

IV,3. - LE DĀNESH-NĀMEH d'IBN SĪNĀ : UN TEXTE À REVOIR ?

Quelques considérations à propos de la découverte d'un original (partiel) (dans les *Ta'ālīqāt*) et d'une traduction (interprétative?) (les *Maqāṣid* d'al-Ghazzālī) arabes.

Le *Dānesh-Nāmah*¹ d'Ibn Sīnā se révèle un écrit philosophique particulier à plus d'un égard. Il se distingue d'abord par la langue utilisée, le persan moderne- étant ainsi, si pas le premier, au moins un des premiers textes du genre philosophique écrits en cette langue ; par sa division générale -l'étude de la métaphysique y précède celle de la physique et des mathématiques ; enfin, par son caractère hautement abstrait et synthétique -ce qui le révèle comme une encyclopédie foncièrement philosophique. Ces particularités ne rendent évidemment pas faciles ni l'interprétation, ni l'édition ou la traduction de cette oeuvre. Par conséquent, toute indication pouvant contribuer à une meilleure compréhension vaut la peine d'être examinée en détail.

Nous croyons en avoir découvert deux. Il s'agit d'abord de ce qui fut probablement la première rédaction, faite par Ibn Sīnā lui-même, de la partie métaphysique du *Dānesh-Nāmah*, au moins de quelques fragments qui en ont été conservés. Ce 'brouillon' fut rédigé par lui en langue arabe, et se retrouve dans ses *Ta'ālīqāt*² *Glosses* (concernant la métaphysique et la psychologie d'Aristote). En second lieu, nous croyons pouvoir affirmer que les *Maqāṣid al-falāsifa*³, un texte d'attribution certaine à al-Ghazzālī, ne

1. Ed. MO'IN-MESHKAT. Téhéran, 1953. Repr. Téhéran, Dekhoda B., 1975.

2. Ed. A. BADAWI. Le Caire, 1973.

3. Ed. S. DUNYA. Le Caire, 1961. La traduction latine médiévale fut éditée, en ce qui concerne les parties métaphysiques et physiques, par J. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics* (sic!). Toronto, 1933, et, en ce qui concerne la partie logique, par Ch. H. LOHR, *Logica Algazalis. Introduction and critical text*, in *Traditio*, 21 (1965), p. 223-290. On peut aussi consulter l'édition imprimée de Venedig, 1506. Repr. Frankfurt/Main, Minerva, 1969.

contiennent nullement un résumé par celui-ci des grandes thèses philosophiques développées avant lui -comme la majorité des commentateurs a cru jusqu'à maintenant⁴-, mais tout simplement une traduction, bien de par sa main, en arabe de ce même *Dānesh-Nāneh* d'Ibn Sīnā. Celle-ci ne s'avère pas littérale, mais elle respecte néanmoins l'essentiel du contenu -ainsi la meilleure qualification nous paraît être celle de 'traduction interprétative'.

Démonstrons maintenant les données concrètes de cette double 'découverte'.

Signalons d'abord les parallèles existant entre les *Ta'ālīqāt* et le *ʿIlm Ilāhī* du *Dānesh-Nāneh*.

<i>Dānesh-Nāneh</i>	<i>Ta'ālīqāt</i>
§ 9	1741. 18-175 1.9
20	176 1. 12-177 1.5; 177 1. 19-178 1. 24; 179 1. 8-13
21	181 1. 5-12; 182 1. 9-16
22	182 1. 16- 183 1.8
23	185 1. 22-23
24	184 1. 28 -185 1.7
25	186 1. 8- 187 1. 12

4. Cfr. e.a. parmi les études récentes, celle de M. SHERIF, *Ghazālī's Theory of Virtue*. New York, SUNY, 1975, p. 4-5 ou celle de E. ORMSBY, *Theodicy in Islamic Thought. The dispute over al-Ghazālī's "Best of all possible worlds"*. Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1984, p. 84. M. STRINSCHEIDER, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 1893. Repr. Graz, Ak. Druck- u. Verlagsanstalt, 1956, p. 311 avait pourtant déjà signalé une ressemblance forte avec la grande encyclopédie (i.e. le *Shifāt*) d'Ibn Sīnā, mais davantage encore avec la petite (probablement référant ainsi à la *Najāt*, plutôt qu'au *Dānesh-Nāneh*). LOHR, *Logica Algazalis... Introd.*, désigne par contre de façon non ambiguë le *Dānesh-Nāneh* comme source principale, mais il fait état d'une réélaboration intelligente par Ghazzālī. La même idée se trouve aussi dans l'introduction à la traduction espagnole des *Maqāsid*, cfr. M. ALONSO, *Maqāsid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos*. Barcelona, 1963, p. XLV-LII. Un lien étroit avec l'encyclopédie persane d'Ibn Sīnā avait donc déjà été reconnu avant nous. Si néanmoins nous parlons de 'découverte', c'est par rapport au caractère de ce lien : en premier lieu traducteur, et non interprétatif!

26	187 1. 16- 188 1. 15
27	188 1. 16- 189 1. 5
28	189 1. 6-21
29	189 1. 24 - 190 1. 26 ; 192 1. 11-16
30	193 1. 5-15
32	13-14 1. 2 ; 14 1. 27- 15 1. 9
33	16 1. 10 -17 1. 4 ; 18 1. 8-17 ; 18,1. 23-19 1. 14
34	19 1. 15- 20 1. 10
35	20 1. 23- 21 1. 3 ; 21 1. 19- 22 12
36	22 1. 3-9.

Précisons en toute honnêteté que dans certains de ces cas, il vaut mieux parler de paraphrase que de traduction littérale, ainsi pour les paragraphes 23, 24, 27 et 29, le début des paragraphes 20 et 32, le milieu du paragraphe 33 et la seconde moitié du paragraphe 35.

Mais n'est-il pas alors péremptoire, voire injustifié, de désigner ces quelques fragments des *Ta'ālīqāt* comme ayant fait partie d'un original arabe?

Nous ne le croyons pas. Il est à remarquer qu'il s'agit bien de deux ensembles -les paragraphes 20 à 30 ainsi que 32 à 36- repris tels quels dans les *Ta'ālīqāt*, p. 175-193 et 13-22, c'est-à-dire la fin et le début de l'édition actuelle. Ne peut-on pas en déduire raisonnablement qu'il y ait eu un glissement dans cette dernière, ou plus probablement dans la tradition manuscrite sur laquelle elle se base? A cette occasion, une partie -le paragraphe 31 et le tout début du paragraphe 32- se serait perdue, ce déplacement ayant été accompagné de la perte d'un ou de plusieurs folios. En plus, la présence d'un correspondant arabe au paragraphe 9 -et comme nous n'avons effectué qu'une première analyse assez hâtive, il se peut que certains parallèles nous aient échappé- ne fait qu'accroître la probabilité de l'existence d'un original arabe de la partie métaphysique entière à l'intérieur des *Ta'ālīqāt*.

Remarquons d'ailleurs que l'édition récente de celles-ci par Badawi apparaît à première vue assez défectueuse. En effet, une comparaison plus détaillée entre la rédaction arabe et la persane, spécialement concernant les paragraphes 22 et 33, nous a révélé des fautes de lecture, par exemple, p. 17, l. 1 *khayr* ^{am} au lieu de *wujūd* ^{am} ; p. 19, l. 2 *na^oqalu* au lieu de *na^ocalu* ; des omissions, par exemple, p. 175 l. 6 la catégorie de possession (ar. *malaka*, pers. *mulk*) a clairement été oubliée ; p. 183 l. 4 toute une phrase est tombée entre *al-khāssa* et *fa-idhan* ; voire des distorsions, par exemple, p. 17 l. 3 où la formulation actuelle arabe est incompréhensible — une omission en est probablement la cause principale —, mais on se demande si l'ordre actuel des mots est bien correct ; p. 19 l. 2 *wa-lā* jusqu'à l. 3 *nafi^o* est, tel quel, un passage entièrement superflu — à partir du persan on y attendrait quelque chose dans le genre de *wa-in yakūn bi-shawq*.

Il se peut que certaines de ces fautes soient à incriminer à des copistes anciens. Comme nous n'avons pas eu le temps de consulter des manuscrits, nous ne sommes malheureusement pas capables d'en fixer les limites exactes⁵. Toutefois, on ne peut s'empêcher de croire que M. Badawi a fait son édition un peu à la hâte — ce qui expliquerait e.a. l'absence d'un appareil critique, indiquant les variantes de lecture. Qu'elle reste dans l'ensemble encore assez honnête n'est probablement dû qu'à sa grande érudition, plutôt qu'à un examen minutieux de tous les manuscrits existants. Ainsi, elle est utile, mais à utiliser avec précaution.

Par contre, l'édition persane semble avoir été faite avec beaucoup plus de soin. Néanmoins, on y rencontre quelques fautes, mais très souvent d'ordre plutôt secondaire, bien qu'une correction plus fondamentale s'impose parfois, comme par exemple p. 75, l. 9-10, où le sens requiert la lecture suivante : *andar māhiyya* (au lieu de *wujūb al-wujūd*) *wājib al-wujūd wa-in māhiyya wujūb al-wujūd* (au lieu de *wājib-al-wujūd ast*), ce qui est confirmé par l'original arabe

5. Mr. J. MICHOT, qui a pu consulter plusieurs manuscrits, nous a confirmé l'existence de lacunes importantes dans l'édition Badawi (communication orale). Nous l'en remercions.

(*Ta^ol.*, p. 183, l. 2-3 bien qu'il n'y ait pas de correspondance littérale absolue).

Toutefois, le texte persan, tel qu'il est présenté actuellement (et qu'il a été conservé dans la majorité (totalité?) des manuscrits), frappe par un manque de logique assez évident dans le développement des idées. Ainsi, par exemple, dans la partie métaphysique, l'exposé du retour à Dieu précède celui de la création.

Il est vrai qu'Ibn Sīnā a consciemment adopté une structure particulière pour cette oeuvre, comme nous l'avons indiqué au début. Mais cela ne nous semble pas justifier des déplacements aussi inhabituels que celui que nous venons de mentionner. A notre grand étonnement, Ghazzālī dans ses *Maqāsid* offre cet ordre naturel, tout en gardant la spécificité de la division générale. Qu'il s'y inspire largement du *Dānesh-Nāme* ne peut être mis en doute. Les deux écrits démontrent une très forte ressemblance quant au contenu. L'apport personnel de Ghazzālī semble à première vue se limiter à l'ajout de quelques résumés et à la concrétisation de certaines idées très abstraites (souvent par le biais d'exemples). Il est à remarquer en plus qu'il évoque, sans émettre aucune réserve, quelques thèses philosophiques, qu'il qualifie partout ailleurs d'impies, comme par exemple l'éternité du monde, la résurrection de l'âme seule, ou qu'il les évite scrupuleusement, comme par exemple la possibilité d'une vie 'imaginaire' dans l'au-delà⁶. Tout ceci nous fait incliner vers l'hypothèse d'une traduction interprétative. Mais à quel degré elle est ainsi, dépend principalement de l'explication à donner aux différences d'ordre dans les deux exposés. Sont-elles dues à un remaniement par Ghazzālī lui-même, ou, par contre, s'expliquent-elles par une corruption dans la tradition manuscrite du *Dānesh-Nāme* à un certain moment de l'histoire? Ce qui plaide en faveur de la première alternative, c'est la présence d'autres remaniements — bien que d'envergure plus modeste —. Mais on peut

6. La seule omission importante, qu'une première lecture nous a révélée, est l'absence de la notion d'intellect saint (*ʿaql al-quḍḍ*) dans la Physique (§ 51 du Dan. Nam.).

dénombrer plusieurs arguments à l'avantage de la seconde : 1. il est assez inconcevable qu'un esprit aussi brillant et systématique que celui d'Ibn Sīnā ait rédigé un texte si maladroitement structuré ; 2. l'ordre, retenu dans les *Maqāṣid*, recoupe celui des grandes oeuvres avicenniennes hors du *Dānesh-Nāmeḥ* ; 3. une corruption dans la tradition manuscrite est bien concevable, quand on sait que Juzjānī le fameux disciple d'Ibn Sīnā, a reconstitué la partie mathématique, parce que, selon ses propres mots, il n'avait pas pu retrouver l'original⁷. Aucun de ces éléments n'a pourtant de valeur décisive. Ainsi, afin de pouvoir prononcer un jugement définitif, une analyse comparative et approfondie s'avère nécessaire. En attendant celle-ci⁸, nous penchons -mais avec les réserves voulues- vers la dernière alternative.

Donnons maintenant un aperçu global des parallèles qui existent entre les *Maqāṣid* et le *Dānesh-Nāmeḥ*. Pour faciliter la tâche du lecteur, nous signalerons à la fin de chaque partie, brièvement, les glissements les plus importants entre les deux textes, y ajoutant un premier essai d'explication.

(Pour les *Maqāṣid*, nous nous référons à l'édition de S. Dūnyā).

I. Partie logique

<i>Dānesh-Nāmeḥ</i>	<i>Maqāṣid</i>
§ 1	p. 33-37, l. 13
2	40, l. 1-17
3	40, l. 18-41, l. 7
4	44-48, l. 3
5	48, l. 4-50, l. 20 et p. 52, l. 12-19
6	50, l. 21- 52, l. 11
7	41, l. 8- 42, l. 6
8	53-54, l. 7

7. Cfr. M. ACHENA et H. MASSÉ, *Avicenne. Le livre de science. II. Physique, Mathématiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1958, Préf. p. 6.

8. Nous espérons pouvoir l'effectuer dans un avenir prochain.

9	54, l. 8-15
10	55, l. 16-17 ; 57, l. 22-60, l. 5 et 60, l. 19- 61
11	55, l. 17-57, l. 21 et 60, l. 6-18.
12	62-64, l. 3
13	64, l. 4-65
14	66, l. 9-67, l. 18
15	67, l. 19- 69
16	70-72, l. 12
17	77, l. 7- 80, l. 6
18	80, l. 19- 83
19	84- 86, l. 8
20	86, l. 9- 87
21	96-99, l. 3
22	88
23	89 - 90, l.4
24	manque
25	90, l. 5- 95
26	99, l. 4 - 101
27	102- 109
28	110-112
29	122- 123, l. 9
30	123, l. 10- 125, l. 9
31	127, l. 12 -128, l. 18
32	125, l. 10 -fin; 126, l. 15- 127, l. 11 et 129, l. 4-fin
33	120-121
34	118-119
35	113 - 117.

Les déplacements les plus importants à signaler sont : le § 7 (qui continue tout naturellement l'exposé du terme simple, entamé au § 3), le § 21 (sur les syllogismes composés, qui ressortent ici comme la réponse adéquate au raisonnement par analogie des dialecticiens) ; les § 33, 34 et 35 (dont l'ordre a été renversé, et qui ont été ainsi placés entre les § 28 et 29 - le § 35, avec ses conseils contre le sophisme faisant logiquement

suite au § 28 sur la dialectique et le § 33 précédant aussi logiquement le § 29, car ce dernier n'offre qu'un complément de commentaire sur le syllogisme démonstratif proprement étudié dans le premier). En outre, on constate un double mélange : une première fois entre les § 10 et 11, une seconde entre les § 31 et 32 (nous ne pouvons pas entrer dans le détail ici, mais là aussi, cela s'avère souvent beaucoup plus logique), ainsi que l'absence de l'équivalent d'un paragraphe, le 24, où il est question d'un raisonnement (faible!) par analogie (Ghazzâlî l'a peut-être, à cause de cela, jugé indigne d'un traité de logique).

II. Métaphysique

Dânesh-Nâmeh

§	<i>Maqâsid</i>
1	134 - 137
2	138- 140, 1. 16
3	140, 1. 17- 143, 1. 6
4	144 - 147, 1. 12
5	154, 1. 16- 157, 1. 1
6	147, 1. 13 - 154, 1. 15
7	157, 1. 2-23
8	158 - 162
9	163 - 165
10	166 - 170, 1. 15
11	171 - 174, 1. 4
12	174, 1. 5- 183, 1. 8
13	183, 1. 9 - 187, 1. 12
14	187, 1. 13- 189, 1. 2
15	189, 1. 3 - 192
16	193 - 200, 1. 3
17	200, 1. 4 - 203, 1. 16
18	203, 1. 17 - 205, 1. 11
19	212, 1. 9- 213, 1. 7
20	205, 1. 12- 209
21	216, 1. 1-22
22	213, 1. 8 - 215, 1. 17
23	215, 1. 18 - fin

24	211, 1. 13 - 212, 1. 8
25	216, 1. 23 - 219, 1. 13
26	223 - 224, 1. 22
27	219, 1. 14 - 222, 1. 2
28	222, 1. 3 - 21
29	225, 1. 9 - 229, 1. 12
30	229, 1. 13 - 232, 1. 1
31	232, 1. 2- 233, 1. 8
32	233, 1. 9 - 234
33	235 - 239, 1. 14
34	239, 1. 15 - 240, 1. 22
35	240, 1. 23 - 241, 1. 19
36	241, 1. 20 - 242, 1. 11
37	242, 1. 12 - 249
38	288 - 290, 1. 8
39	253 - 254, 1. 15
40	254, 1. 16 - 255, 1. 4
41	297, 1. 7 - 299, 1. 8
42	255, 1. 5 - 256, 1. 12
43	256, 1. 13 - 258, 1. 10
44	258, 1. 11- 261, 1. 10
45	261, 1. 11 - 267, 1. 2
46	271, 1. 12 - 272, 1. 20
47	272, 1. 21- 274, 1. 14
48	275, 1. 5-20 et <i>Fys.</i> , 318, 1. 11- 319, 1. 4
49	267, 1. 3 - 268, 1. 3
50	268, 1. 4 - 270
51	274, 1. 15- 275, 1. 4 et 275, 1. 21- 279, 1. 8
52-53	279, 1. 9 - 283, 1. 16
54	283, 1. 17 - 287
55	290, 1. 10- 291, 1. 14
56	291, 1. 15 - 293
57	294 - 297, 1. 6 et 299, 1. 9- 300.

Signalons et commentons les glissements suivants : le § 5 est déplacé après le § 6 - ceci pourtant n'ayant aucune implication doctrinale ; le § 24, où il est question de l'essence de l'être nécessaire, est introduit immédiatement après la discussion sur l'être contingent (§ 20), tandis que le § 19 (l'impossibilité pour un être nécessaire d'avoir une union essentielle avec quoi que ce soit) fait suite à ces deux §§ ; le § 26, qui parle en termes généraux des attributs de Dieu, se retrouve directement avant l'exposé détaillé de chacun d'eux ; le § 38, qui pose les fondements pour déterminer la hiérarchie des êtres, est lié intimement au § 55, contenant la description concrète du schéma émanatif ; de même que le § 41 (le bien et le mal en général) l'est au § 57 (la cause du mal dans les êtres corruptibles) ; les § 46 et 47, établissant la nécessité d'une âme-moteur en vue du mouvement circulaire des sphères célestes, arrivent après l'établissement de la nécessité d'un mouvement pour tout ce qui se renouvelle (§ 49-50). Un mélange de deux paragraphes (52-53) se note aussi dans cette partie de l'ouvrage. On remarque enfin que le paragraphe 48, où il s'agit de la différence entre le premier corps et les corps corruptibles, se retrouve presque entièrement dans la partie physique, ce qui semble en fait plus logique, bien que sa présence dans la métaphysique puisse se défendre.

III. Physique

Dānesh-Nāmah

	<i>Maqāsid</i>
§ 1	303 - 304, 1. 12
2	304, 1. 13 - 307, 1. 5
3	307, 1. 6 - 308, 1. 2
4	308, 1. 3 - fin
5	309 - 311
6	312 - 313, 1. 4
7	313, 1. 5 - 315, 1. 2
8	315, 1. 3 - 16
9	315, 1. 17 - 316, 1. 24
10	316, 1. 25 - 317, 1. 14
11	317, 1. 15 - fin

12	322, 1. 12 - 323, 1. 5
13	318 - 321, 1. 22
14 } 15 }	332, 1. 8 - 334
16	323, 1. 6 - 20
17	323, 1. 21 - 325, 1. 1
18	325, 1. 2 - 4
19	325, 1. 5 - 326
20	330, 1. 15 - 332, 1. 7
21	328, 1. 6 - 329, 1. 22
22	321, 1. 23 - 322, 1. 21 et 327 - 328, 1. 5
23	336 - 336, 1. 19
24	336, 1. 20 - 338
25	329, 1. 23 - 330, 1. 14
26	339 - 342, 1. 13
27	342, 1. 14 - 344, 1. 7
28	344, 1. 8 - 345
29	346 - 347, 1. 7
30	347, 1. 8 - 349
31	350 - 352, 1. 3
32	353, 1. 23- 355, 1. 5
33	352, 1. 4- 353, 1. 22
34	355, 1. 6 - fin
35	356 - 357, 1. 24
36	357, 1. 25 - 358
37	359 - 360, 1. 7
38	360, 1. 8 - 362, 1. 5
39	362, 1. 6 - 22
40	362, 1. 23- 364, 1. 17
41	364, 1. 18 - 367, 1. 21
42	367, 1. 22- 368, 1. 22
43	368, 1. 23- 370, 1. 9
44	371 - 375
45-46	376 - 378, 1. 19
47	378, 1. 20 - 379, 1. 18

48	379, 1. 19 - 380, 1. 17
49	380, 1. 18 - 382, 1. 6
50	382, 1. 7 - 383, 1. 14
51	383, 1. 15 - 385.

Un premier grand changement dans l'ordre se produit après le § 11, qui termine la discussion sur le problème du lieu, spécialement celui de sa définition. Il est suivi ici d'une introduction générale sur les corps simples (§ 13), ainsi que d'une introduction concernant l'influence de la nature d'une chose sur son lieu naturel (première partie du § 22). Alors on commence à parler de la froideur et de la chaleur (§ 12). Un second se situe après l'ensemble des § 16-19, dans lequel trois théories de l'échauffement sont présentées et réfutées. On y discute la différence entre la forme et les accidents des corps (§ 22, deuxième partie), la transformation des quatre éléments l'un en l'autre (§ 21), ainsi que l'influence exercée par les corps lumineux (§ 25 -soleil et lune, suivi du § 20 -un discours complémentaire sur ce problème). Seulement après cela, il est question du lieu (naturel) que le corps simple possède (mélange des § 14 et 15).

Le déplacement du § 32 après le § 33 et le mélange des § 45 et 46 doivent aussi être signalés, mais sont sans aucune importance doctrinale.

Il nous semble qu'après cette mise en parallèle, les conclusions suivantes s'imposent (mais soulignons encore une fois que parallélisme ne signifie pas ici traduction littérale) :

1. L'ensemble du *Dānesh-Nāmah* (ou presque) se retrouve dans les *Maqāsid*.
2. Ce dernier ne développe pas clairement des thèmes en dehors de ceux qui se trouvent dans le premier.
3. Ce dernier est du point de vue logique tellement mieux structuré, qu'on est naturellement incliné à croire que cet ordre se trouvait déjà chez Ibn Sīnā lui-même.

En outre, une première comparaison plus détaillée entre les deux textes en ce qui concerne les § 22 et 33 de la métaphysique,

nous a démontré à suffisance que Ghazzālī reste assez proche des idées d'Ibn Sīnā. On constate surtout un effort à rendre plus concret, et ainsi en même temps plus accessible, le texte hautement abstrait du *Dānesh-Nāmah*. L'omission de quelques phrases (p.e. D.N. p. 95, 1. 9-10 et 1. 12-15), ou la création d'une perspective légèrement différente (comme p.e. à la fin du § 22) pourraient se comprendre dans la même ligne (mais indiquent aussi le caractère foncièrement non littéral), mais ce sont surtout les exemples concrets, que Ghazzālī a clairement ajoutés de sa propre main (p.e. p. 237, 1. 26 - 238, 1. 14 pour illustrer p. 95, 1. 1 sqq. du *Dānesh-Nāmah*), qui dévoilent sans ambiguïté cette tendance (comme le font d'ailleurs aussi les multiples résumés généraux).

C'est pourquoi nous croyons -et ceci est notre conclusion finale- que le texte actuel du *Dānesh-Nāmah* est un texte à revoir, et donc à rééditer, en tenant compte aussi bien des *Maqāsid* de Ghazzālī (pour l'entièreté), que des *Ta'ālīqāt* (au moins pour une partie de la métaphysique)⁹.

Appendice

Il nous a semblé intéressant de faire aussi une première évaluation des deux traductions contemporaines qui existent de la partie métaphysique, en tenant compte de la rédaction des *Ta'ālīqāt* et de la traduction des *Maqāsid*. De façon globale, il s'est avéré que la traduction française de M. ACHENA et H. MASSÉ, *Avicenne. Le livre de science*. 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1955-1958, t. I, p. 89-216 est assez fiable, mais manque souvent d'une précision absolue. L'anglaise, par contre, faite par P. MOREWEDGE, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)*, London, Routledge & Kegan, 1973 (accompagnée d'un commentaire assez étendu) ne semble guère satisfaisante bien qu'elle soit pour beaucoup de détails plus précise que la française. Il nous paraît que ce dernier a été la victime de ses propres idées préconçues à propos des lignes fondamentales suivies par Ibn Sīnā dans l'élaboration de cette oeuvre. Par conséquent, une révision des

9. L'inverse est, bien sûr, aussi vrai!

deux est (plus que) souhaitable. Illustrons-en la nécessité par un petit extrait du § 33, concernant la volonté divine. Les lignes 7-9 de la p. 93 (*va-har keh fa^olī..bi-dānesh āyad*) sont rendues par Morewedge, p. 66 : "If someone knows that an action results from him and his agentness (i.e. his awareness of his role as a knower), then that action becomes known due to him (i.e. due to the activity of his knowledge)". Le caractère hautement interprétatif de cette version anglaise se révèle immédiatement par les explications ajoutées entre parenthèses. Achena et Massé, par contre, offrent ostensiblement une lecture plus neutre : "Toute personne de qui procède un acte a conscience de cet acte et d'être cause de cet acte ; c'est (alors) l'acte procédant d'elle par science" (p. I, 160). Mais le terme 'cause' ne figure nulle part dans le texte persan. Déjà dans notre thèse de doctorat, *Avicenna : tussen neoplatonisme en islam*, 2 vol., Leuven, 1984, polyc., nous émettions ces critiques (p. II, 50, N. 106). Nous y proposons la traduction suivante : "Chaque fois qu'un acte procède de quelqu'un, et qu'il en est conscient, ainsi que de lui-même comme son auteur, cet acte procède de lui par science". *Ta^olīqāt*, p. 16, l. 12-13 confirme l'essentiel de cette lecture (l'équivalent exact de ces lignes manque dans les *Maqāsid*) : *amānu fā^olāhu!* (mais semble nécessiter le déplacement du *keh* après *fa^olī* : tout acte, procédant de quelqu'un, et dont...).

Ceci n'est nullement un cas isolé. Plus loin, dans ce même chapitre, i.e. p. 94, l. 10, on trouve *tāmām hastī*. Morewedge le traduit : "the complete realm of Being", tandis qu'Achena et Massé retiennent : "toute existence". Dans les deux cas, on doit inévitablement conclure à la présence de fortes tendances panthéistiques dans la pensée d'Ibn Sīnā. A partir du contexte, il est pourtant assez évident qu'il s'agit ici de la thèse (néoplatonicienne) que Dieu est parfait, voire le plus-que-parfait. Par conséquent, il faut lire : le parfait d'être (en arabe il ne se trouve que *tāmām*). D'ailleurs tout le contexte a été mal compris par Morewedge, qui poursuit

clairement une ligne plus intellectualiste que celle exprimée (au moins dans ce passage) par Ibn Sīnā.

Jules JANSSENS,
Leuven.

Note. M. ACHENA vient de publier une traduction révisée du *Dānesh-Nāmeḥ*. Paris, Les Belles Lettres, 1986. Nous n'avons malheureusement pas pu la consulter.