'a*, II, 544).

cette traduction de la *Physique*, savait que pour Aristote, toute apparente continuité du sublunaire constitue, au sens propre, un transport, une contiguïté forcée par une cause motrice répétée dont l'arrêt entraînerait l'arrêt du mouvement. D'autre part, la translation (*naqla*) se comprend par opposition au mouvement continu par excellence, le mouvement d'actualisation causé par le moteur immobile. Au fond, si en un sens obvie, la *phora-1* (= translation) est le genre dont la *periphora* (= translation circulaire) est une espèce, il est une configuration doctrinale plus subtile, à laquelle Aristote se réfère en *Phys.* VIII 10, où la *phora-2* (= translation sublunaire) s'oppose à la *periphora* (= translation supralunaire = mouvement circulaire des astres) comme le contigu au continu. C'est cette configuration qui s'exprime dans la théorie farabienne de la *naqla*.

2. Le passage de la puissance à l'acte ou la convenance de la matière

Pour comprendre pourquoi la continuité n'est pas toujours possible et requiert une *naqla*, il est nécessaire de rappeler la position d'al-Fārābī sur un second type de mouvement, le passage de la puissance à l'acte. Pour al-Fārābī, la matière n'est pas indifférente au mouvement d'actualisation qui s'y effectue. Il insiste à plusieurs reprises sur une déficience possible au sein de la matière dans laquelle ce mouvement s'effectue. Le problème de l'actualisation est donc orienté vers une étude du matériau qui reçoit cette forme. Le matériau doit être convenable, congruent (*mulā'im*) à la forme qui y est inscrite.¹⁵ On retrouve cette question au niveau technique de la fabrication d'un instrument; linguistique, de la traduction ou de l'imposition d'un sens savant; psychologique, des dispositions innées à l'instruction. Le transfert correspond lui aussi au passage d'un matériau à un autre: la transmission est passage de la science d'une nation à une autre, la traduction son passage d'une langue à une autre, et ces situations sont confrontées au caractère congruent ou non de ce nouveau support. Le transfert linguistique pose le problème de la compatibilité du mot avec la notion; le transfert logique, celui de la compatibilité du type de discours avec la certitude; le transfert national, celui de la compatibilité de la langue avec les notions savantes.

Dans son ouvrage sur le concept d'Intellect, al-Fārābī décrit l'actualisation des notions de l'Intellect agent dans la science humaine selon un mouvement continu dont le lieu naturel – et donc final – se situe dans la représentation des formes pures par les intellects humains.

¹⁵ K. al-*Hurūf*, § 65.

C'est donc lui [l'intellect agent] qui en fait des formes dans les matières et ensuite entreprend de les rapprocher, petit à petit (*qalīlan qalīlan*), de la séparation, jusqu'au point où se produit l'intellect acquis.¹⁶

Ce mouvement vers la séparation est continu puisqu'il prend son principe dans le moteur immobile, auquel l'intellect agent est assimilé par al-Fārābī. Le problème est que la réalité historique n'offre pas les conditions d'une telle continuité: aucune langue n'est telle qu'elle puisse posséder tout le vocabulaire en une seule imposition (problème du transfert linguistique); aucune science n'est capable de nécessité logique suffisante pour la manipulation de toutes les réalités (problème du transfert logique); mais surtout, aucune nation, dotée d'une langue donnée, n'est assez pérenne pour que ne se pose pas le problème du transfert culturel.

La notion de transfert émerge parce qu'il y a rupture dans la continuité. Elle dit cette rupture et en même temps propose une solution de recollement, c'est-à-dire de continuation par succession malgré l'absence de continuité immédiate et le risque de déviation. Bref, le transfert n'est pas un concept du continu, mais du contigu. C'est parce qu'on doit passer inévitablement d'un point à un autre que la pensée du transfert permet de trouver le point qui colle au point précédent sans y être pour autant assimilé. Nous verrons donc dans le corps de notre étude que le transfert intervient dès qu'al-Fārābī constate la fatalité de la rupture et qu'il y répond par un recollement contigu. Ce point de transfert devient alors à *la fois* la possibilité de restaurer autant de "continuité" que faire se peut là où la continuité véritable est en échec *et* le point d'une déviation irréversible possible par rapport au mouvement initial. Et c'est cette même situation de crise du continu et le même schème de résolution qu'al-Fārābī identifie dans tous les domaines de la pensée, domaines que nous allons étudier successivement.

II. PROPRIÉTÉS DU TRANSFERT, EXAMEN DU TRANSFERT LINGUISTIQUE

Le niveau le plus particulier d'analyse d'une opération de transfert est linguistique, c'est celui de la désignation des notions par les mots. Si pour al-Fārābī la notion préexiste à son inscription dans le langage, toute communication de la notion nécessite l'emploi d'un support linguistique: le mot. Nous allons voir que le transfert linguistique donne le cadre fondamental des propriétés du transfert. En effet, al-Fārābī y distingue précisément la *naqla* des autres modes de désignation. C'est aussi sa règle méthodologique normale que de faire de

¹⁶ Al-Fārābī, *Risāla fī al-'aql*, éd. Maurice Bouyges, S. J. (Beyrouth, 1983), p. 31 (cf. *Épître sur l'intellect*, trad. Dyala Hamzah [Paris, 2001], p. 88).

l'étude linguistique le préliminaire à l'analyse logique.¹⁷ C'est le cas du concept de *naqla* qui sera repris et élargi au niveau logique. Le *Livre des lieux spécieux* est l'illustration principale de cette méthode, puisque cette notion de "lieu spécieux" est analysée dans la seconde partie au niveau des mots puis, sur le même modèle, au niveau du sens dans la troisième partie.¹⁸ Nous avons donc toutes les raisons de penser que cette notion de transfert ne peut être comprise que si elle est analysée, avec la même rigueur qu'al-Fārābī, d'abord à son niveau linguistique.

1. Définition, distinction et caractérisation du transfert dans le Livre de l'expression

Le texte de référence concernant l'étude de la désignation dans sa dimension technique première est le *livre de l'expression* dont l'objet est l'étude des "expressions signifiantes" (*al-alfāz al-dālla*), depuis les termes simples jusqu'aux types de discours, s'arrêtant plus particulièrement au niveau des noms et des propositions. Ce qui nous intéresse ici est l'analyse des différents modes de désignation, analyse qui constitue un ajout au texte aristotélicien qui, lui, ne pose pas le problème de l'origine du mot qui désigne la notion. Al-Fārābī, dans la suite des commentateurs alexandrins,¹⁹ en distingue six sortes au-delà de la convention des premières nominations:²⁰

Parmi les noms, il y a les empruntés [ou "métaphoriques", *al-musta'āra*], les transférés [*manqūla*], les partagés [ou "homonymes", *mushtaraka*], ceux pour lesquels on parle de connivence [ou "synonymes", *bi-tawātū*], ceux qui sont dits de la chose en général et en particulier [*bi-umūm wa khuṣūṣ*], ceux qui sont distincts [ou "hétéronymes", *mutabāyina*], les surajoutés [ou "polyonymes", *mutarādifa*] et les dérivés [*mushtaqa*].²¹

¹⁷ C'est ce que manifestent ses études comparées de la logique et de la grammaire. De plus, cette méthode marque la structure même du *Rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur*, éd. Dominique Mallet, dans *Bulletin d'études orientales*, n° 39-40, (Damas, 1987-88), ainsi que de la *Classification des sciences*, al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, éd. 'Uthmān Amīn (Le Caire, 1983), ou se retrouve encore dans le *K. al-Ḥurūf* qui part continuellement de l'usage courant des mots pour accéder à leur usage philosophique.

¹⁸ Nous pensons que le parallélisme entre les deux parties est plus intime qu'il n'y paraît au premier abord. Ainsi, dans la partie II, il commence par distinguer la métaphore et le transfert grâce au critère désignation par essence / par accident. Et c'est cette même distinction qui est reprise au début de la partie III.

¹⁹ Cf. Ahmad Hasnawi, "Réflexions sur la terminologie logique de Maïmonide et son contexte farabien: le *Guide des perplexes* et le *Traité de logique*", dans Tony Lévy et Roshdi Rashed (éds.), *Maimonide philosophe et savant (1138-1204)* (Paris, 2004), pp. 39-78, pp. 62-8.

²⁰ Nous avons commencé par traduire littéralement afin de saisir le sens propre, de première imposition, avant de donner entre crochets l'équivalent usuel des termes tel que le français les a hérités du grec.

²¹ *K. al-'Ibāra*, 49B-51A, p. 140. Les citations suivantes sont extraites des pages 140 à 144.

La désignation simple d'une notion par un nom est l'hétéronomie, les termes sont alors distincts pour désigner des notions distinctes:

Les noms *distincts* sont les noms multiples dont chacun désigne ce que ne désignent pas les autres, ou dont la définition correspondante à chacun diffère de la définition des autres.

Mais le hasard de la formation du langage ainsi que la finitude de celui-ci, mais aussi des impératifs logiques (distinction *genre/espèce*) ou pédagogiques obligent à certaines plurivocités.²² Le transfert constitue une de ces opérations par lesquelles on redouble le sens d'un mot par une seconde notion. Le transfert forme la deuxième espèce de plurivocité citée par al-Fārābī:

Et le nom *transféré* est le nom bien connu qu'on prend alors qu'il est imposé depuis le début pour désigner l'essence d'une certaine chose, pour en faire le nom qui désigne l'essence d'une autre chose, et il reste toujours après cela (*fi ghābir al-zamān*) commun (*mushtarakan*) au premier et au second.

Le nom transféré fait partie, avec la métaphore, de ces noms plurivoques qui possèdent deux impositions. Donnons rapidement un exemple farabien de transfert avant d'y revenir plus bas: le terme *jawhar* désigne en première imposition (*al-waḍ' al-awwāl*) les pierres précieuses et, en seconde imposition (*al-waḍ' al-thānī*), la notion philosophique de substance.²³ On recourt au transfert lors de l'émergence des arts dans une nation:

Et il en est ainsi seulement pour les choses que l'on invente dans les arts et qui se propagent. Car il s'avère que les choses de ces [arts] ne sont pas connues avant cela par le vulgaire. Il ne dispose donc pas de mot pour lui et transfère alors sur ce qui a été inventé les noms des choses bien connues qui y ressemblent, lui attribuant le nom qui est, chez lui, le plus ressemblant.

Le transfert exige une ressemblance entre la notion de première imposition et celle de seconde imposition pour que le terme soit adéquat. Mais cela est aussi le cas de la métaphore. Transfert et métaphore se distinguent alors d'une part du synonyme ou des noms qui désignent le général dans une imposition et le particulier dans une autre,²⁴ par l'absence de hiérarchie entre les deux impositions: il n'y est pas question de les différencier entre un genre et une espèce, ou une notion absolue et une notion relative. Transfert et métaphore se distinguent d'autre part du nom "en partage" (ou homonyme) ainsi

²² Pour la formation du langage, voir *K. al-Ḥurūf*, § 127; pour sa finitude, voir *K. al-Ṭbāra*, p. 141, l. 7–8; pour les impératifs pédagogiques, voir *K. al-Ḥurūf*, §§ 185–9. Ainsi, les questions initiées par "quel" (*ayy*), portant donc sur la différence, ont besoin de nommer la chose d'abord au moyen du genre.

²³ *K. al-Ḥurūf*, §§ 62–66. Notons que l'arabe s'inspire de la double imposition déjà existante en grec pour οὐσία (biens, richesses d'une part, et substance d'autre part).

²⁴ Par exemple, "élite (*khāṣṣa*)" désigne toute corporation qui possède la maîtrise d'un art au sens large, mais dans l'absolu ne désigne que celle des philosophes. *K. al-Ḥurūf*, § 113.

que du nom surajouté (ou polyonome) et du nom dérivé,²⁵ par l'antériorité d'une imposition sur l'autre. Le nom transféré n'est donc en aucun cas réductible au terme homonyme:

La différence entre le [nom] transféré et le [nom] partagé [ou homonyme] réside dans le fait que, dans le cas du partagé, le partage est effectué dès la première imposition sans qu'aucune des deux [désignations] ne précède l'autre dans le temps pour ce nom, alors que le transféré est celui où l'une précède dans le temps et après seulement l'autre en est baptisée. Ensuite, les deux se partagent le nom.

Quelle que soit l'homonymie ici considérée – et l'intimité de sens entre les deux notions désignées par le mot – ce qui la différencie du transfert réside dans une propriété génétique de la plurivocité.²⁶ Le critère de distinction donné ici est le temps: seul le transfert est inscrit dans le temps. Nous pouvons même affirmer que le temps est une dimension fondamentale du transfert. En effet, dans l'homonymie, la double désignation, en raison de l'intimité de sens (essentielle ou accidentelle) entre les deux notions, est simultanée. En revanche, la seconde désignation est toujours différée dans le cas du transfert. Celui-ci consiste en effet à prendre un terme qui désigne une notion courante pour le faire désigner par la suite une notion savante, les notions savantes étant nécessairement postérieures dans le temps aux notions courantes. Le transfert correspond donc à un moment précis de l'histoire de toute communauté linguistique: celui de l'élaboration ou de la réception de la science dans la nation. Concernant spécifiquement l'arabe, al-Fārābī situe cet événement de l'histoire linguistique dans la période des traductions philosophiques et scientifiques depuis le syriaque.

Maintenant, il nous faut considérer en quoi la distinction entre le transfert et la métaphore est légitime, car on pourrait nous objecter que le terme de *naqla* est la simple transcription du grec *metaphora* qui contient aussi l'idée de transporter (cf. *pherō*) – et que la *metaphora* apparaît bel et bien dans les dernières classifications alexandrines des termes ambigus.²⁷ Alors que les noms pris "par emprunt", c'est-à-dire employés de façon métaphorique, désignent la première notion par essence mais la seconde par accident, les noms transférés désignent l'essence des deux choses.²⁸ Le *Livre des lieux spécieux* le dit d'une autre façon:

²⁵ Pour une étude détaillée de la dérivation des noms, voir le *K. al-Hurūf*, §§ 21–24.

²⁶ Al-Fārābī a une idée très claire de l'homonymie, puisqu'il en distingue dans ce même texte six espèces, six degrés entre le lien naturel le plus faible et celui qui fait d'un des deux homonymes presque un genre.

²⁷ Cf. Elias (David), *In Categorias* 140.13–19, éd. Adolf Busse (Berlin, 1900).

²⁸ Tel est le langage poétique qui désigne l'homme courageux par le nom de "lion". Mais l'homme courageux est qualifié de lion par accident et non par essence. Le terme utilisé pour parler de la métaphore: *isti'āra* signifie d'ailleurs un simple emprunt.

Parmi [les termes trompeurs], il y a le nom métaphorique (*al-ism al-musta'ār*) et les termes qui sont dits d'une chose au figuré (*majāzan*). Le [terme] métaphorique est un terme homonyme (*mushtarak*), à ceci près que la différence entre lui et les autres termes homonymes (*al-mushtarakāt*) ou transférés consiste en ce que les homonymes et les transférés sont utilisés en tant qu'homonymes en raison du fait qu'ils sont des noms bien réels pour ces [choses] désignées homonymiquement par eux (*li-tilka allatī tashtariku fīhā*).²⁹

La comparaison avec ce texte des *Lieux spécieux* permet de rendre manifeste que la *naqla* ne désigne pas la *metaphora* grecque malgré la proximité étymologique. Si, en effet, la racine *n-q-l* sert à traduire les termes grecs construits à partir du verbe *pherō*, et si Aristote définit la métaphore comme “transfert d'un nom étranger”,³⁰ c'est pourtant le nom emprunté (*al-ism al-musta'ār*) qui exprime le concept aristotélien de métaphore comme substitution plaisante d'un mot par un autre. Car la désignation accidentelle caractérise l'emprunt alors que le transfert nomme une désignation essentielle. On peut alors se demander si al-Fārābī ne catégorise pas une dimension de la métaphore restée marginale chez Aristote. En effet, chez ce dernier, l'utilisation de la métaphore pour désigner une notion qui ne possède pas de nom, “métaphore proportionnelle à terme anonyme”³¹ dans laquelle on peut voir l'origine du concept de *naqla*, constitue une exception assez négligeable.³² Cependant, comme la *naqla* d'al-Fārābī, la valeur cognitive de la “bonne métaphore” est déjà liée à la distorsion entre la finitude du langage et l'infinitude des choses.³³

Si ce qui différencie la *naqla* de la métaphore est le caractère essentiel de la désignation, on comprend alors pourquoi il faut lui donner un nom qui lui soit propre: la métaphore ne caractériserait que l'origine du procédé dont l'actualité est une homonymie. Ce serait alors plutôt du côté de la catachrèse qu'il faudrait chercher un équivalent du transfert. Pour reprendre le critère de l'antériorité et de la postériorité utilisé pour distinguer le transfert de l'homonymie, on peut voir ici que, dans la métaphore comme dans le transfert, l'imposition courante est antérieure selon le temps à la seconde imposition. Cependant, cette antériorité est aussi logique dans le cas

²⁹ *K. al-Amkina al-mughliṭa*, p. 133, l. 9–12.

³⁰ Aristote, *Poétique* 21, 1457b 6–7.

³¹ Aristote, *Poétique* 21, 1457b 25–26.

³² Cf. André Laks, “Substitution et connaissance. Sur la théorie aristotélienne de la métaphore”, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique* (Leuven, 2007), pp. 57–81, p. 66, n. 40.

³³ Aristote, *Réfutations sophistiques*, I, 1, 165a 10–12. On peut se demander pourquoi al-Fārābī accorde une telle importance à cette recherche sur les termes transférés, là où Aristote ne voyait que résidu insignifiant de l'étude de la métaphore. C'est toute la différence de leur rapport à la langue qui est ici en jeu. Si la langue est pour Aristote un dire de l'être, al-Fārābī insiste sur le fait que les mots n'imitent pas spontanément les notions mais nécessite l'intervention *arbitraire*, au sens propre, d'un nomothète. Les langues sont alors autant de codes transmettant toutes le message de l'Intellect.

de la métaphore: c'est parce que "lion" désigne l'animal qu'il peut ensuite désigner l'homme courageux. En revanche, dans le cas de la *naqla*, la seconde imposition prime logiquement sur l'imposition du langage courant. C'est ce que montrent les analyses des concepts fondamentaux de l'ontologie à partir de leur sens courant dans la première partie du *K. al-Hurūf*.³⁴ En particulier, al-Fārābī remarque que le langage courant emploie le terme *jawhar* en différents sens. L'un d'eux renvoie aux minéraux précieux (les diamants par exemple). Il montre ensuite comment chacun des sens philosophiques est tiré d'un sens courant. Ainsi, la substance première et la substance seconde prennent le nom de *jawhar* par analogie avec les pierres précieuses:

Parce qu'ils voulaient que le rapport de cette catégorie et de cette réalité montrée avec le reste des catégories soit comme le rapport de cette pierre avec tout ce qu'acquiert l'humanité, ils l'ont baptisée de son nom.³⁵

De même que la pierre précieuse est étalon des valeurs, la substance est la catégorie qui peut se passer (*mustaghniya 'anhā*) du reste des catégories qui, lui, la requiert (*muftaqir ilayhā*).³⁶ Au cours de son raisonnement, al-Fārābī a donné une description vulgaire du sens vulgaire, puis une description philosophique du sens philosophique. Ce § 68 qui met les sens des deux impositions en relation vient après la compréhension du sens philosophique. On peut donc dire que seule la connaissance du sens philosophique permet de connaître correctement le sens vulgaire. C'est ce que confirme la deuxième acception du terme de *jawhar*: la roche dont on extrait l'or, ou le tissu d'un habit au sens courant, est substance pour ainsi dire *faible* au niveau philosophique. On ne comprend le sens courant qu'à partir de la notion philosophique: le tissu est substance relativement à l'habit.³⁷ Par conséquent, bien que le sens philosophique vienne après le sens vulgaire dans le temps, on peut affirmer qu'il lui est antérieur logiquement.

Enfin, transfert et métaphore appartiennent dans l'œuvre d'al-Fārābī à deux domaines de la connaissance hétérogènes, voire contradictoires. En effet, la métaphore est illustration, production d'images et relève donc de la poésie et de la religion, alors que le transfert consiste dans le passage à l'abstraction par l'imposition d'une notion savante sur un terme courant. La démarche est donc rigoureusement opposée; le transfert nous sort du langage courant quand la métaphore nous y ramène.

Le résultat de l'étude des modes de désignation des notions par les noms permet l'isolement du cas de transfert par croisement de deux

³⁴ *K. al-Hurūf*, I, §§ 56–103, et en particulier les §§ 62–72 pour la notion de substance.

³⁵ *Ibid.*, § 68.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, § 69.

propriétés: la désignation par essence n'est commune qu'au transfert et à l'homonymie, et l'antériorité de la première imposition sur la seconde ne l'est qu'au transfert et à la métaphore. Le transfert seul réunit ces deux propriétés.

2. *Propriétés essentielles du transfert*

Essayons maintenant de tirer du texte du *Kitāb al-'Ibāra* les caractéristiques essentielles du transfert, caractéristiques posées en propre pour le transfert linguistique mais que nous retrouverons aussi dans les autres opérations de *naqla*. L'entité transférée est l'objet de l'étude, c'est ici le nom. Il est transféré d'un support-source à un support-sortie dont les propriétés doivent être plus ou moins adéquates à l'entité transférée ou, pour reprendre le vocabulaire du rapport entre la forme et la matière, "congruentes"³⁸ à elle. Ainsi, la notion commune du langage courant et la notion spécifique à un art sont dites ici ressemblantes. On ne transfère pas un mot de la désignation d'une notion courante à une notion ésotérique si les deux notions n'ont pas quelque proximité. Cette congruence ne constitue pas une nécessité mais une condition pratique pour que la désignation soit employée et comprise. Dans le *K. al-Ḥurūf*, al-Fārābī illustrera cette condition avec l'étude comparée du sens courant et philosophique des concepts fondamentaux de l'ontologie et montrera que cette ressemblance du sens philosophique avec le sens courant se comprend avec l'inclusion du sens courant dans la notion philosophique première. Le transfert se caractérise alors par un *ordre temporel linéaire et irréversible*: l'entité est d'abord liée au support-source pour être ensuite transférée au support-sortie. En effet, c'est dans cette propriété qu'al-Fārābī repère la différence spécifique du transfert d'avec l'homonymie. L'usage du transfert pour désigner les notions des arts s'explique alors par la finitude du langage:

Et il en est ainsi seulement pour les choses que l'on invente dans les arts et qui se propagent. Car il s'avère que les choses de ces [arts] ne sont pas connues avant cela par le vulgaire. Il ne dispose donc pas de mot pour lui.³⁹

La finitude des connaissances dans une société et à un moment donnés se double d'une finitude essentielle du langage, conséquence de sa structure combinatoire.⁴⁰ Le transfert lexical épouse alors deux

³⁸ *K. al-Ḥurūf*, § 204 et *supra*, I.2.

³⁹ *K. al-'Ibāra*, p. 141, l.6.

⁴⁰ *K. al-Ḥurūf*, § 119. Cette finitude de la langue est même calculable pour les lexicographes arabes depuis al-Khalīl ibn Aḥmad (718–786). On sait que dans la préface de son *Kitāb al-'Ayn*, le grand linguiste recense de manière combinatoire les potentialités lexicales de la langue arabe à partir de ses différentes racines possibles.

mouvements chez al-Fārābī: ce mouvement ici décrit de la langue vulgaire à la langue d'élite, et le mouvement de la langue d'une nation-source à la nation-sortie. En effet, dans le *K. al-Ḥurūf*, § 156, al-Fārābī envisage la possibilité de conserver le nom étranger qui disait la notion adoptée et de le transférer avec la notion.⁴¹ Mais le transfert est une convention qui s'efforce plutôt que les mots choisis imitent les notions.⁴² Cette convention est soit spontanée, par l'usage; soit législative, par l'institution de l'onomatothète.⁴³ Le résultat du transfert est une rupture, une discontinuité, et plus précisément, dans le cas du transfert linguistique, un bond dans la dénomination: la dénomination courante ou vulgaire se double d'une dénomination spécialisée ou élitaire. Il faut bien comprendre ici ce que l'intervention du transfert vient perturber dans le cours naturel de la production linguistique et le saut quantitatif qu'il permet. Dans le *K. al-Ḥurūf*, §§ 116–123, où al-Fārābī décrit le développement naturel ou spontané du langage, celui-ci apparaît et s'étend par tâtonnements.

Il arrive qu'un [membre de la société (*umma*)] utilise un vocable (*taswīṭan*) ou une parole (*lafẓatan*) pour indiquer une chose déterminée pour lui, que son auditeur le garde en mémoire puis le réutilise à l'identique lorsqu'il s'adresse à celui qui a émis en premier cette parole, sur lequel il prend exemple et se règle. Les deux se mettent alors à user de cette parole et l'adoptent, puis ils s'en servent dans leurs entretiens avec les autres de telle façon qu'elle en vient à se répandre dans toute la communauté.⁴⁴

C'est donc par un processus laborieux qu'une langue s'enrichit, processus que vient améliorer l'onomatothète (§ 127), mais sans lui donner l'ampleur que procure le transfert. En effet, le transfert donne un sens de seconde institution à un terme doté d'un sens lors de la première institution. Le moment du transfert est donc un moment de redoublement notionnel. Aux notions courantes vient s'ajouter un deuxième réseau notionnel, utilisant le même vocabulaire, mais dans un sens propre aux arts et aux sciences. Le revers de ce gain est un formidable risque de confusion entre les notions qui sont supportées par un même mot. C'est principalement le transfert qui est la source de la confusion des sens:

Et quand on y emploie [dans les sciences théoriques] quelque chose, il faut alors recenser son emploi dans tous les sens réunis par lui, afin de savoir

⁴¹ Il prend alors les exemples de "matière" et "élément".

⁴² Cette propriété permet de distinguer la *naqla* d'un pseudo-transfert, purement arbitraire, qui consisterait à nommer la notion nouvelle d'un nom pris au hasard simplement pour l'identifier.

K. al-Ḥurūf, § 136: "[...] on transfère [vers les universaux] certains termes du lexique qui étaient employés auparavant pour désigner d'autres notions que celles-là, soit par convention sans raison particulière, soit pour une raison donnée."

⁴³ *K. al-Ḥurūf*, § 120.

⁴⁴ *Ibid.*

ensuite que l'on veut le sens-ci ou le sens-là à l'exclusion des autres. Si l'on ne fait pas cela, il est possible que l'interlocuteur comprenne différemment ce qu'a voulu dire le locuteur et commette une erreur.⁴⁵

La confusion vient de l'emploi par le locuteur d'un terme dans le sens de seconde institution et sa réception par l'auditeur dans le sens de première institution. Or, bien que le mot soit similaire, le sens n'est pas équivalent. Ainsi, le professeur qui initie à la philosophie et parle de substance (*jawhar*) doit veiller à ce que la notion de pierre précieuse ne vienne pas remplacer celle de substance dans l'esprit de son disciple.

Résumons donc, à ce stade, les points semblant acquis. Le transfert se caractériserait par les propriétés suivantes:

- L'entité transférée est permanente, elle n'est pas modifiée par le processus de transfert.
- Le transfert se réalise entre un support-source et un support-sortie, sans lesquels il n'y a pas de réalité effective de l'entité transférée.
La source est, en tant que support possible, antérieure par nature à la sortie.
- Le transfert est un événement, né d'une génération spontanée ou d'une convention, une opération intellectuelle qui consiste dans le franchissement de l'ordre premier du langage ou de la pensée. En effet, le transfert linguistique rompt avec l'équivalence du nom et de la chose. Le transfert est la marque du discret, quand l'ordre idéal du savoir paraît être le continu.
- L'origine du transfert réside dans la finitude humaine, que ce soit de l'esprit ou du langage. Il n'est donc pas nécessaire en soi dans l'ordre des notions, mais est sollicité par l'incapacité de l'intellect humain d'adhérer à l'ordre intellectuel idéal.
- Étant donnée cette finitude, le langage et la connaissance humaine stagnent, et le transfert leur permet d'atteindre d'un bond un niveau supplémentaire de connaissances.
- Le transfert, en rompant avec l'ordre naturel, devient source d'erreur. Même s'il n'est pas trompeur en lui-même, l'erreur survient dans la durée que prend la réflexion. Il explique alors les confusions de la masse et par conséquent les conflits intellectuels historiques et sociaux sans pour autant les justifier.

Le transfert est à la fois une solution: il résout le problème de la finitude humaine dans l'ordre de la connaissance, et source d'un nouveau problème: celui de la confusion des esprits face aux notions existantes et de la déviation par rapport à la rectitude de la science.

⁴⁵ K. *al-Tbāra*, p. 144, l. 3–6.

3. Enjeu historique du transfert linguistique

L'étape *naqla* dans l'élaboration des langues ainsi que les confusions impliquée par la double imposition des mots marquent de façon capitale le développement historique du savoir.⁴⁶

a) La question des savoirs inédits

Le cadre d'émergence du phénomène de transfert linguistique est celui de l'institution du langage (*waq' al-lughā*), dont al-Fārābī fait le récit détaillé depuis ses origines dans le *K. al-Ḥurūf* (§§ 114–128). Le langage prend son origine dans le besoin de faire connaître aux autres le contenu de sa conscience.⁴⁷ L'institution linguistique commence (§ 116) avec la désignation de toute chose par un signe unique, le geste de monstration (*al-ishāra*). Le langage est à son origine "mononymique". Puis le mouvement progresse dans la direction de la désignation de chaque notion par un mot qui lui est propre, c'est l'hétéronymie (*al-mutabāyana*). Cela n'est perturbé que par quelques exceptions accidentelles dans lesquelles une même notion est désignée par plusieurs mots, cas de polyonymie (*al-mutarādafa*); ou plusieurs désignées par un même mot, cas d'homonymie (*bi-ishtirāk*). Mais cela n'a aucune commune mesure avec la systématisme et la nécessité du transfert. L'événement historique qui vient poser les limites du langage courant est l'émergence des arts spécialisés.

La dualité linguistique entre première et seconde imposition renvoie à une dualité épistémique, celle du trivial et du spécialisé, du courant et du savant, du vulgaire (*'inda al-jumhūr*) et du philosophique (*fī al-falsafa*).⁴⁸ Cette distinction n'est pas celle du théorique et du pratique,⁴⁹ mais de la science élaborée selon un mode de discours abstrait et de l'opinion courante, pensée "de prime abord" (*fī bādi' al-ra'y*). Il est en cela significatif que la première science soit la grammaire, la science qui porte sur les mots.⁵⁰ Alors que le vulgaire ne fait que se servir des mots, le grammairien y réfléchit. On peut donc dire qu'on quitte le domaine du vulgaire pour entrer dans le domaine de la science dès qu'on enquête sur des réalités non immédiates. Les notions de la grammaire n'existent pas pour le vulgaire. Et il en va ainsi pour chaque art: on y découvre des notions que le langage est encore inapte à désigner. S'offrent aux locuteurs deux solutions:

⁴⁶ La présence de cette *naqla* linguistique dans l'exposé, mieux connu, sur la transmission du savoir à la fin du *K. al-Ḥurūf*, II est significative de l'inscription historique de la *naqla*. Les §§ 157–158 sont exclusivement consacrés à ce qu'il nomme: "les termes transférés des sens courants aux notions philosophiques (*al-alfāzu al-manqūlatu 'an al-ma'ānī al-'āmiyyati ilā al-ma'ānī al-falsafīyya*)."

⁴⁷ *K. al-Ḥurūf*, II, § 116.

⁴⁸ *K. al-Ḥurūf*, §§ 56–57, entre nombreux.

⁴⁹ Al-Fārābī ne sépare aucunement les deux. Cf. *K. al-Ḥurūf*, § 108: "On ne cherche par la religion que l'enseignement au vulgaire des choses théoriques et pratiques qui ont été découvertes en philosophie".

⁵⁰ *K. al-Ḥurūf*, § 137.

inventer un terme ou poser une seconde institution pour un terme existant.⁵¹ On peut donc dire que le moteur du transfert est l'émergence du nouveau dans les sciences.

Si les notions de seconde imposition relèvent des arts spécialisés qu'une nation ne possède pas immédiatement, c'est la question de l'inédit qui se pose. Peut-il émerger du nouveau? La langue d'une nation peut-elle être parfaite ou est-elle toujours destinée à évoluer pour désigner les nouveaux savoirs? C'est une trivialité de remarquer que cette question, en Islam, est théologiquement sensible. Il ne faut cependant pas réduire à cet aspect la réflexion universelle d'al-Fārābī.⁵² Ce problème s'est aussi bien posé pour lui en mathématiques, avec l'émergence de l'algèbre qu'il évoque dans *La classification des sciences*.⁵³ La doctrine des deux impositions permet d'accepter le fait du nouveau tout en l'intégrant au langage pré-existant.

b) *L'opposition des grammairiens et des logiciens*

Par ailleurs, la question des termes de seconde imposition engage al-Fārābī dans la polémique qui oppose logiciens et grammairiens. À ces derniers, qui s'attachent aux règles du langage courant, les usages linguistiques des logiciens apparaissent erratiques et inadéquats. Or, il n'est pas indifférent de remarquer que si al-Fārābī, comme nul ne l'ignore, rapporte la virulence des critiques grammairiennes à l'égard de la logique, c'est toujours dans cette perspective bien précise du transfert des notions du sens courant au sens savant. Dans le *Livre des termes employés en logique*,⁵⁴ il défend la légitimité de la logique vis-à-vis de la grammaire en montrant que l'emploi du vocabulaire dans un sens spécialisé n'est pas l'apanage des philosophes, mais de tout art et de toute science spécifique:

Et nous, lorsque nous voulons connaître les sens [*dalālāt*] de ces mots, nous nous limitons aux notions que ces termes désignent chez les praticiens de l'art logique uniquement, faisant en sorte de ne pas nous soucier des notions rapportées à ces mots sinon celles qu'utilisent les détenteurs de cet art. [...] La situation est dans ce cas comparable à celle des arts auxquels se consacre le vulgaire. Le menuisier discourt de ce qui concerne l'art de la menuiserie au moyen de termes bien connus parmi les menuisiers, et de même en agriculture ou en médecine et dans les autres arts. [...] C'est pourquoi il ne faut pas nous blâmer quand nous [logiciens] utilisons de nombreux termes bien

⁵¹ *Ibid.*, §§ 136 et 154.

⁵² Préoccupations pour lesquelles on peut même lui prêter une certaine indifférence.

⁵³ *Iḥṣā' al-'ulūm*, III, p. 108. Cf. Roshdi Rashed, "Mathématiques et philosophie chez Avicenne", dans Jean Jolivet et Roshdi Rashed (éds.), *Études sur Avicenne* (Paris, 1984), pp. 29–39, pp. 34–5.

⁵⁴ *Kitāb al-Alfāz al-musta'mala fī al-manṭiq*, éd. M. Mahdi (Beyrouth, 1968), désormais *K. al-Alfāz*.

connus du vulgaire pour désigner une notion qui n'est pas celle que désignent ces termes chez le vulgaire et chez les praticiens de la science du langage parlé par le vulgaire.⁵⁵

Chaque art possède sa langue propre. Cela ne signifie pas que le vocabulaire soit différent, mais que les termes prennent un sens spécifique. Techniquement, il faut entendre ici que chaque art pratique le transfert des termes courants à une notion propre à son domaine et utilisée uniquement par sa corporation. Al-Fārābī l'illustre aussi bien par la menuiserie que par la théologie ou la logique.

Mais ce transfert vers un sens spécialisé est à l'origine de mécompréhensions entre arts, donc de conflits entre corporations. Dans le *Livre des termes utilisés en logique* comme dans le *Livre de l'expression*, c'est le fait que la masse et les spécialistes d'un art emploient les mots dans un sens différent qui est la source de la confusion et du conflit: "le vulgaire emploie [les mots] dans un sens et les gens des sciences emploient ces mêmes mots dans un autre sens." (§ 3). Or, cette situation de fracture herméneutique prend son origine dans l'événement du transfert linguistique, sans lequel la confusion pourrait parfois régner (cas de l'homonymie), mais ne scinderait pas la langue et la société entre le vulgaire et le savant. C'est donc la confusion et le risque d'erreur liés à la nature même du langage fondé sur deux impositions des mots qui annoncent et déterminent l'incompréhension et le conflit qui émergeront au niveau culturel entre la religion populaire qui emploie les mots dans leur première imposition et la philosophie qui l'emploie dans la seconde.

III. LE TRANSFERT NOTIONNEL ET SES USAGES AVENTUREUX

Le lexique de la *naqla* possède une deuxième occurrence chez al-Fārābī. Il concerne l'usage des notions et leur remplacement par une autre notion. Pour défendre l'identité de sens avec le premier lieu étudié et avec les suivants, nous pouvons déjà avancer un argument de principe: la logique et la philosophie sont chez al-Fārābī des arts spécialisés. Les mots y sont donc pris dans leur sens de seconde imposition, sens distinct de l'usage courant, bien qu'il y prenne son origine.⁵⁶ Par conséquent, le terme désigne plus que son sens courant; en particulier, le transfert ne peut être réduit à la simple idée de

⁵⁵ K. *al-Alfāz*, § 3.

⁵⁶ Voir par exemple la distinction des deux impositions d'un terme central en rhétorique: *al-qinā'a*. "Le mot *qinā'a* (contentement) a été transféré jusqu'à ce sens [celui de persuasion] du fait qu'on s'y contente de quelque chose qui est comme une partie et se tient dans un entre-deux, bien qu'il soit possible d'en obtenir davantage." *Livre sur la rhétorique*, trad. mod. J. Langhade (Beyrouth, 1971), p. 33. Notons la profonde cohérence méthodologique d'al-Fārābī que manifeste l'explication de son passage du sens courant au sens technique dans un traité qui porte sur la rhétorique, c'est-à-dire sur le raisonnement selon les opinions courantes, de prime abord.

transport, mais doit être considéré comme un concept scientifique. Il devient alors difficile de soutenir qu'il n'existe qu'une homonymie accidentelle entre les différents usages philosophiques.⁵⁷ Car, pour al-Fārābī, tout mot qui supporte une notion doit imiter cette même notion.⁵⁸ Un mot ne doit donc recueillir que les notions auxquelles il est ressemblant, ces notions étant alors nécessairement ressemblantes entre elles. En bref, il faut présupposer qu'il a lui-même déployé la rigueur lexicale qu'il recommande.

C'est donc dans cette perspective d'une unité du concept que nous abordons la deuxième opération qu'al-Fārābī désigne par le terme de *naqla*. Dans le domaine conceptuel, le transfert⁵⁹ est le processus par lequel la notion qui signifiait une chose en propre est remplacée par une notion parente ou un simple mot ou une image pour désigner la chose. Le transfert relève d'une approximation, d'une utilisation aventureuse des notions qui implique un risque de confusion avec les choses attachées à ce qui remplace cette notion.

Le lieu de son étude appartient au troisième chapitre du *Livre des lieux spécieux* dont la première partie concerne la confusion dans l'usage des mots et la seconde la confusion dans l'usage des notions.

1. *L'approximation dans l'usage des mots: retour sur le transfert linguistique*

Il est notable que cet ouvrage qui recense ce qu'il y a d'aventureux dans l'expression consacre son deuxième chapitre à la confusion dans l'usage des mots, dans les cas du synonyme, du nom ambigu (*al-ism al-mushakkak*) et du nom métaphorique (*al-ism al-musta'ār*). Il revient aussi sur le nom transféré de façon tout à fait concordante avec le *Livre de l'expression* et définit le "terme subissant un transfert" (*al-ism al-manqūl*) comme:

le nom qui entretient habituellement la désignation d'une notion en premier lieu puis est posé aussi pour désigner une autre notion, et est alors partagé entre la seconde et la première.⁶⁰

⁵⁷ Type d'homonymie auquel al-Fārābī ne croit pas comme le montre la récitation des six homonymies du *K. al-'Ibāra*, p. 142.

⁵⁸ *K. al-Ḥurūf*, § 124: "Grâce à l'effort pour chercher à ordonner et à faire ressembler les mots avec leur notion, on arrive à ce qu'un mot unique soit posé pour désigner des notions aux essences différentes à condition qu'elles soient ressemblantes en quelque chose d'autre par essence. Car c'est quand <la ressemblance> est vraiment distante de <l'essence> qu'apparaissent les mots ambigus."

⁵⁹ "*Al-naqla ilā mā yumkinu an yubdala makān al-shay'i*" (*K. al-Amkina al-mughliṭa*, p. 160 [133 A], l. 10).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 133, l. 2-4.

C'est à cette occasion qu'al-Fārābī attribue la succession aux propriétés essentielles et discriminantes du transfert:

La différence entre le transféré, l'homonyme et l'ambigu réside dans le fait que l'ambigu ou l'homonyme est partagé entre deux choses ou plus sans que la désignation de l'une ne soit antérieure dans le temps à la désignation de l'autre, alors que le transféré est un homonyme dont la désignation de l'une est antérieure dans le temps à la désignation de l'autre.⁶¹

La précision et la rigueur conceptuelles de la *naqla* sont indéniables. Comme dans le texte du *Livre de l'expression*, le rapport d'antériorité et de postériorité entre les deux notions imposées sur le mot constitue la différence spécifique du transfert dans le domaine de l'équivocité. Le transfert est donc une espèce de désignation et pas seulement un nom donné métaphoriquement pour expliquer une opération. Il y a bien une essence propre au transfert linguistique. Ce qu'il s'agit de montrer maintenant est l'universalisation de cette essence à un ensemble plus large qu'aux seules opérations linguistiques.

2. L'approximation dans l'usage des notions: le transfert notionnel

Le *livre des lieux spécieux* est un recensement des façons de s'égarer lors de la réflexion ou du discours, dans les étapes du cheminement logique et l'usage de ses outils.⁶² Ces errements ou méprises sont de deux ordres: confusion dans l'usage des mots et confusion dans la compréhension des notions.⁶³

Parmi les confusions notionnelles, la première méprise, qui est paradigmatique, consiste à confondre une notion prise par essence et une notion prise par accident (120B, p. 139). Par exemple, c'est une confusion de ne pas saisir que, parmi les attributs d'une bête sacrifiée (égorgée, morte et trempée par la pluie), le fait d'égorger entraîne sa mort par essence, alors que le fait qu'elle soit trempée au même moment est une propriété accidentelle du sacrifice. Les notions sont nivelées logiquement alors qu'elles appartiennent à deux modes de prédication différents. Al-Fārābī repère de telles confusions en priorité dans les ouvrages de poésie et de rhétorique, confusions qui sont à mettre en parallèle avec les approximations qu'il attribue aux législateurs religieux dans le *Précis du syllogisme à la manière des théologiens*.⁶⁴ Il ne faudra dès

⁶¹ *Ibid.*, p. 133, l. 5-7.

⁶² *Ibid.*, 115A, p. 131.

⁶³ Al-Fārābī envisage cependant d'autres sources d'erreur que simplement logiques: "La condition de l'homme, des facultés de son esprit, ses comportements et capacités le font osciller du vrai vers l'erreur, comme son affection ou sa haine pour une certaine opinion."

⁶⁴ Voir *infra*, p. 148.

lors guère s'étonner de retrouver dans cet ouvrage une analyse du transfert.

Le transfert notionnel est le dernier type d'usage aventureux des notions examiné dans le *Livre des lieux spécieux* (133A, p. 160). Al-Fārābī en distingue dix espèces:⁶⁵

[Parmi les lieux spécieux], on trouve le transfert vers ce qui peut remplacer la chose et être instauré à sa place, comme un mot, ce qui lui ressemble, un universel, une partie, une condition suffisante, ou nécessaire, une comparaison, des contraires, son simulacre dans l'âme ou sa représentation sensible.

On retrouve pour ces cas de *naqla* les propriétés du transfert énoncées plus haut:

Chacun de ces cas dépend de choses qu'il désigne en propre. Si on l'instaure en place de la chose et qu'on oublie ce qui est désigné en propre par lui, on croit alors qu'il est présent dans la chose qu'il remplace.

Le transfert est ambigu par nature: de ses deux étapes essentielles résumées ici, l'une est bénéfique, l'autre est trompeuse. Une notion est prise en place d'une autre, soit parce que cette dernière n'est pas accessible, soit par facilité ou empressement. Le transfert désigne d'abord le passage utile d'une notion à une notion proche puis l'attribution erronée à la seconde notion de propriétés propres à la première. La possibilité de désigner une chose par une notion autre que celle qui lui est le plus appropriée est en soi la condition nécessaire à la progression de l'ignorance vers le savoir, mais le problème apparaît du fait que le transfert de la désignation de la chose par une autre notion que celle qui lui est premièrement adéquate n'est pas dans tous les cas valide et entraîne donc une confusion sur la seconde chose.

Si l'espace de cet article ne permet pas de reprendre en détail chaque cas, attachons-nous du moins à manifester la structure qui y est en jeu. Envisageons le premier cas de "transfert vers ce qui peut remplacer la chose" proposé par al-Fārābī: le transfert de la chose au mot. Une pensée élaborée nécessite que nous utilisions des mots pour penser les choses. Nous n'avons plus à portée de main, prêtes à être montrées du doigt, toutes les choses que nous pensons. Nous n'indiquons plus alors les choses mais les mots de la langue qui les désignent. Cela est légitime et nécessaire au développement de la pensée. Mais l'erreur apparaît lorsque l'on attribue au mot les propriétés de la chose. L'exemple correspondant donné dans ce texte par al-Fārābī est plutôt un transfert du mot à la chose:

Ainsi, celui qui comprend la multiplicité des dieux au lieu de la multiplicité des noms de Dieu le Très-Haut.

Il n'est pas faux mais utile et sensé d'employer différents noms pour désigner Dieu, mais il ne faut pas transférer la propriété du multiple

⁶⁵ Toutes les citations qui suivent sont tirées de cette même page: 133A, p. 160.

des noms au Dieu.⁶⁶ Ce cas de transfert n'a pas que des résonances théologiques. Pour al-Fārābī, la confusion entre le nom et la chose est l'erreur commise en propre par les grammairiens qui oublient que les mots de la langue sont en place des notions de l'âme. Plus précisément, *al-nuṭq* n'est plus pour les grammairiens de l'ordre de la pensée mais seulement de celui du discours proféré. La réalité elle-même étant oubliée dans son instrument, *al-mantiq*, science du *nuṭq* n'a plus pour objet que la correction de la langue, et l'idée même de la logique, étude des termes en tant qu'ils signifient des réalités, est perdue.⁶⁷ Cette explication de la confusion épistémologique des grammairiens ne se limite pas à un argument *ad hominem* visant à intervenir dans le conflit célèbre entre logiciens et grammairiens, mais prend place dans une compréhension globale de l'erreur. Prendre le mot en place de la chose n'est qu'un exemple de confusion entre la forme et la matière qui la recueille. C'est ce qu'explique l'*Épître sur l'intellect*:

Il se peut que quelqu'un dise en effet que ceci a été fait afin qu'à la matière fût conférée une existence plus parfaite, mais de là découlerait que ces formes ont été rendues existantes en vue de la matière, ce qui est contraire à ce qu'Aristote conçoit.⁶⁸

Le mot est la matière sans laquelle la notion ne peut être énoncée, il la matérialise pour la communication, mais en aucun cas la notion n'est en vue du mot. Ce qui importe n'est pas la correction du mot en soi, mais pour autant qu'il permet de bien transmettre la notion.

Le deuxième cas est celui du transfert vers une chose ressemblante. Celui-ci est inscrit par al-Fārābī dans un contexte scientifique:

Et le transfert *vers ce qui lui ressemble* est par exemple la réfutation par Anaxagore de ceux pour qui le vide existe en faisant sentir le souffle [qui sort] d'une outre.⁶⁹

Le moment (présocratique) de cette polémique sur le vide correspond dans la chronologie farabienne au développement de science en Grèce sous une forme encore rhétorique.⁷⁰ Or la forme rhétorique consiste bien dans le recours à des persuasions dont la preuve d'Anaxagore est un exemple. L'air permet certes de se donner une représentation du vide. Mais il serait aventureux de les déclarer identiques, donc invalide de penser prouver, comme Anaxagore, que le vide n'existe pas en montrant que l'air est quelque chose.

⁶⁶ L'importance théologique des noms de Dieu est acceptée par al-Fārābī comme le montre les *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. Jaussen, Karam et Chlala (Le Caire, 1949), chapitre IX, p. 32. *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Le Caire, 1994), p. 23.

⁶⁷ *Iḥṣā' al-'ulūm*, p. 78.

⁶⁸ *Épître sur l'intellect*, p. 87; *Risāla fī al-'aql*, p. 30.

⁶⁹ *K. al-Amkina al-mughliṭa*, p. 160. Aristote, *Physique*, 213b 22-27.

⁷⁰ *K. al-Hurūf*, § 141.

Le dernier cas envisagé par al-Fārābī, celui de transfert des choses à leur image, est central pour comprendre sa conception de la religion.⁷¹

Et les *simulacres* [*khiyālāt*] des choses dans l'âme est susceptible d'erreur du fait que de nombreuses choses dans des temps multiples sont représentées grâce à l'image d'autre chose. Cela vient de ce qu'il n'est pas possible ou très difficile de les représenter par l'image qui leur est appropriée. Ainsi, [nous nous représentons immédiatement ce qui précède le monde en instaurant dans notre âme un temps infini vers le commencement,]⁷² et nous nous représentons aussitôt ce qui est en dehors du monde sous les traits d'un vide ou d'un corps infini.

Il s'agit de donner une réalité dans l'imagination à ce qui est appréhendé par la raison seule, sans aucune représentation sensible. Les simulacres [*khiyālāt*] sont alors les substituts imaginaires d'une présence sensible impossible, comme le montre l'exemple de la représentation de ce qui est en dehors du monde. Ce transfert imaginal est nécessaire: tous les hommes ne sont pas aptes à s'élever à l'abstraction. Mais ce transfert est aussi périlleux: il ne doit pas s'agir de ramener le métaphysique au physique, mais de produire une image adéquate à une réalité qu'on ne perçoit pas dans le sensible. Le transfert de la chose à son simulacre suppose chez celui qui l'effectue la possession de la science théorique *et* d'une faculté imaginative particulièrement développée. Tels sont les "êtres inspirés" (*ruhāniyyūn*),⁷³ le "premier chef" (*al-ra'īs al-awwal*)⁷⁴ dont l'existence suppose qu'il "possède une connaissance complète de la philosophie spéculative."⁷⁵ Il n'y a pas confusion possible chez de tels êtres, mais le danger est bien réel chez le vulgaire, que la *Cité vertueuse*, XXXIII, place pour cette raison au troisième rang, après les "sages" (*al-ḥukamā*) et "ceux qui les suivent" dans l'appréhension de la réalité.

Même si le *Livre sur les lieux spécieux*, de par sa finalité générale, insiste sur les confusions qui s'y produisent, il ne faut pas réduire le transfert à la confusion, mais comprendre aussi son importance historique: *le transfert notionnel est ce qui permet d'accéder à une intelligence de la chose quand on ne possède pas la notion de son essence.*

⁷¹ La religion est définie par al-Fārābī comme ce qui "enseigne les choses théoriques par le simulacre (*takhyīlī*) et la persuasion (*iqnā'i*)". *K. al-Ḥurūf*, § 111.

⁷² Rashed, "Al-Fārābī's lost treatise *On changing Beings*", p. 34, conteste l'authenticité de ce passage entre crochets: "The example of time, which I have put between brackets, must be interpolated. Otherwise, we would have nothing but a statement of Philoponus' and al-Kindī's creational creed, so that the whole project of al-Fārābī would become unintelligible."

⁷³ *Kitāb al-Milla*, éd. M. Mahdi (Beyrouth, 2001), § 26; *Livre sur la religion*, trad. S. Diebler (Paris, 2004), p. 89. Diebler traduit par "êtres spirituels".

⁷⁴ *Ibid.*, § 27; *La politique de la cité*, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, éd. F. M. Najjār (Beyrouth, 1993), § 49, p. 79, l. 3.

⁷⁵ Par exemple, *K. al-Ḥurūf*, § 112. Cet être du transfert vers un simulacre est appelé plus traditionnellement "prophète" ou proprement "instituteur de la religion (*wāḍī' al-milla*)".

IV. LE TRANSFERT LOGIQUE

Le troisième lieu qui utilise le terme de *naqla* dans le sens du concept scientifique de transfert est composé des deux traités sur le syllogisme, où al-Fārābī entreprend en particulier de montrer que les formes de raisonnement employées par les dialecticiens et juristes musulmans tiennent leur apodicticité éventuelle de leur intégration à la forme syllogistique.⁷⁶ Nous affirmerons qu'al-Fārābī pose deux types logiques de transfert: l'induction incomplète (*al-istiqrā' al-nāqiṣ*) et le paradigme (*al-tamthīl*), formes qu'on retrouve matérialisées historiquement dans deux types de démonstrations particulières à la nation islamique: "l'inférence du visible au caché" (*istidlāl bi-al-shāhid 'alā al-ghā'ib*) et les "analogies juridiques" (*al-maqāyīs al-fiqhiyya*). Ce qui est commun à ces formes, c'est le passage d'un prédicat depuis un sujet auquel il est lié de façon certaine vers un autre sujet duquel nous ne savons pas si le prédicat lui appartient. Si cela est la fonction de toute démonstration, ce qui spécifie les quatre raisonnements subnommés, c'est que ce passage est un *transfert*; il s'y opère donc une rupture dans l'enchaînement logique et le prédicat subit un saut entre deux sujets de nature différente, que cela soit d'un support-source particulier à un support-sortie universel, ou l'inverse, d'un support-source intellectuel à un support-sortie imaginal, etc.

1. Les deux formes de transfert logique

*L'induction incomplète*⁷⁷

L'induction (*al-istiqrā'*), passage du particulier à l'universel sous lequel il est subsumé, est soit complète (*tām*) quand tous les particuliers compris sous cet universel sont envisagés, soit incomplète (*nāqiṣ*) quand le recensement n'est pas exhaustif.⁷⁸ Chez Aristote, l'induction est la plupart du temps incomplète.⁷⁹ La spécificité de l'analyse

⁷⁶ *K. al-Qiyās* et *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*.

⁷⁷ Même si al-Fārābī ne baptise pas à proprement parler l'induction du nom de "transfert", on peut cependant affirmer que l'induction incomplète en constitue une figure importante non seulement parce qu'elle en possède les propriétés, mais aussi parce que son application théologique qu'est l'inférence du manifeste au caché est nommément désignée comme une espèce particulière de *naqla*. Son intégration au transfert devient évidente quand on remarque que le lexique de la *naqla* est constamment présent pour le paradigme, dont la parenté étroite avec l'induction incomplète – il n'en diffère que selon un critère quantitatif – est évidente.

⁷⁸ *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*, chap. 8, p. 91: "L'induction est soit complète soit incomplète, elle est *complète* lorsqu'on manifeste *l'ensemble des choses* qui sont contenues sous le sujet de la prémisse que nous voulons prouver par induction; elle est *incomplète* lorsque est manifestée *la plupart des sortes* de ces choses."

⁷⁹ Elle est définie en *Topiques*, I, 12, 105a 13–4: "Quant à l'induction (*epagōgē*), elle consiste à partir des cas individuels pour accéder aux énoncés universels" (trad. J. Brunschwig, p. 18). Voir aussi, pour plus de détails, *Premiers Analytiques* II 23 et *Seconds Analytiques* II 19, 100b 3–5.

d'al-Fārābī consiste à ajouter la description de ses limites épistémologiques, là où Aristote défendait surtout son utilité pour l'acquisition du savoir:

Pour passer maintenant à l'induction, l'induction consiste à passer en revue (*tusaffihu*) les choses qui sont subsumées sous une entité pour prouver la validité de l'attribution d'un prédicat à cette entité par l'affirmative ou la négative.⁸⁰

L'induction ne sert pas ici à découvrir les principes, mais à en expliciter le contenu. Al-Fārābī développe abondamment deux exemples en apparence anodins, mais qui sont, comme toujours chez lui, gros d'implications cosmologiques et théologiques:

Par exemple, nous voulons prouver que 'tout mouvement se produit dans le temps'. Nous manifestons les espèces de mouvement, qui sont la marche, le vol, la nage, et ainsi de suite, et on trouve alors que chacune d'elles est dans le temps. [...] De même, si nous voulons prouver que 'tout agent est un corps', nous manifestons les espèces d'agents comme le constructeur, le tailleur ou le cordonnier et autres et nous trouvons qu'elles sont toutes des corps.

L'induction peut être incomplète de deux manières. Soit on veut prouver qu'une chose de l'ordre physique, par exemple la nage, entre bien sous le principe universel, en l'occurrence que tout mouvement est dans le temps. La démonstration est alors inutile et n'apporte pas plus de certitude que la connaissance sensible immédiate:

Et si nous désirons prouver cela, il apparaît que nous désirons prouver la chose qui nous a fait connaître ce qui était pour nous caché.

En effet, nous voulons prouver le particulier alors que nous avons posé le particulier afin d'induire jusqu'à l'universel. Soit on veut prouver qu'un être métaphysique, par exemple Dieu, entre bien sous le principe physique, en l'occurrence que tout agent est un corps.

C'est pourquoi il n'est pas possible de prouver que Dieu est un corps en disant: 'Dieu Très-Haut est un agent et tout agent est un corps', étant donné que lorsqu'on dit que tout agent est un corps, on l'a prouvé par induction des différentes sortes de corps.

L'induction concerne le monde physique, le monde des corps. Elle n'est donc pas probante en métaphysique. Al-Fārābī n'entend pourtant pas la rejeter, puisqu'elle constitue une voie nécessaire dans la découverte des principes, mais veut montrer ses limites: elle ne permet pas la science certaine.

Nous avons donc bien montré comment l'induction se résorbe en syllogisme, et quand elle fonctionne et quand elle échoue.

⁸⁰ Nous étudions ici le chapitre 8 du *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*.

C'est l'induction complète qui fonctionne. Elle n'est pas un transfert, mais un raisonnement valide. En effet, elle ne rompt pas la continuité logique, puisqu'elle passe de l'exhaustivité des cas à l'universalité de la classe. N'étant que l'explicitation de ce qui est déjà compris sous le sujet, elle ne commet aucun saut, ne franchit aucun vide logique. En revanche, l'induction complète est assez vaine, dès lors que le seul usage de sa conclusion universelle semble être d'établir une proposition que l'on a déjà recensée, et admise, comme prémisse. L'induction incomplète constitue donc bien une figure du transfert, car elle attribue un prédicat à ce qui n'est pas compris sous le sujet. En effet, si tous les particuliers ne sont pas envisagés, le prédicat n'est pas vérifié universellement. Son attribution à l'universel constitue donc un transfert du particulier à l'universel. L'induction incomplète consiste à franchir le vide qui sépare le particulier de l'universel. Cela ne signifie pas que l'attribution du prédicat au sujet est erroné, mais que l'on reste dans l'incertitude quant à sa validité. L'induction complète, elle, attribue un prédicat à ce qui est déjà compris sous le sujet. Elle constitue donc simplement une tautologie.

Le paradigme (al-tamthīl)

Le paradigme est une forme proche de l'induction, ne s'en distinguant que par la quantité des cas particuliers passés en revue: il se limite à un seul exemple duquel sont transférées les propriétés essentielles. Le paradigme est étudié par Aristote au chapitre II 24 des *Premiers Analytiques*, ainsi qu'au deuxième chapitre de la *Rhétorique*. On comprend alors que le paradigme (*al-tamthīl*) se retrouve aussi dans la partie du *Livre sur la rhétorique* d'al-Fārābī qui constitue le commentaire du premier livre d'Aristote.⁸¹ Mais cette perspective ne nous concerne pas directement, puisqu'il est pris comme simple objet de persuasion sans prétention à la démonstration:

La comparaison (*al-tamthīl*) consiste à rechercher la vérification de l'existence d'un élément (*shay'in*) dans une chose donnée (*fī amrin mā*) à cause de l'existence évidente de cet élément dans une chose semblable. Le vulgaire appelle la comparaison raisonnement.⁸²

Le paradigme est attribution d'une propriété d'une chose à une autre. Sa prétention démonstrative écartée ici d'un revers de main est étudiée en détail dans un chapitre du *Livre du syllogisme*, qui commence par une définition proche mais qui, fait capital, explicite l'opération de transfert qui s'y trouve:

⁸¹ Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, préface de J. Langhade, p. 23.

⁸² *Livre sur la rhétorique*, p. 62.

Le paradigme est le transfert (*naqla*) d'un prédicat d'une partie à une autre partie qui lui ressemble quand sa présence dans l'une est mieux connue que sa présence dans l'autre, quand le tout est sous la notion universelle où se trouve le prédicat à connaître.⁸³

On retrouve dans ce texte les différentes propriétés de la *naqla* recensées plus haut:

Le paradigme, c'est quand on considère ou connaît *d'abord* (*awwalān*) qu'une chose est présente partiellement dans *une certaine entité*, puis (*fa*) l'homme transfère cette chose de cette entité à *une autre* partiellement *ressemblante* à la première. Il l'en prédique alors à condition que les deux parcelles soient englobées par la notion universelle sous laquelle on a trouvé le prédicat dans la première partie. La présence de ce prédicat est apparente et connue dans la première entité mais cachée dans la seconde. On dit alors que la première est comparable à la seconde et la seconde comparable à la première. Et on prédique de la seconde partie la chose qui est présente dans la première pour la raison qu'elle lui est ressemblante, et l'on nomme cela assimilation du second au premier. Et l'énoncé qui valide dans la seconde le prédicat présent dans la première en raison de leur ressemblance s'appelle l'énoncé paradigmatique.

Le paradigme, en tant que transfert, est inscrit dans le temps: le prédicat est d'abord attaché à une entité-source avant d'être attribué à une entité-sortie. De plus, ce transfert répond à un défaut, celui de la faculté humaine de connaître. Ainsi,

On connaît par le témoignage des sens que pour le mur par exemple, il y a à son commencement un agent.

Mais nos sens ne nous donnant pas accès à la connaissance du ciel, le transfert est rendu nécessaire. L'opération ne se réalise enfin qu'en vertu d'une similitude entre les deux entités:

Puis on remarque que le ciel ressemble au mur en ce que c'est un corps, et ceci est la notion universelle qui est en raison du fait qu'il existe un créateur pour le mur. On prédique alors aussi du ciel qu'il est en raison d'un créateur qui en est l'agent. L'énoncé paradigmatique formule l'assimilation ainsi: 'Le mur est créé et est un corps; or, le ciel est un corps; le ciel est donc créé.'

L'énoncé paradigmatique et l'énoncé inductif sont compris sous un même genre, ils diffèrent seulement par l'ampleur de la vérification empirique. De même que dans l'induction, dans le paradigme on passe par la médiation de l'universel générique.

Il est proche de l'énoncé inductif, sauf qu'il y a induction quand on trouve le prédicat dans toutes les parties de l'universel ou dans la majorité, alors qu'il y a énoncé paradigmatique avec une seule partie qui est érigée en exemple en lieu et place de toutes les parties ou de la majorité des parties dans l'induction.

⁸³ K. *al-Qiyās*, chap. 17, p. 36.

Le transfert logique (induction incomplète ou paradigme) est effectué dans trois situations: soit inutilement entre deux objets empiriques accessibles à l'expérience (la course et la nage comme mouvements dans le temps), soit incertainement entre deux objets empiriques mais dont la propriété de l'un n'est pas accessible à l'expérience (le ciel comme être créé comparable au mur), soit enfin inévitablement entre un objet empirique et l'autre inconnaissable par les sens (Dieu comme agent doté d'un corps comparable à l'architecte). Les usages théologiques du transfert logique relèvent du troisième cas: le transfert à une entité métaphysique de la propriété d'un être physique. C'est le raisonnement nommé "inférence du visible au caché".

2. Enjeux et usages historiques du transfert logique

Le lieu du syllogisme n'est pas la recherche scientifique (*fahs*), qui est portée par le discours dialectique,⁸⁴ mais l'enseignement de la science achevée (*ta'īman khāṣṣiyyan*).⁸⁵ Il ne s'agit pas de passer de l'ignorance au savoir, mais de l'incertitude à la certitude.⁸⁶ C'est pourquoi al-Fārābī considère l'induction incomplète et le paradigme comme des formes approchées de syllogisme, des instruments de l'apologétique et de la jurisprudence.⁸⁷ Imitant en cela l'enseignement rigoureux, ils visent à consolider les opinions.⁸⁸ Mais, ainsi que nous allons le voir, les affirmations en jeu ne sont pas accessibles au syllogisme (inférence du visible au caché) ou constituent des formulations susceptibles de confusion (raisonnement juridique). Les formes logiques utilisées ne sont pas alors des syllogismes complets, mais des raisonnements marqués par des discontinuités problématiques, qui produisent des confusions et constituent des sources d'erreurs. Le rattachement des deux formes suivantes de démonstration au syllogisme permettent à al-Fārābī de montrer l'universalité de la logique aristotélicienne en y intégrant les sciences théologiques de son époque. Car l'émergence de procédés cognitifs nouveaux mettait en danger l'universalité de la logique aristotélicienne, en nourrissant les critiques sirafiennes qui réduisaient, comme on sait, la science d'Aristote à une pensée enfermée dans la langue grecque. Il s'agit donc

⁸⁴ *K. al-Ḥurūf*, § 219: le questionnement dialectique est celui qui suppose une ignorance; § 222: après l'achèvement aristotélicien de la science, on ne recourt à la dialectique que comme exercice ou dans les cas d'oubli.

⁸⁵ *K. al-Ḥurūf*, § 143: "L'enseignement d'élite se fait au moyen des seules voies démonstratives" par distinction de la vulgarisation: (*ta'īman mushtarakan li-al-jamī*).

⁸⁶ On peut dire que ce changement d'objectif est une des marques du passage de la philosophie grecque antique à la *falsafa* arabe médiévale.

⁸⁷ *K. al-Ḥurūf* § 109: "[L'apologétique] cherche à vérifier l'illustration de la chose dont on a supposé ou fait miroiter la vérité"; § 112: "Le juriste utilise dans ses considérations pratiques particulières comme principes des prémisses prises et héritées d'un instituteur de religion."

⁸⁸ C'est en effet le rôle de l'enseignement comme l'illustre l'exemple du § 221 du *K. al-Ḥurūf* où l'étudiant demande non pas le lieu de la vérité mais sa démonstration.

pour al-Fārābī de montrer que les raisonnements théologiques peuvent être ramenés à une forme syllogistique qui leur donne sens et en révèle les limites logiques.

a) *Le transfert de l'immanent au transcendant*

Il s'agit d'un mouvement argumentatif concernant les êtres situés en dehors des catégories, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas accessibles à une connaissance directe. Ce sont les êtres de la métaphysique, et en particulier le principe ou les êtres supralunaires. La démonstration consiste à transférer un prédicat bien connu des êtres immanents à l'être transcendant. Ce mouvement, qui n'appartient pas à la science certaine, n'est pas utilisé par les métaphysiciens, mais par les théologiens pour confirmer les métaphores religieuses s'appliquant au divin. Donnons-en d'abord le fonctionnement tel qu'il est exposé dans le *Livre du syllogisme*, chap. 18.

Il nous faut maintenant parler du *transfert d'un prédicat sensible* d'une certaine entité ou de ce qui en est connu de quelque autre façon vers une autre entité non accessible au jugement des sens, sans que cette seconde entité soit comprise sous la première. C'est ce que les spécialistes de notre époque appellent: l'inférence du manifeste au caché (*al-istidlāl bi-al-shāhid 'alā al-ghā'ib*). Et le procédé de *ce transfert-là* est celui dans lequel on connaît par les sens qu'une certaine entité est selon tel état (*bi-ḥālīn mā*) et que quelque chose (*shay'an*) existe pour une certaine entité; puis l'esprit transfère tel état ou telle propriété de cette entité à une autre qui lui ressemble et l'en prédique.

Al-Fārābī caractérise "ce transfert-là"⁸⁹ par le saut qu'il opère entre le sensible, l'immanent, et le caché, c'est-à-dire à la fois le supralunaire, la réalité sensible inaccessible à la perception humaine et le transcendant. Il prend l'exemple suivant:

C'est le cas pour certains corps comme les animaux ou les végétaux dont on perçoit par exemple qu'ils sont créés, puis l'esprit transfère le caractère créé des bêtes et des plantes pour juger du ciel et des astres qu'ils sont créés.

C'est le second exemple déjà étudié dans le cas du paradigme, sauf qu'ici le mur est remplacé par les animaux et végétaux, car ce n'est plus la dimension technique de l'argument mais son occurrence historique qui est rapportée. La propriété transférée est ici la contingence:

Le transfert s'opère alors par la prédication [du caractère créé] sur l'animal à sa prédication sur le ciel.

Al-Fārābī étant sûrement partisan de l'éternité du monde, le classement de l'argument central en faveur de sa création dans la

⁸⁹ Il est donc légitime de supposer comme nous l'avons fait qu'il y a d'autres procédures de transfert logique.

catégorie du transfert logique et non du syllogisme le vide de sa force démonstrative.⁹⁰

Quand [le caractère créé] est transféré à ce qui peut comporter quelque ressemblance avec l'animal mais non dans de ce par quoi il a été créé, *le transfert n'est alors pas en vérité valide, bien qu'il le soit en apparence*. Par conséquent, si l'on est résolu à vérifier le transfert, il faut que l'entité par laquelle les deux se ressemblent valide la prédication de la création à l'ensemble, de telle façon que tout ce qui est associé à des événements soit créé. Et si le ciel ressemble aux animaux dans cette association, il s'ensuit nécessairement que le ciel soit créé. La puissance de ceci prend la puissance de la composition du syllogisme de première forme. Il consiste en ceci: 'le ciel est associé à des événements; or tout ce qui est associé à des événements est créé; le ciel est donc créé.'

Ce passage est central en ce qu'il élabore un critère de validité du transfert. Le transfert est invalide quand le prédicat transféré (ici le caractère créé) n'a clairement qu'un lien accidentel avec l'entité prise comme critère de ressemblance entre le ciel et les animaux (par exemple que les étoiles, comme les yeux, brillent). Le transfert est par contre valide (mais non certain) quand ce lien peut être considéré avec bon sens comme essentiel. Le transfert est alors un syllogisme en puissance. Il n'est pas un syllogisme en acte pour la bonne raison que le caractère essentiel de ce lien ne peut être établi avec certitude. Seul le syllogisme a une autorité démonstrative, le transfert est rationnellement incertain. L'inférence du visible au caché n'est pas un raisonnement rigoureux car elle s'appuie sur la ressemblance partielle de deux entités pour en déduire la possession par les deux d'un même attribut. Il y a rupture dans l'ordre logique du fait que rien n'assure que cette ressemblance est une propriété inhérente à l'attribut, ainsi que le fait d'être changeant, d'être pris dans des événements, est une propriété spécifique aux êtres créés. Pour que le raisonnement soit valide, il faudrait donc passer de l'affirmation de la ressemblance à celle d'un genre commun, représenté par le moyen terme d'un syllogisme du premier mode. L'exemple cosmologique pris par al-Fārābī est significatif du décalage entre ressemblance et inclusion sous un même genre. À partir de la ressemblance entre le ciel et les animaux: chacun est lié à des événements (*ḥawādith lahu*) et du constat empirique du caractère créé, "advenant" (*muḥdath*) des animaux, on transfère – plutôt qu'on ne déduit – le prédicat "créé" au ciel. Bref, on passe des "événements" dans le ciel à "l'avènement" du ciel. La ressemblance est aussi linguistique, elle est homonymie entre les deux propriétés. Il s'agit alors d'une confusion entre la notion et son support matériel, le nom.

⁹⁰ Position cosmologique dont témoigne la rédaction d'un traité maintenant perdu *Sur les êtres changeants*. Cf. Rashed, "Al-Fārābī's lost treatise *On changing beings*", p. 31.

La spécificité du transfert d'un prédicat du visible au caché réside dans le type de rupture opérée. Cette analogie suppose un franchissement de nature des êtres empiriques aux êtres métaphysiques. L'aporie est alors la suivante: du caché, rien ne peut être connu directement, seule l'inférence du visible au caché peut nous en apporter une connaissance, mais tout transfert au caché à partir du visible opère une rupture logique qui n'en garantit pas la certitude. On se trouve alors face à un paradoxe: l'inférence est le seul raisonnement possible pour accéder aux êtres métaphysiques, mais ce raisonnement n'est pas probant. La seule différence entre le théologien dogmatique et le philosophe réside alors dans la *modalité* de leur jugement. Seul le philosophe a conscience de l'incertitude de la démonstration, donc ne peut en poser la conclusion comme un savoir. C'est ce que manifeste le texte de *La Cité vertueuse* où al-Fārābī aborde la question théologique des noms de Dieu.

Al-Fārābī prend, dans *La Cité vertueuse*, chap. IX, l'exemple paradigmatique des noms de Dieu.⁹¹ Il s'agit:

d'appliquer au Premier [les noms] qui désignent dans les êtres qui sont autour de nous et [surtout] dans les meilleurs d'entre eux à nos yeux, la perfection et l'excellence de l'être.

Cela ne signifie pas que le Premier a la perfection et l'excellence des êtres qui nous entourent, car il s'agit en vérité d'un cas de transfert de ces propriétés:

Quand on transfère ces noms et en nomme le Premier (*hādhihi al-asmā'u matā nuqilat wa summī bihā al-auwalu*), on entend exprimer par eux la relation qu'Il soutient avec les autres êtres grâce à l'être qui a découlé de Lui.⁹²

On remarque d'emblée que cette question théologique classique est reformulée dans les termes de la philosophie.⁹³ Dieu devient le Premier, les attributs de l'acte divin deviennent noms de la relation.⁹⁴ Le problème est alors de nommer la perfection divine sans tomber dans un anthropomorphisme. Il faut appliquer ces noms au Premier,

sans toutefois que rien dans ces noms n'indique en Lui la perfection ou l'excellence qu'il est d'usage de désigner par ces noms dans les êtres qui sont

⁹¹ *Idées des habitants de la cité vertueuse*, p. 32, *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 23.

⁹² *Idées des habitants de la cité vertueuse*, p. 32 (trad. mod.), *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 24. Nous corrigeons bien entendu avec Jaussen, Karam et Chlala les points diacritiques dans le texte original de "thuqilat" en "nuqilat".

⁹³ Cf. Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers disciples* (Beyrouth, 1965), introduction.

⁹⁴ "De pareils noms, quand nous les *transférons* et appliquons au Premier, nous entendons exprimer par eux la relation qu'Il entretient avec les autres êtres grâce à l'être qui a découlé de Lui."

autour de nous et les meilleurs d'entre eux; mais seulement la perfection propre à sa substance.

Seule la notion de perfection et d'excellence doivent être transférées, sans pour autant qu'on attribue au Premier les perfections et excellences spécifiques aux êtres de la nature. Nommer le Premier grâce aux perfections et excellences qui nous sont connues n'est pas en soi une erreur mais peut s'avérer source de confusion si on en transfère aussi le contenu spécifique. D'autre part, on retrouve la confusion déjà évoquée entre le nom et la chose:

Il ne faut pas croire que les espèces de perfection indiquées par les noms multiples que nous Lui appliquons soient des espèces en lesquelles Il se décomposerait et dont l'ensemble composerait sa substance; mais il faut entendre par ces noms multiples une seule substance et un seul être absolument indivisible.

La première question: comment désigner par un même nom des réalités de deux ordres différents? reçoit donc la réponse suivante: par le transfert notionnel, transfert qui se caractérise ici par le passage du visible au caché. La seconde question: comment une même réalité peut-elle être désignée par une pluralité de noms? reçoit la réponse suivant: par le transfert linguistique. La perfection des différents étants reçoit d'abord un nom propre, mais tous ces noms partageant une partie de leur essence (la notion de perfection), chacun est donc adéquat pour désigner ensuite la perfection divine.⁹⁵ Il est certain que la question des attributs divins a dû intéresser al-Fārābī en raison de l'orientation grammaticale qu'on trouve dans cette question théologique. C'est par une distinction des catégories du langage que les théologiens l'ont résolue. Il est aussi clair qu'al-Fārābī prétend la résoudre grâce à des outils conceptuels venus de la philosophie.⁹⁶

b) *Les raisonnements juridiques*

La seconde application du transfert en logique concerne le raisonnement juridique (*al-qiyās al-fiqhī*). Comme pour l'inférence du visible au caché, il ne s'agit pas d'une forme logique singulière, mais d'un lieu d'utilisation de la *naqla* logique. Ainsi, l'inférence du visible

⁹⁵ *K. al-Tbāra*, p. 142. Nous avons vu qu'al-Fārābī y distingue six espèces d'homonymie, dont la première, homonymie naturelle, est celle dans laquelle les noms sont en accord, parce que les notions qu'ils désignent s'accordent dans une partie de leur essence (ex. 'ayn, source d'eau, quand cela désigne la fontaine, ou source de la vision ou des larmes quand c'est l'œil).

⁹⁶ Notons en marge que si la question de la sélection des termes valides pour décrire Dieu tourne habituellement autour de la distinction entre attributs de l'acte (participes présents) et attributs de la substance (substantifs), al-Fārābī redéfinit cette opposition en celle entre les noms "qui désignent ce qui appartient à l'être, pris en soi" et ceux "qui désignent ce qui appartient à l'être relativement à un autre extérieur à lui". Il y a toutes les raisons de penser que les termes concernés sont les mêmes, mais la distinction entre substance et action devient une distinction entre substance et relation. On assiste donc à un déplacement vers la catégorie aristotélicienne de la relation, celle qui pose justement problème à al-Fārābī, comme l'amplitude de son examen dans le *K. al-Ḥurūf* le manifeste.

au caché pouvait être identifiée logiquement en partie à l'induction incomplète; de même, le raisonnement juridique reprend les formes déjà analysées du transfert notionnel et du transfert paradigmatique, mais se caractérise par sa portée pratique.⁹⁷

C'est dans le *Livre du syllogisme*, chap. 20, qu'al-Fārābī expose son analyse du raisonnement juridique. Il place significativement cette analyse des prescriptions légales purement contemporaines sous l'autorité d'Aristote:

Ces principes sont ceux dont se composent les énoncés qu'Aristote appelle syllogismes juridiques, et qu'il évoque à la fin de son livre connu comme les *Analytiques premiers*.

Puis al-Fārābī en recense quatre figures:

Les principes sont au nombre de quatre: l'universel supposé universel, l'universel pris en place de la partie, la partie prise en place de l'universel et le paradigme (*al-mithāl*).

On retrouve bien des formes de transfert déjà évoquées par al-Fārābī au niveau notionnel. La première est l'universel supposé universel:

Concernant l'universel supposé universel, il s'agit d'une prémisse universelle communément admise dont *on transfère le prédicat* à une chose dont il est vérifié qu'elle entre sous le sujet de la prémisse. Par exemple, 'toute boisson fermentée (*khamran*) est proscrite' est la prémisse universelle communément admise. Alors, quand on vérifie d'une certaine chose que c'est une boisson fermentée, on en prédique l'interdiction.

Le transfert du prédicat n'est pas en soi erroné, puisqu'il peut être justifié par son intégration à un syllogisme:

Toute boisson fermentée est proscrite; or ceci qui est dans la cruche est une boisson fermentée; ceci qui est dans la cruche est donc proscrit.

Mais il est source de confusion possible. En effet, différentes boissons peuvent être dites *khamr* non pas de façon synonymique, mais homonymique. Ainsi, une boisson peut être *khamr* non parce qu'elle est fermentée, mais par sa couleur *khamrī*.⁹⁸ L'attribution du prédicat "prohibé" à cette boisson est alors inadéquate.

Ainsi, si l'on nous dit 'Évitez les boissons fermentées', et que nous voulons employer ce propos comme partie d'un syllogisme, il nous faut le remplacer

⁹⁷ Cela nous intéresse particulièrement, puisque cela manifeste que tout examen logique chez al-Fārābī n'est pas abandonné à son abstraction mais a pour fin d'être réinvesti dans la science pratique et que plus particulièrement, le concept de transfert a un destin politique. Cf. al-Fārābī, *Rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur*, éd. Dominique Mallet, *Bulletin d'études orientales*, 39–40 (1987–88): 113–40, p. 122, § 3.

⁹⁸ K. *al-'Ibāra*, p. 142. C'est l'homonymie "dans un rapport différent à une même chose (*nisba mukhtalifa ilā shay'in wāḥid*)". Al-Fārābī prend déjà l'exemple du terme "vineux (*khamrī*)".

par: 'Les boissons fermentées sont à éviter' ou 'il faut les éviter'. Or les sujets et les attributs de ces prémisses sont exprimés par des noms qui sont dits de façon homonyme ou par des noms qui sont dits de façon synonyme. Et quand ils sont exprimés par des noms homonymes, on croit qu'ils sont universels, mais en vérité ils ne le sont pas.

La deuxième est l'universel pris en place d'une partie:

Quand à l'universel pris en place de la partie visée, il est une prémisses universelle communément admise qui tient lieu d'une prémisses plus singulière.

Ainsi, on dit communément "le voleur se verra couper la main" dans la prescription concernant le voleur de quatre dinars. On remplace l'espèce par son genre. L'erreur survient lorsqu'on attribue le prédicat "couper la main" au genre "le voleur" dans son ensemble et plus seulement à l'espèce "le voleur de quatre dinars". L'emploi du genre n'est pas en soi erroné, mais il pousse à la confusion car la spécification passe inaperçue.

La troisième figure est l'inverse de la précédente, il s'agit du remplacement du tout par la partie:

Quant au remplacement du tout par la partie, il s'agit de l'énoncé dans lequel une certaine entité visée est remplacée par quelqu'une de ses parties et ce qui est joint à cette partie, on le fait joindre à son universel [...]. Par exemple, parmi les prémisses agréées chez nous, 'il nous est proscrit de répondre à ses parents même pff!' Par là, nous ne voulons pas seulement interdire cette parole, mais visons l'interdiction de l'universel de cette parole, qui est l'insolence envers ses parents.

Cela correspond au cas de transfert notionnel appelé transfert vers le particulier, qui attribuait à l'homme seul les propriétés communes à tous les animaux. Ici, le prédicat "l'insolence envers les parents" est remplacé par "pff!". La force illustrative est supérieure, mais la confusion possible est double: elle peut consister soit simplement à considérer que la prescription ne porte que sur le particulier, soit à ne pas savoir quel universel est sous-entendu.

La quatrième figure, enfin, est le paradigme, type de transfert logique déjà détaillé au chapitre auquel al-Fārābī renvoie lui-même.

Nous pouvons remarquer qu'al-Fārābī ne donne pas d'unité logique au raisonnement juridique, puisqu'il y distingue quatre principes différents à la valeur scientifique inégale. L'unité du chapitre concerne leur lieu juridique et la volonté d'al-Fārābī de faire tenir la nécessité contraignante des lois à leur identité au syllogisme aristotélicien. Mais la rigueur de composition du chapitre est remarquable. Pour chaque principe de formulation du droit, il commence par montrer en quoi il se ramène à la première forme de syllogisme, puis il l'illustre, pour enfin montrer le risque de confusion inhérent à ce type de principe, confusion qui prend son origine dans un mécanisme

de transfert. Qu'al-Fārābī ne se contente pas de recenser et d'analyser logiquement les modes de transfert, mais porte son attention à leur utilisation en poésie d'une part, et en droit religieux ici d'autre part, manifeste le fait que la réflexion sur le transfert ne relève pas simplement d'une distinction logique entre les syllogismes démonstratifs et les syllogismes rhétoriques, mais d'une étude sur l'application des différents modes de raisonnement et leur implication. C'est pourquoi il est légitime de situer la notion de transfert historique non seulement dans le même domaine que le transfert logique, mais aussi dans sa continuité.

3. *Logique et paralogique, enseignement de la science universelle et des principes religieux particuliers*

L'induction incomplète et le paradigme comme formes incertaines de syllogisme sont à remettre dans le contexte d'exercice de la démonstration pour comprendre pourquoi al-Fārābī en développe les usages apologétiques avec l'inférence du visible au caché et juridique avec l'analogie juridique, deux espèces que l'on peut réunir dans les sciences religieuses ou légales, c'est-à-dire dépendantes d'un système politico-religieux particulier à une nation. Dans la tradition aristotélicienne assumée par al-Fārābī, le syllogisme n'est pas un art de la découverte, mais de l'exposition de la science, de son enseignement.⁹⁹ La science certaine est enseignée dans sa forme théorique et dans une forme sensible imagée. La première forme constitue "l'enseignement élitaire" (*al-ta'lim al-khāṣṣ*), la seconde la vulgarisation, "un enseignement partagé par tous (*ta'liman mushtarakan li-al-jamī'*)". Le syllogisme est la méthode d'exposition de la forme théorique de la vérité.

Mais ce qu'ajoute al-Fārābī, c'est que cet enseignement démonstratif n'est pas l'apanage de la science universelle mais est aussi recherché par les sciences nationales, c'est-à-dire les arts particuliers à une religion (et une langue) donnée qui cherchent à exposer de façon rationnelle les principes de cette religion reçus dogmatiquement.¹⁰⁰ Ces sciences sont au nombre de deux: l'apologétique (*ṣinā'at al-kalām*) et la jurisprudence (*ṣinā'at al-fiqh*); la première construisant des démonstrations pour renforcer contre les réfutations les affirmations universelles, la seconde complétant les données pratiques. Ce sont ces arts au niveau logique que représentent l'inférence du visible au caché et le syllogisme juridique.

Nous pouvons ainsi reconstituer l'imbrication des trois niveaux de réflexion. Au niveau de la technique de démonstration, al-Fārābī

⁹⁹ K. *al-Ḥurūf*, § 143.

¹⁰⁰ K. *al-Ḥurūf*, § 145.

distingue les syllogismes de première forme des démonstrations incomplètes (par méconnaissance de l'essence ou inaccessibilité sensible des entités qui forment les prémisses), l'induction incomplète et le paradigme. Ces deux formes permettent de produire des raisonnements comme l'inférence du visible au caché (cas d'une entité transcendante) et le syllogisme juridique (cas de lois dans lesquelles la lettre ne nomme pas adéquatement l'esprit). L'un sert à justifier une théologie particulière, il est donc produit par l'art apologétique, l'autre sert à appliquer un droit particulier, il est donc produit par l'art jurisprudent.

4. *Le transfert et le temps*

Nous avons pu constater comment chaque transfert particulier est pris dans le temps. Le transfert a d'une part pour propriété essentielle la succession et la durée et d'autre part permet la compréhension de l'histoire de la pensée. Concernant ce second aspect, rappelons de façon synthétique que nous avons ainsi inscrit le transfert du mot dans le développement historique du langage, le faisant correspondre à une certaine période de l'histoire des langues, celle de la formation du langage des arts spécialisés. Le transfert de la notion, lui, entre dans l'âge de la recherche rhétorique et sophistique et correspond à ces formes de questionnement; le transfert des prédicats dans le raisonnement, enfin, caractérise la période de l'enseignement d'un savoir déjà acquis et concerne les types non certains de savoir.

La *naqla* contient donc en elle une note proprement temporelle. Nous avons vu pour le transfert linguistique que sa différence spécifique, qui le distinguait de l'homonymie, était l'antériorité et la postériorité des deux impositions. Ce délai nécessaire entre l'imposition de la notion courante et celle de la notion savante correspond exactement au temps de l'évolution intellectuelle de la nation concernée. Le temps caractéristique du transfert est donc le temps propre de la pensée et ce, au plan tant historique que psychologique. En effet, la durée qui sépare dans l'histoire de la langue les deux impositions doit être récapitulée lors de toute appréhension des notions philosophiques. C'est bien ce que fait al-Fārābī quand il introduit une notion savante par l'étude des sens vulgaires du terme qui la désigne.¹⁰¹ L'importance de ce temps de la récapitulation est d'ailleurs explicitement rappelée par al-Fārābī:¹⁰²

Et quand on y emploie quelque chose, il faut alors *passer en revue* son emploi dans l'ensemble des sens qui y sont réunis, pour savoir *ensuite* que l'on veut

¹⁰¹ Les exemples d'étude conceptuelle à partir du sens courant sont nombreux. Voir en particulier *K. al-Ḥurūf*, §§ 56–103; *Livre sur la rhétorique*, p. 33; *Iḥṣā' al-'ulūm*, p. 78.

¹⁰² *K. al-'Ibāra*, p. 144, l. 3–6.

entre eux le sens-ci ou le sens-là et non les autres. Si l'on n'a pas fait pas cela, il est possible que l'interlocuteur comprenne autrement que ce qu'a voulu dire le locuteur et commette une erreur. C'est ainsi qu'il faut faire concernant les noms transférés pour ne pas que ce qui est mentionné soit l'objet de méprise pour enseigner les arts premiers.

Le travail d'énumération se situe, par force, *antérieurement* à l'emploi du terme qui ne se fait qu'*ensuite*. Un travail similaire doit être effectué pour le transfert notionnel. En effet, l'erreur conceptuelle vient de l'oubli de la substitution de la notion par ce qui est mis à sa place:

Si on l'instaure en place de la chose et qu'on ne se souvient pas qu'il lui appartient, on croit alors que ce qui lui appartient existe au lieu de la chose pour laquelle il est instauré.¹⁰³

L'oubli étant l'effacement par le temps d'une notion qui était auparavant bien inscrite dans l'âme, s'il y a oubli possible, c'est bien que la pensée se déroule nécessairement dans le temps. De même, dans le transfert logique, la croyance dans le caractère probant de l'induction incomplète provient de l'oubli de son élaboration:

Car si nous avons passé en revue [tout mouvement qui est dans le temps], il apparaît que nous l'avons fait *avant* que nous sachions que tout mouvement est en effet dans le temps, ce n'est donc pas *par la suite* une preuve pour montrer que la nage est dans le temps.¹⁰⁴

Seule une parfaite attention permet de comprendre le caractère tautologique de l'induction complète et invalide de l'induction incomplète. Mais cela n'est révélé que par la présence à l'esprit de la succession des éléments de la démonstration:

Et si nous voulions démontrer ainsi [par induction], il apparaît alors que nous voulons démontrer la chose par une entité que nous avons déjà démontrée au moyen de cette même chose et que nous voulons démontrer cette chose qui est bien mieux connue de nous par celle qui nous est bien plus cachée.¹⁰⁵

Les confusions dans la *naqla* sont donc les produits de l'usure du temps et consistent dans l'oubli des étapes antérieures de la pensée (substitutions notionnelles effectuées, prémisses logiques posées). Cette spécificité temporelle du transfert l'oppose au mouvement de la pensée certaine. Que ce soit au niveau linguistique de l'hétéronymie, au niveau notionnel de la désignation en propre des notions, ou au niveau logique du raisonnement syllogistique, ce qui est énoncé est la synthèse parfaite de ce qui a été réfléchi: le terme proféré désigne la notion, le syllogisme embrasse en lui-même les étapes continues du

¹⁰³ *K. al-Amkina al-mughliṭa*, p. 160.

¹⁰⁴ *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*, p. 93, l. 1-3.

¹⁰⁵ *Ibid.*, l. 3-6.

raisonnement. On peut dire que dans la science certaine, la pensée est instantanée, sa durée se réduit au temps de son énonciation. Ainsi, une prémisse a pu être découverte par induction, si cette induction est complète, la proposition universelle *synthétise* parfaitement dans l’instant la longue enquête des cas particuliers. Il n’en va pas ainsi dans le cas de l’induction incomplète et plus généralement du transfert. La totalité de la pensée n’est pas alors *synthétisée*, mais lui est *substituée* une forme certes simplifiante, mais incomplète et trompeuse. Le contenu réel est dissimulé dans le terme, dans la notion de substitution, ou dans le raisonnement analogique. Le temps du transfert est alors le temps “corrupteur” de *Physique* IV, 12, 221a 30–b 2, celui, pour citer les termes d’Aristote, non seulement de la “vieillesse” et de la “liquéfaction”, mais aussi, ce qui revient presque au même, de l’“oubli”.

V. LE TRANSFERT HISTORIQUE OU CULTUREL

Nous voudrions montrer maintenant que la *naqla* est le nom même d’un moment charnière dans l’histoire universelle. Nous appelons transfert historique ou culturel, la *naqla* non pas en tant qu’opération du discours mais en tant qu’outil servant à comprendre le développement général de l’intellect. Ce qu’il s’agit de transférer entre deux nations, c’est-à-dire deux communautés linguistiques, c’est la philosophie comme corps des notions intelligibles ainsi que les méthodes de leur investigation et de leur enseignement. L’histoire de la philosophie est logiquement le mouvement vers la science certaine, et historiquement le récit de son cheminement d’une nation à une autre. La philosophie a chez al-Fārābī une histoire linéaire (bien que discontinue). Comme Hegel, plus tard, pourra faire l’histoire de la raison progressant à travers les différents peuples qui l’incarnent depuis l’empire oriental jusqu’au monde germanique, al-Fārābī relate l’histoire de la philosophie depuis les chaldéens jusqu’aux grecs puis aux arabes.¹⁰⁶ La notion de *umma* (nation) qui développe une langue et un savoir de façon spontanée avant que le perfectionnement de la langue ne soit pris en charge par un nomothète et celui des savoirs par le législateur, est d’ailleurs assez proche de celle de *Volk* (peuple) comme lieu de manifestation de l’esprit ayant sa forme aboutie dans le législateur chez al-Fārābī et dans l’État chez Hegel. Car l’*umma* n’est pas la simple population, c’est plus largement, dans la tradition musulmane, l’ensemble des créatures humaines qui partagent la même reconnaissance du Dieu unique. Al-Fārābī conserve l’idée que l’*umma* n’est pas seulement une unité politique mais spirituelle, car la connaissance s’y contamine de façon continue chez ses membres grâce

¹⁰⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris, 1998), §§ 344 à 358.

à l'unité de la langue.¹⁰⁷ Au niveau du déroulement de l'histoire, al-Fārābī et Hegel semblent aussi partager le fait qu'un peuple "ne peut faire époque qu'une seule fois".¹⁰⁸ À la différence de Hegel, toutefois, al-Fārābī n'arrête pas son étude du développement historique aux succès de la raison, ou pour employer ses termes, au développement vers la science certaine. Il souligne la fragilité de ce mouvement et il accorde une place aux histoires déviantes.

1. *La justification idéologique de la transmission*

Notons avant de nous engager dans le *Kitāb al-Ḥurūf*, lieu central de cette réflexion, que la question de la transmission du savoir entre nations est un *leitmotiv* de la littérature classique arabe.¹⁰⁹ Mais ce thème signifie en creux l'illégitimité initiale du transfert ou du moins son artificialité, comme en témoigne la réception de la science logique grecque. Ce qui est étranger est comme impropre à être pensé et développé par la langue de la nation, son introduction doit donc être justifiée. Comme Ibn al-Muqaffa', al-Fārābī se sent obligé de rendre compte de tout transfert, car ce qui est transféré ne bénéficie pas de la justification de la coutume.

Une première justification du transfert culturel consiste à *minimiser l'ampleur* du transfert d'une notion philosophique d'une nation à l'autre: le transfert n'est que le déclenchement, l'occasion de la prise de conscience d'une notion qui existait en puissance dans la langue vulgaire. C'est ainsi que pour l'accident, la substance, l'être, al-Fārābī montre en quoi les propriétés mêmes des notions courantes autorisent le transfert sur leur terme du sens philosophique.¹¹⁰ Le mot dans son usage courant contiendrait en puissance la notion philosophique. Al-Fārābī va plus loin: la grammaire contient en puissance la logique.

Une seconde justification consiste en une réappropriation du transféré. Dans un contexte de concurrence entre les sciences nationales (grammaire et théologie) et universelles (logique et philosophie), il faut montrer que la philosophie n'est pas étrangère et que la nation arabe est la nation de la philosophie. C'est ainsi qu'al-Fārābī fait habilement remonter la philosophie à une origine mésopotamienne, terre du présent empire abasside:

On dit que cette science a existé dans l'Antiquité chez les Chaldéens, qui sont le peuple d'Irak, puis qu'elle est parvenue au peuple d'Égypte, d'où elle fut

¹⁰⁷ La définition nous est donnée par le *K. al-Siyāsa al-madaniyya*, p. 70, l. 5–7: "Toute nation se distingue par deux choses naturelles: par un comportement et par un caractère naturels; et une troisième instituée et qui constitue un accès aux choses naturelles, c'est le langage, c'est-à-dire la langue grâce à laquelle l'expression est possible."

¹⁰⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 347.

¹⁰⁹ D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique* (Paris, 1996), p. 64; A. Benmakhlof, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle* (Paris, 2007), p. 23; H. Hanafi, *Du transfert à l'innovation [en arabe]* (Le Caire, 2000).

¹¹⁰ *K. al-Ḥurūf*, §§ 56; 62–66; 79–86; 94–96.

transmise aux Grecs, où elle demeura jusqu'à ce qu'elle fut transmise aux Syriens et ensuite aux Arabes. Tout ce que contient cette science a été exposé dans la langue grecque, puis en syriaque et enfin en arabe.¹¹¹

Al-Fārābī renverse le transfert en ancrage national.¹¹² Mais surtout, il désamorce l'argument récurrent contre le rayonnement culturel grec. Cet attachement à une nation étrangère constituait en effet un point de refus important dont on trouve la trace dans la polémique bien connue opposant le grammairien al-Sīrāfī à Mattā ibn Yūnus. L'argument sirafien de l'hétérogénéité des cultures devient irrecevable s'il est attesté que la philosophie a déjà vécu profitablement des transferts et surtout si elle est par nature indépendante des nations qui l'ont déjà cultivée. Le caractère universel de la philosophie est clairement à l'esprit d'al-Fārābī, et c'est cet universalisme qu'il promeut face aux sciences purement nationales alors à l'honneur que sont la grammaire, la théologie et la jurisprudence. Le transfert, comme chez al-Kindī, est le mode primordial d'accession au savoir. Sa négation ne peut constituer qu'une position purement verbale, qui provient de l'ignorance de la réalité du transfert. Ainsi, al-Fārābī décrit dans le *K. al-Ḥurūf* le cas tragi-comique où la religion vraie provient de la philosophie certaine mais est transférée avant elle dans une nation qui ignore alors cette paternité.¹¹³ En découle un conflit absurde entre deux formes de la même vérité. L'alternative ne distingue donc pas entre le transfert et l'absence de transfert, mais entre l'assomption du transfert et sa réalisation clandestine et conflictuelle.

2. La naqla comme transmission: détermination du concept farabien

Ici, ce sont les translations géographique et sociale de l'intellect qui forment notre objet. Les translations géographiques sont la représentation synchronique d'un parcours en réalité temporel qui permet la conservation du savoir et correspond concrètement à la traduction (*naqla*) des théories acquises d'une nation vers une autre; son épanouissement social correspond à sa diffusion à l'ensemble des couches de la société.

On peut donc identifier maintenant clairement les deux transferts culturels. D'une part, les transferts sont nationaux: entre nations le problème consiste dans l'inadéquation entre les deux langues, question des modifications qu'une langue risque d'imposer aux notions par la traduction des mots qui les désignent. D'autre part, les transferts sont sociaux, entre la masse et l'élite. On doit alors en distinguer plusieurs. Les transferts sont lexicaux dans le sens ascendant: l'élite

¹¹¹ *De l'obtention du bonheur*, trad. O. Sedeyn et N. Lévy (Paris, 2005), § 53.

¹¹² Bien que les Arabes et les Chaldéens ne constituent pas au sens farabien la même nation puisque leur langue diverge.

¹¹³ *K. al-Ḥurūf*, § 149.

puise dans la masse le vocabulaire nécessaire pour désigner ses concepts, avec le risque alors de confondre les deux impositions du mot. La nécessité des transferts lexicaux est pédagogique, c'est-à-dire qu'ils concernent le transfert de la connaissance entre le maître et le disciple: le maître doit mener le disciple vers le savoir abstrait qui est d'une autre nature que sa connaissance vulgaire en trouvant dans la langue vulgaire des lieux de passage qui sont aussi des risques de déviation.

Notons que ces transferts entrent en écho avec des mouvements d'autres sortes comme ceux initiés par l'institution de la religion. Ceux-ci sont des mouvements imaginaires dans le sens descendant: la masse récupère les formes imagées des découvertes intellectuelles de l'élite, avec la conséquence inévitable d'une incompréhension possible entre les deux formes de la même vérité que sont la philosophie et la religion.¹¹⁴ Enfin, ces dualités recourent une distinction géographique, celle entre la campagne et la ville. La campagne, comme lieu des langues pures, est la source de la science linguistique, et les villes, comme lieu des échanges, sont les nœuds de transferts nationaux, lieux des échanges théoriques profitables mais aussi des mélanges linguistiques fatals.

Mais si la *naqla* est un concept au sens fort du terme, alors il ne peut s'agir dans le cas de la transmission du simple récit du passage de la science d'une nation ou d'une classe à l'autre. Ainsi, la *naqla* n'est pas un "échange culturel".¹¹⁵ Chaque mouvement est unilatéral, se déroule dans un ordre et un temps déterminés. Le système des transferts est un réseau de vases communicants, vases de confections variées dont les notions, en soi universelles, adoptent les formes et s'adaptent aux conditions. Le transfert constitue le mécanisme fondamental de la philosophie de l'histoire d'al-Fārābī. Al-Fārābī en pensant la *naqla* comprend que derrière la continuité apparente des flux de connaissance se déroule un processus fondamentalement discontinu et séparé.

C'est dans le *K. al-Ḥurūf*, ouvrage de maturité, qu'on trouve une véritable théorie du transfert culturel.¹¹⁶ Chez al-Fārābī, le langage

¹¹⁴ Ce mouvement de reproduction des intelligibles par l'imagination est intégré dans son mécanisme technique au transfert notionnel ("transfert vers un simulacre"), mais au niveau historique, al-Fārābī lui donne le nom d'"imitation (*muḥākāt*)". C'est pourquoi nous ne l'intégrons pas à notre travail de détermination du concept de *naqla*. *Cité vertueuse*, XXIV, p. 72; *Arā'*..., p. 76.

¹¹⁵ Il faut donc absolument corriger l'affirmation de J. Langhade: "Le donné culturel était considéré par Fārābī comme un objet susceptible de donner lieu à un échange." dans Langhade, *Du Coran à la philosophie*, III c. 'La langue et l'enseignement'. Il faut d'ailleurs bien veiller à ne pas confondre le *transfert* avec ses concepts proches (flux, influence, échange).

¹¹⁶ Telle est l'hypothèse de Joep Lameer qui analyse les textes défendant la thèse de la religion productrice d'images pour montrer que ceux du *K. al-Ḥurūf*, II contiennent les propriétés énoncées dans ses autres ouvrages politiques. Cf. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*

ne produit pas la pensée, il la communique, la transfère d'une conscience vers une autre.¹¹⁷ C'est la discontinuité entre les deux consciences qui fait du transfert un procédé essentiel de la culture. Mais le langage médiateur contiendra aussi ses césures, dont nous avons déjà vu des lieux particuliers. Ce qu'il s'agit de voir maintenant, c'est comment la reconstitution par le langage de la continuité entre les consciences est mise en péril par la pluralité des langues d'une part, et part la césure dans chacune des langues entre sens courants et sens philosophique. La première coupure est nationale, elle sépare les nations; la seconde est sociale, elle sépare l'élite et la masse.

Le terme de *naqla intègre* cette double discontinuité du langage. Il en maintient clairement la dualité. Si la pluralité des langues oblige à une transmission-traduction des notions depuis une nation-source vers une nation-cible, celle-ci se fait par transfert-surimposition d'un terme courant de la nation-cible elle-même. Ainsi, dans les §§ 154–158 du *K. al-Ḥurūf*, le lexique de *n-q-l* est attribué aussi bien aux notions religieuses et philosophiques transférées (huit occurrences) d'une nation à l'autre qu'aux termes transférés du langage vulgaire au langage religieux et philosophique d'une même nation (cinq occurrences).

Cette dualité seule permet de comprendre le sens exact de l'opération de traduction (*naqla*). La traduction n'est jamais chez al-Fārābī la répétition d'un terme étranger dans la langue propre. Cela est impossible parce que ce qu'il s'agit toujours de traduire, c'est ce qui n'existe pas encore dans la langue propre. Le problème de la traduction est alors un problème de recollement. Traduire, c'est maintenir la continuité de sens entre deux nations. Or, il n'existe pas de terme équivalent pour désigner la notion dans la seconde nation. Le transfert (*naqla*) depuis le fond lexical courant permet alors seul ce recollement. En effet, la reprise du mot étranger par altération dans la langue propre ne peut produire qu'une fausse continuité, un pseudo-transfert, puisque le mot n'a pas dans la seconde nation la place courante qu'il tenait dans la première.¹¹⁸ L'exemple fameux de la traduction de *estin* reste remarquable:

Quand la philosophie a été transférée aux Arabes, les philosophes discouraient en arabe et exprimaient par la langue arabe les notions qui sont celles de la philosophie et de la logique. Ils ont eu alors besoin, mais n'ont pas trouvé dans la langue arabe premièrement instituée, de terme à transférer

(Leiden, 1994), IX, 2–5. D'autres analyses, comme la comparaison des différents textes sur la catégorie de la relation, nous font abonder dans le sens de l'auteur.

¹¹⁷ *K. al-Ḥurūf*, § 116: "on a besoin de faire connaître à un autre que soi ce qui est dans sa conscience ou ce qui est visé par sa conscience, pour désigner ce qui est dans sa conscience et ce qu'on veut de celui à qui on cherche à se faire comprendre."

¹¹⁸ C'est al-Fārābī lui-même qui distingue une transmission réelle et une pseudo-transmission comme nous montrons plus bas. Rappelons que cette distinction a déjà été faite au niveau du transfert linguistique. *Supra*, note 42.

(*yanqulūnahā*) aux endroits où l'on emploie le terme *estin* en grec et *hast* en persan pour qu'il tienne lieu de ces mots aux endroits où on les emploie dans les autres langues. Certains pensèrent alors utiliser *huwa* en place du *hast* persan [...].¹¹⁹

Rendre *yanqulūna* par "traduisent" serait ici fourvoyant. La traduction a ceci de singulier, chez al-Fārābī, qu'elle constitue plus un travail au sein d'une même langue qu'un va-et-vient entre deux langues. La connaissance de la langue étrangère ne sert pas à connaître les équivalents à sa langue propre, mais à accéder à la notion ignorée dans sa propre langue d'une part, et à lier cette notion à la première imposition du terme dans la langue étrangère. La traduction revient finalement, une fois l'universel dégagé de la langue étrangère, à un travail de transfert entre deux impositions.¹²⁰ Ce qu'ajoute donc la *naqla* farabienne à la notion commune de transmission, c'est le fait d'être une *composition de mouvements*: transfert idéal entre nations et transfert linguistique du vulgaire au savant. La transmission entre nations n'est réussie que si elle trouve un mouvement linguistique pour se réaliser. Dans la partie du *K. al-Ḥurūf* qui y est consacrée (§§ 148–158), sont transmises nationalement des philosophies et des religions, c'est-à-dire des notions et leurs simulacres. Mais le support de ces idées et de ces images sont transférées de préférence depuis la langue courante de la nation. C'est vrai pour la religion:

Dès lors que l'instaurateur de la religion a besoin de former des noms (*asmāʾ*) pour [cette religion], soit il lui invente des noms qui n'étaient pas connus d'eux auparavant, soit il lui transfère les noms des choses les plus proches possédant déjà un nom chez eux et ressemblant aux principes (*bi-al-sharāʾi*) institués.¹²¹

Mais cela l'est aussi pour la philosophie:

Si la philosophie était transférée à eux depuis une nation autre, ses tenants étudient alors les termes (*al-alfāz*) au moyen desquels la première nation exprimait les notions philosophiques et apprennent ainsi quelles sont celles des notions dont la connaissance est partagée par les deux nations qui sont transférées dans la première nation. Une fois qu'ils le savent, ils prennent dans les termes de leur nation ceux qui servent à exprimer les notions communes (*al-maʿānī al-ʿammiyya*) et forment avec les mots de ces notions les notions philosophiques.¹²²

On remarque que de façon cohérente, al-Fārābī distingue le vocabulaire: la religion transfère des noms (*asmāʾ*), la philosophie transfère

¹¹⁹ *K. al-Ḥurūf*, § 83.

¹²⁰ Ainsi, le traducteur commence par comprendre que *estin* est le terme grec caractérisé comme paradigme premier servant à exprimer la situation et à lier sujet et prédicat en dehors de toute détermination temporelle. Une fois ces propriétés universelles de la notion d'être dégagées, le travail de traduction se fera par une réflexion sur la langue arabe seule.

¹²¹ *K. al-Ḥurūf*, § 154.

¹²² *Ibid.*, § 155.

des termes (*alfāz*). Cette distinction du matériau renvoie à la distinction des idéalités transmises depuis l'autre nation: les simulacres des religions et les notions des philosophies. Seul ce double mécanisme de transfert national (des idéalités) et social (des noms et des termes) caractérise la véritable transmission. L'oublier reviendrait à tout prélever dans la nation antérieure. Cela ne constitue pas alors une *naqla* des notions universelles. Ce qui risque d'être transmis au contraire, ce sont les singularités muettes de la nation-source. Effectuer une véritable *naqla*, c'est transférer la science universelle elle-même et non des expressions nationales particulières. C'est à travers l'exemple précis et paradigmatique du transfert des œuvres logiques d'Aristote qu'al-Fārābī pose la nature d'un transfert véritable. Ce qui doit être répété d'un auteur passé n'est pas son particularisme culturel, mais l'universalité des lois logiques qu'il a révélées. Al-Fārābī profite d'une digression dans son *Précis du syllogisme* pour énoncer son manifeste du commentaire philosophique.¹²³ Il distingue les démonstrations logiques universelles de la langue et des exemples particuliers dans lesquels elles sont expliquées:

Aristote, quand il [expliquait les lois logiques] dans ses livres, employait bien une expression formée de termes courants pour les locuteurs de sa langue ainsi que des exemples bien connus et usités chez les gens de son temps.

Mais ce serait se comporter en homme stupide (*ghabī*) que de transcrire les mots grecs ou les exemples homériques.¹²⁴ Ce ne serait pas faux mais vide de sens, nuisible à la compréhension et fondamentalement contradictoire avec la visée de l'auteur¹²⁵:

Les choses dont Aristote visait l'éclaircissement au moyen de tels exemples deviennent obscures et incomprises par les gens de notre temps. Et cela à tel point ce que certains pensent que la majorité des gens de ce temps-ci dans leurs livres de logique manquaient de qualité et sont prêts à les jeter.

Les commentaires et traductions en sont venus à obscurcir les textes. C'est la mauvaise transmission qui est à l'origine du rejet de la philosophie. Si un commentaire doit rester une répétition (*iqtifā'*) d'une pensée première, l'imitation (*iqtidā'*) ne peut pourtant pas être littérale:

Ce n'est pas une bonne imitation que de procurer l'expression [des lois logique] aux locuteurs de notre langue au moyen des termes grecs, étant donné qu'ils ont été composés pour les exprimer en grec. Mais la bonne

¹²³ *K. al-Qiyās al-ṣaghīr*, pp. 68–9.

¹²⁴ Al-Fārābī développe une conception précise et originale de la bêtise (*ḥumq*) et de la stupidité (*ghabā'*) à laquelle il faudra consacrer une étude.

¹²⁵ La position d'al-Fārābī est cependant plus nuancée dans le *K. al-Ḥurūf*, § 158. Quand la langue d'accueil n'est pas disposée à certaines nuances conceptuelles, on peut transcrire le mot d'origine.

imitation consiste dans l'explication, au moyen de termes usités, de ce qui est dans ses livres à portée les locuteurs de toutes les langues. Son imitation ne porte donc pas simplement sur ce que les exemples veulent dire, mais consiste dans l'imitation de ce qui est la marque, dans ce qui est posé dans ses livres, des lois destinées aux gens de *tous* les arts, de *toute* science et de *toute* langue en *tout* temps selon les exemples usités chez chacun.

Pour réussir à répéter la philosophie d'Aristote, c'est-à-dire à faire revivre l'universel dont elle était porteuse, il ne faut pas imiter ses particularismes, mais sa capacité à inscrire l'universel dans le particulier. Ce qui relève de la particularité nationale, c'est le vocabulaire, propre à sa langue, et les illustrations, propre à sa religion, la langue et la religion constituant chez al-Fārābī les deux propriétés de la nation. La question du choix du vocabulaire et celle de la religion seront chacune détaillées dans le *K. al-Ḥurūf*.¹²⁶

L'exercice de transmission contient donc une dimension d'altération due à l'adaptation de la science universelle à la situation linguistique et culturelle particulière. La transmission implique le risque de déviation. Si la science progresse inévitablement depuis les débuts du langage jusqu'à la formation de la science démonstrative à l'époque d'Aristote, en même temps, celle-ci subit une dégradation, peut être abîmée, oubliée, perdue, falsifiée ou corrompue durant son parcours historique et géographique. Au § 222 du *K. al-Ḥurūf*, al-Fārābī envisage ainsi la régression de la philosophie démonstrative à la philosophie dialectique:

Il n'y a donc plus de place dans les sciences pour l'enquête dialectique ni même dans celles où il y a besoin de l'entraînement dialectique, sauf s'il y a un art que les Anciens avaient terminé de découvrir et qui a disparu, on a alors besoin de renouveler l'examen et l'enquête sur ces choses. Il en va de même dans la nation où la philosophie n'a pas été instituée entièrement.

Une science pouvant disparaître avec le temps, l'élite de la nation nouvelle doit parfois réitérer sa découverte. La finitude humaine déjà considérée est aussi une des causes de la nécessité du transfert historique: à la différence de l'auteur de *Ḥayy ibn Yağzān*, al-Fārābī ne navigue pas dans l'univers du mythe d'un esprit pouvant récapituler à lui seul tout le savoir humain.¹²⁷ Ce mythe est un mythe du continu. La transmission des acquis d'une conscience à l'autre suppose, elle, la rupture. Il faut donc travailler au recollement qui évite au maximum la perte et nous prévient de l'oubli et de la retombée dans l'ignorance. Al-Fārābī s'y est attaché dans le domaine musical.

¹²⁶ Respectivement le livre I lors du recensement des concepts fondamentaux de la philosophie et le livre II.

¹²⁷ *Cité vertueuse*, XXXII, les dispositions psychiques innées dépendent des acquis des ancêtres.

3. *Le cas emblématique du Grand traité sur la musique*

Al-Fārābī assume, dans le domaine de la science musicale, une vocation de passeur.¹²⁸ C'est ainsi la préoccupation conservatrice et pédagogique qui domine son propos introductif:

Tu as exprimé le désir de connaître l'art de la Musique tel que le concevaient les Anciens. Tu m'as invité à écrire pour toi un livre traitant de ce sujet, facile à comprendre et à la portée de tous. J'ai tardé à exécuter tes ordres jusqu'à ce que j'aie lu attentivement les ouvrages des savants de l'Antiquité qui sont parvenus jusqu'à nous, ainsi que ceux de nos contemporains.¹²⁹

Transmettre consiste non pas à reproduire, mais à diffuser, à embrasser et à poursuivre. Cela suppose dans une première étape de s'approprier ce qui est autre, de le digérer pour soi. Et donc de le corriger par la suite. Il poursuit:

J'avais espéré découvrir dans ces écrits ce que tu désirais savoir; j'aurais été ainsi dispensé de composer un ouvrage sur un sujet déjà traité. Si, en effet, il existait une étude détaillée et complète de cette science dans toutes ses parties, il serait superflu d'écrire un livre sur cette matière. [...] Un ouvrage comporte-t-il des passages obscurs, des expressions tombées en désuétude ou tout autre défaut, il est permis à un autre de l'expliquer, de le parfaire, mais en reproduisant la pensée de l'auteur.

Al-Fārābī définit ici la teneur de son œuvre: un travail de reformulation, d'affinement et de systématisation d'une pensée ancienne supposée véridique depuis toujours:

On ne saurait imputer ces défauts à l'incapacité des auteurs anciens, ni laisser supposer qu'ils n'ont pas pu donner à cette science sa perfection. Ces savants étaient nombreux, pleins de talent; ils n'avaient d'autre idéal que le progrès de la science.

Ce panégyrique des Anciens participe au récit du mouvement idéal d'actualisation du savoir compris en puissance dans les dispositions humaines:

Ces gens d'une intelligence subtile se sont succédés; chacun étudiait les dires de ses prédécesseurs pour augmenter, à son tour, les connaissances qu'il avait reçues.

Mais ce mouvement idéal est perturbé par les bouleversements historiques. Les révolutions géopolitiques obligent à la réinitialisation du savoir dans la culture, c'est-à-dire la langue, nouvelle. De ce changement de matériau dans lequel va se développer le savoir,

¹²⁸ Il ne faut pas comprendre ici l'expression dans une rétrospective historique erronée consistant à dire que les arabes n'auraient fait que servir de courroie de transmission de la pensée grecque vers l'Europe latine. Il s'agit là d'un ethnocentrisme négligé. Al-Fārābī n'est pas le passeur vers quelque chose qui n'existe pas encore, mais le passeur de la pensée depuis la civilisation grecque passée vers la civilisation arabe présente.

¹²⁹ *Grand traité de la musique*, préface dans Baron Rodolphe d'Erlanger, *La musique arabe*, I, p. 1. Nous n'avons malheureusement pas eu accès au texte original.

viennent les perturbations qui nécessitent l'intervention d'un passeur:

Seulement leurs écrits sur la Musique se sont perdus ou encore ont été mal traduits en arabe; c'est là la seule explication que je puisse donner à leur imperfection. C'est pourquoi j'ai cru devoir répondre à ton désir en composant cet ouvrage.

Le passeur est celui qui enquête dans les domaines déjà découverts, mais dont la science a été perdue. Il correspond à la figure du savant à laquelle s'ajoute le devoir de lutter contre l'usure du temps et l'effacement que l'histoire impose au savoir. C'est pourquoi la pensée de la *naqla* constitue une méthode universelle pour diffuser un savoir dont l'ancrage dans la langue lui permette de résister à cette usure du temps.

Il faut prendre les notions philosophiques soit dans une appréhension intellectuelle pure dénuée de toute désignation par un terme, soit désignées au moyen d'une désignation par des termes. Quand il est nécessaire de les désigner par des termes, – quels que soient ces termes concernés et les termes de quelque nation que ce soit – il faut y préserver leur ressemblance avec les notions vulgaires desquelles les termes ont été transférés.¹³⁰

La méthode ne vise pas seulement une bonne traduction mais aussi un bon enseignement. Car il est une autre rupture à laquelle al-Fārābī est confrontée, celle qui sépare le savant et l'ignorant. Si l'appréhension intellectuelle pure est l'idéal contemplatif, finalité de toute connaissance, la désignation des notions par des termes est nécessitée par l'enseignement.¹³¹ Il semble d'ailleurs que la langue de l'élite contamine la langue vulgaire, ou du moins la connaissance des notions de la philosophie permet de comprendre plus précisément les notions connues de prime abord. Dans son étude de la Ie partie sur les mots dans leur usage courant et dans leur usage philosophique, al-Fārābī retrouve, comme nous l'avons dit, une analogie entre les deux niveaux. Comment s'explique cette identité? Il ne saurait s'agir de l'antériorité de la notion de première imposition, puisque ce qui est repris du vulgaire, ce n'est jamais la notion mais le mot. Peut-elle alors s'expliquer par une antériorité d'un certain ordre de la notion de seconde institution? Dans son analyse de ce qui est élite (§ 113), al-Fārābī montre que le mot s'est étendu depuis son sens absolu désignant les philosophes vers tout ce qui parmi le vulgaire participe d'une façon ou d'une autre du philosophe. Il est possible par induction à partir de ce cas de supposer qu'il en va ainsi de l'ensemble du lexique. La notion de première imposition participe en quelque manière de la notion de seconde imposition, comme le particulier

¹³⁰ *K. al-Ḥurūf*, § 157.

¹³¹ Sur l'idéal d'intellection pure, voir par exemple *Cité vertueuse*, XXIII, p. 68; *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 69.

participe de l'universel. Comment alors peut-être elle en même temps antérieure et postérieure à la notion de seconde imposition? Ceci est un paradoxe central chez al-Fārābī, dans le *K. al-Ḥurūf* comme dans *L'épître sur l'intellect*, un paradoxe qu'il résout en distinguant deux antériorités (§ 32), une antériorité temporelle: on connaît d'abord la réalité montrée, on forge d'abord les intelligibles de sensibles; et une antériorité logique: on ne perçoit les notions attachées à la réalité sensible que parce qu'on possède déjà cette notion détachée de la réalité sensible.

CONCLUSION

On a pu remarquer la fréquence et la régularité avec lesquelles al-Fārābī recourt au terme de *naqla* sous le même concept, avec des propriétés récurrentes et pour répondre à des problèmes analogues. À l'encontre de la continuité circulaire comme idéal du mouvement, le transfert linéaire confronte al-Fārābī au spectre de la rupture. Une limite dans un "espace" abstrait – linguistique, logique, historique ... – pourra donc constituer le lieu où s'initient les déviations (cas des *naqla* incontrôlées) où le lieu du recollement par contiguïté en quoi consiste la *naqla* la moins mauvaise possible. Cet espace est à son tour plongé dans le temps, le temps historique bien sûr mais aussi, de manière plus fine, le temps de l'attention au raisonnement et de la distraction qui fait oublier la nature véritable de la notion, du raisonnement ou du type de connaissance que l'on a présent à l'esprit.

Cette étude a aussi permis de comprendre les solidarités liant entre elles les différentes parties de la philosophie d'al-Fārābī, puisque la *naqla* est un concept transversal dont les niveaux particuliers font fonctionner les mêmes propriétés. Mais cette unification des champs de la pensée d'al-Fārābī ne tient-elle sa légitimité que d'une régularité langagière? Peut-on se contenter même d'une cohérence conceptuelle dans le recours aux propriétés de la *naqla*? N'y a-t-il pas une unité plus profonde qui lie ensemble les mondes physique de la *naqla*-translation, linguistique de la *naqla*-transposition et épistémique de la *naqla*-transfert des propriétés notionnelles? Car il reste à justifier ce qui ne serait autrement qu'une analogie: l'utilisation de la distinction physique entre les mouvements continu et contigu pour distinguer, dans le domaine épistémique, une science certaine, tout entière instantanément à elle-même, d'une pensée par transfert.

C'est l'ontologie même d'al-Fārābī qui permet de faire une identité réelle de cette analogie entre la continuité de la science pure et celle du mouvement des astres, entre la transmission de la philosophie et de la religion et la translation forcée des corps. En effet, le principe cosmologique est unifié chez lui au principe intelligible. Le Premier Moteur est identique à l'Intellect Agent:

Et étant donné que le moteur du premier ciel n'est ni matière ni dans une matière, il suit nécessairement qu'il est intellect en sa substance, un intellect qui intellige sa propre essence et l'essence de la chose qui est le principe de son existence. [...] Quant à son principe, qui est le principe de ce par quoi le moteur du premier ciel se substantifie, il est donc nécessairement un sous tous ses aspects et il ne peut y avoir d'étant plus parfait que lui et il ne peut lui-même avoir de principe. Il est donc le principe de tous les principes et le principe premier de tous les étants, et c'est bien l'intellect qu'Aristote mentionne à la lettre L du *Livre de la métaphysique*.¹³²

Si le moteur du premier ciel est en soi un intellect, il y a alors communauté de nature entre le mouvement continu des corps célestes et le mouvement intellectuel de la pensée syllogisante. De même, les mouvements des corps matériels diffèrent de ceux des corps célestes en ce qu'ils ne sont pas uniquement initiés par le Premier moteur, mais nécessitent aussi des translations, ou mouvements contigus, parce que soutenus. Quant au mouvement de réalisation en acte des intelligibles, il ne se fait pas par un mouvement naturel vers la contemplation pure, mais nécessite le recours aux transpositions linguistiques, transformations logiques et transmissions nationales, bref à ce mouvement soutenu, successif, par recollement, qui est au mouvement des astres ce qu'une induction incomplète est à un syllogisme.

La valeur de la distinction physique des mouvements continu et soutenu au niveau intellectuel est mise en évidence par la répétition de cette dualité à tous les niveaux d'activité de l'intellect acquis. À l'hétéronymie de la première phase de création du langage qui forme un lexique continu répond le transfert comme seconde imposition des termes courants; à l'intellection permanente des propriétés d'une même notion répond le transfert de ces propriétés à une notion autre; à la continuité logique du syllogisme démonstratif répond le transfert de prédicat dans une notion non induite; à la continuité enfin de l'actualisation de la science dans une nation seule répond le transfert comme transmission des sciences achevées dans une nation antérieure. On comprend ainsi que la notion de transfert réalise une dimension fondamentale de l'ontologie farabienne, dont la cohérence n'avait jusqu'alors pas été mise en lumière.

Transfert, tableau récapitulatif

Nous présentons douze étapes caractéristiques du phénomène de transfert, douze étapes communes à cinq domaines d'application du concept de transfert, à différentes échelles dans le rapport à la connaissance. L'imitation religieuse ne prend pas le nom de naqla chez al-Fārābī bien que son mécanisme propre, qui est la production d'image, soit décrit

¹³² *Épître sur l'intellect*, pp. 95–6; *Risāla fī al-'aql*, pp. 35–6.

sous l'espèce de *naqla* notionnelle: le transfert de la notion vers un simulacre.

Les trois premières lignes présentent le développement univoque des langues, des notions, des raisonnements, des cultures au niveau national et social.

Type de transfert (<i>naqla</i>)	Comparaison avec l'imitation religieuse (<i>muḥākāt</i>)				
	-A- Linguistique	-B- Notionnel	-C- Logique	-D- National	
1 Lieu d'exercice	Institution du langage (<i>wadʿ al-lughā</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , II, §§ 114–128	Conversation scientifique (<i>al-khāṭaba al-ʿilmiya</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , III, §§ 162–244.	Enseignement (<i>taʿlīmān khāṣṣiyyān</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 143, § 226	Traduction (<i>naqla</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 156; Précis du syllogisme, p. 68–9	Vulgarisation (<i>taʿlīmān mushtarakan li-al-jamīʿ</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 143; <i>Cité vertueuse</i> , chap. 33; <i>Politique de la cité</i> , 85.3–87.4.
2 Opération à réaliser	Désignation de la notion	Signification de la chose	Attribution d'un prédicat	Formulation d'une théorie	Diffusion d'une théorie
3 Continuité parfaite, idéale (situation nécessairement antérieure au transfert)	Hétéronymie: une notion = un mot	Univocité: une chose = une notion	Nécessité logique: connaissance intuitive ou par syllogisme de 1 ^e forme	Développement endogène du savoir	Accès direct aux vérités démonstratives

Les étapes quatre à sept manifestent la finitude des instruments mis en place et leur insuffisance face aux réalités intellectuelles à exprimer.

	Linguistique	Notionnel	Logique	National	Muḥākāt religieuse
4 Obstacle ontologique	Nouveauté de la notion due au développement d'un art ou d'une science <i>Livre de l'expression</i> , 49B; <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 136	Diversité des modes d'être <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 78	Transcendance, supralunarité ou dissimulation de la chose (2) <i>Livre du syllogisme</i> , pp 45–54	Fragilité des civilisations (<i>al-umam</i>) <i>K. al-Ḥurūf</i> , § 147, §§ 154–156	Nature intelligible de la vérité <i>Politique de la cité</i> , § 78; <i>K. al-Ḥurūf</i> § 113; <i>Cité vertueuse</i> , chap. 32; <i>De l'obtention du bonheur</i> , § 54
5 Problème épistémologique	L'inédit	L'équivoque	L'ineffable	L'étranger	L'abstrait
6 Rupture	Notions des arts dépourvues de mot (finitude du langage)	Ignorance de la notion propre (finitude du savoir)	Réalité cachée à l'intuition sensible, incertitude de la prémisses majeure (finitude de l'intuition)	Savoir non découverts dans cette culture (finitude des facultés innées de la nation)	Notions impossible à saisir par l'esprit vulgaire (finitude des facultés innées de la masse des individus)
7 Vide possible	Incommunicabilité	Incompréhension	Suspension du jugement	Oubli	Ignorance

Les étapes huit à dix présentent le transfert proprement dit, la rupture dans une continuité devenue impossible, le saut constituant une tentative de recollement après le deuil de la contiguïté.

	Linguistique	Notionnel	Logique	National	Muḥākāt religieuse
8 Proximité prise en place de la consécuitivité	Similitude du nom	Identité partielle de la notion	Similitude d'une propriété	Similitude du sens de première imposition	Similitude de la valeur de vérité
9 Saut, substitution	Seconde imposition de notion dans un mot <i>K. al-Ḥurūf</i> , I §§ 8–10, Livre de l'expression, 51A, p. 144...)	Désignation de la chose par notion proche <i>Livre des lieux spécieux</i> , 133A, p. 160	Induction incomplète, paradigme logique <i>Livre du syllogisme</i> , chap. 16–17	Transmission des acquis étrangers passés <i>De l'obtention du bonheur</i> , § 53 Ibn Abī Uṣaybi'a	Transposition des notions en simulacres <i>Livre sur la religion</i> , § 26–27; <i>Aphorismes choisis</i> , § 94; <i>K. al-Ḥurūf</i> , II, § 109, § 144.
10 Errements, raidissements induits (5)	Confusion entre notions homonymes	Confusion entre notions proches	Confusion entre notions ressemblantes	Confusion entre notions traduites	Confusion entre la vérité et sa copie

Les étapes onze et douze replacent le transfert dans ses enjeux historiques.

	Linguistique	Notionnel	Logique	National	<i>Muḥākāt</i> religieuse
11 Moment historique	Étape finale dans l'élaboration de la langue: intégration des notions spécialisées	Développement des arts théoriques	Arts post-philosophiques: apologétique (<i>kalām</i>), jurisprudence (<i>fiqh</i>)	<i>Translatio studiorum</i>	Souci de l'accès des masses à la vérité
			<i>Livre du syll.</i> , chap. 17, <i>Précis du syll.</i> Chap. 8	Ibn Abī Uṣaybi'a	
12 Conséquences problématiques	<i>Conflit grammaire / logique</i> , <i>Rappel...</i> § 18, <i>K. al-alfāz</i> § 61, <i>al-tawṭi'a</i> , p. 55, <i>Iḥṣā'...</i> I-II.	<i>Conflit religion / philosophie</i> <i>L. aux lettres</i> §§ 146–153,	<i>Prétention vaine à la science</i> <i>Livre du syll.</i> chap. 18, et 20, <i>Cité vertueuse</i> , IX.	<i>Dégradation des savoirs</i> <i>L. aux lettres</i> §§ 154–8	<i>Répression des philosophes</i> <i>L. aux lettres</i> § 152, <i>Précis du syll.</i> intro.