

Tiana KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Brill, 2009)

Jules Janssens



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/beo/730>

DOI : 10.4000/beo.730

ISSN : 2077-4079

Éditeur

Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Référence électronique

Jules Janssens, « Tiana KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Brill, 2009) », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Comptes rendus d'ouvrages de philosophie, mis en ligne le 06 février 2013, consulté le 12 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/beo/730> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/beo.730>

Ce document a été généré automatiquement le 12 mai 2022.

© Institut français du Proche-Orient

Tiana KOUTZAROVA, *Das
Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur
Metaphysik als Wissenschaft erster
Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Brill,
2009)

Jules Janssens

RÉFÉRENCE

Tiana KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Islamic Philosophy, Theology and Science, 79), Leiden-Boston, Brill, 2009, 483 p., ISSN 0169-872979.

1 Le présent ouvrage nous offre le texte de la thèse de doctorat que l'auteur a soutenue en 2007-2008 à la Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität à Bonn. Il s'agit d'un ouvrage de grande envergure (presque 500 pages), mais qui frappe surtout par la présence en traduction allemande de nombreux passages de textes logiques avicenniens jusqu'ici peu ou non explorés. Afin de faire justice de façon maximale aux efforts de l'auteur, nous présenterons les lignes essentielles de l'ouvrage, tout en exprimant de temps à autre quelques observations critiques. Bien sûr, cet aperçu ne peut pas remplacer l'ouvrage lui-même qui mérite – et nous osons l'affirmer dès maintenant – l'attention particulière des chercheurs car il contient beaucoup de matière à réflexion.



- 2 Dans l'introduction, l'auteur souligne, il nous semble à juste titre¹, que la *Métaphysique* d'Avicenne a été une source importante pour la théorie des transcendants chez les Scolastiques, surtout parce qu'il y avait une base aristotélicienne partagée, d'une part, et la présence d'une révélation, d'autre part. Quand elle affirme que cette dernière a contraint Avicenne à réconcilier une métaphysique rationnelle avec une théologie d'inspiration religieuse, nous nous demandons si une telle formulation n'est pas d'une inspiration trop chrétienne. Certes, nous ne nions pas que la donnée religieuse a influencé l'articulation philosophique d'Avicenne, mais on ne peut pas pour autant faire état d'une « théologie religieuse ». Observons d'abord que la notion même de « théologie » est assez différente en terre d'Islam et en Chrétienté. Le *kalām* musulman est avant tout de nature apologique. De plus, Avicenne condamne assez sévèrement le *kalām* en de multiples occasions. Enfin, le fait de remplacer l'argument du moteur immobile par un argument « métaphysique », bien que sans doute motivé par des considérations religieuses, n'implique en soi nullement une théologie religieuse, mais s'inscrit aisément dans le cadre d'une théologie philosophique. Dans cette introduction, elle exprime donc de façon nette l'importance du concept de métaphysique tel qu'il a été développé par Avicenne – avec son attention particulière aux concepts premiers et son explication modale de l'être.
- 3 Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur se concentre sur l'origine historique de la doctrine avicennienne. Elle cite à ce propos le fameux passage de l'*Autobiographie* où Avicenne déclare n'avoir compris la *Métaphysique* d'Aristote qu'après avoir eu à sa disposition le petit traité d'al-Fārābī, intitulé *Fī agrāḍ mā b'ad al-ṭabī'a*. Comme l'observe l'auteur, Avicenne suggère qu'il avait entamé l'étude du livre d'Aristote sans professeur ni commentaire. Mais il ne s'agit pas ici d'une affirmation à caractère illustratif de sa préférence pour l'intuition comme la voie préférée vers la connaissance, l'autre, à savoir celle de l'instruction, étant en fin de compte toujours réductible à la première². La remarque d'Avicenne, signalant qu'il aurait compris le traité d'al-Fārābī

immédiatement (*fi al-waqt*), pointe clairement dans cette direction. La traduction offerte d'une large partie du traité d'al-Fārābī corrige à plusieurs égards celle de Dieterici³. Toutefois, son option de préférer la leçon *al-mawǧūd al-muṭlaq*, présente dans l'édition de Hayderabad, à celle de *al-wuǧūd al-muṭlaq*, attestée dans l'édition Dieterici et retenue par Gutas comme la meilleure, est loin d'être évidente⁴. Bien sûr, on ne peut pas l'exclure d'autorité, mais il est clair qu'il s'agit d'un problème délicat qui nécessite une analyse très approfondie. Celle-ci n'est pas vraiment présente. Sauf erreur de notre part, la notion de « l'étant en tant qu'étant » est toujours présente sous la forme *al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*, non *al-mawǧūd al-muṭlaq*. Dans son analyse du traité, l'auteur met en évidence le fait que le projet de métaphysique proposé est un projet intégral qui englobe une ontologie, une théologie et une doctrine des principes des sciences. De nouveau, nous hésitons à identifier cette théologie à la théologie religieuse, comme l'auteur le fait. Il est vrai qu'al-Fārābī fait mention du *'ilm al-tawhīd*, terme technique par lequel on désigne normalement le *kalām*. Mais nous doutons qu'al-Fārābī l'utilise ici dans ce sens précis. Il nous semble plutôt qu'il se réfère à une science d'inspiration néoplatonicienne où Dieu est compris comme l'Un élevé au-dessus de tout être. On reste alors dans une perspective purement philosophique (compatible, au moins jusqu'à un certain point, avec la conception musulmane de Dieu), mais il n'y a pas là d'identité avec le *kalām* (désigné par al-Fārābī sous le vocable de *'ilm al-kalām* dans son œuvre *L'énumération des sciences*). Si le livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote a incontestablement exercé une influence importante sur l'élaboration d'une théologie, comme l'observe l'auteur, il n'en reste pas moins vrai que, dans la tradition arabe, la (pseudo-)Théologie, paraphrase d'une partie des *Ennéades* de Plotin, fût souvent perçue comme un supplément indispensable pour saisir la vraie théologie d'Aristote, d'où le peu de doute concernant l'authenticité de l'attribution au Stagirite. Cette dimension néoplatonicienne n'est pas prise en compte, ni même discutée par l'auteur. C'est dommage, d'autant que d'après elle, on trouve chez al-Fārābī une identification entre théologie spéculative et théologie philosophique. Elle en fait même un élément essentiel de son exposé. Mais si cela était le cas, pourquoi Avicenne n'en tient-il nullement compte, comme l'auteur le remarque elle-même ? En outre, ne se rend-elle pas coupable d'une lecture rétrograde quand elle constate une telle identification chez al-Ġazālī ? Nous croyons qu'al-Fārābī exclut que les adeptes du *kalām* puissent faire œuvre de métaphysicien, surtout au vu de ce que « le second maître » préconise comme objet propre de cette science dans son *Énumération*.

- 4 L'unité de la science métaphysique se trouve à l'avant-plan de la seconde partie. À titre d'introduction, l'auteur, en mettant à contribution les *Māqūlāt*, démontre l'unité foncière de la grande encyclopédie que constitue le *Šifā'*. Si la question du sujet de la science métaphysique, à savoir « l'être en tant qu'être », est déjà présente dans le *Burhān*, elle n'y est pas développée de façon suivie. En fait, c'est le propre de la métaphysique de saisir à fond la fonction et la portée du transcendantal. Rien donc d'étonnant à ce qu'Avicenne, dans les *Ilāhiyyāt*, I, 1 (dont l'auteur traduit et analyse un large fragment), problématise la question du véritable sujet de cette science suprême qu'est la métaphysique. Afin de permettre une meilleure saisie de la doctrine générale avicennienne des sciences, l'auteur offre alors un excursus sur les deux fameux concepts de conception (*taṣawwur*) et d'assentiment (*taṣdīq*). L'auteur incline vers une origine stoïcienne de ces deux notions, mais Joep Lameer a offert des arguments très solides en faveur d'une dérivation à partir des *Seconds Analytiques* d'Aristote⁵. En fait, la question de leur origine historique précise est sans aucune importance pour la présente

étude et l'auteur aurait peut-être mieux évité d'en parler. Nettement plus intéressante est sa présentation (majoritairement basée sur *Madḥal*, I, 3) de leur formulation par Avicenne et sa remarque (dans le contexte d'une analyse de la théorie avicennienne du rapport entre idées, choses et expressions, comme présente dans le *'Ibāra*) que même au niveau préscientifique, Avicenne distingue entre elles. L'auteur discute en outre (à base du *Burhān*, particulièrement I, 5) de façon dense, mais significative, les différences essentielles entre définition et preuve. Elle insiste sur le fait que les êtres fictionnels sont des impossibles pour Avicenne⁶. L'auteur conclut la seconde partie de son travail par une présentation de la théorie générale avicennienne des sciences, y compris la distinction fondamentale entre principes, sujet et questions (*masā'il* – rendu par 'Thesen'). Le septième chapitre du deuxième livre du *Burhān* y fonctionne comme texte de base. Observons que déjà au Moyen Âge, on était conscient de l'importance extraordinaire de ce chapitre, comme en témoigne l'inclusion de sa traduction comme chapitre intitulé : « *Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum*⁷ », dans le *De divisione philosophiae* de Dominicus Gundissalinus. Il est intéressant de noter que dans le passage problématique signalé par l'auteur (p. 121, note 169)⁸, Gundissalinus a sans doute lu *fi ḥaddi al-ḥāṣṣ*, dans la mesure où il rend la phrase arabe par « *communius enim non invenitur in minus communi* » – il s'agit là d'une lecture plus satisfaisante, conforme par ailleurs à la leçon de l'édition de Badawi (Le Caire, 1954, p. 108, l. 4) qui est malheureusement ignorée par l'auteur. Ayant exposé la théorie générale avicennienne des sciences, elle se concentre sur son application particulière à la science de la métaphysique, notamment en expliquant clairement comment, dans le cadre précis de la doctrine globale d'Avicenne, Dieu ne peut pas fonctionner comme son sujet propre, mais figure parmi ce qui y est recherché. Dans ce sens, l'auteur traduit et analyse d'une façon claire et structurée une large partie des *Ilāhiyyāt*, I, 1. En se tournant vers le second chapitre du même ouvrage, elle démontre alors que le véritable sujet de la métaphysique est, pour Avicenne, « être en tant qu'être ». Son analyse s'avère de nouveau solide, surtout en ce qui concerne le rapport métaphysique/logique. Néanmoins, on constate une fois de plus une préférence de l'auteur pour la leçon *mawǧūd* à la place de *wuǧūd*, même dans des cas où il y a peu d'indications justifiant une telle lecture. Nous faisons notamment allusion au cas du texte (édition du Caire, p. 12, 14) où, sur la base de deux manuscrits, elle estime qu'il faut lire *mawǧūd*, l'étant, non *wuǧūd*, l'être (ou l'existence) comme étant la seule notion commune à toutes les catégories. Cette dernière leçon est pourtant confirmée par Narāqī⁹ et par la traduction latine médiévale (« *essendi* »), et elle a été retenue par tous les traducteurs contemporains sans remarque aucune. Nous nous demandons donc si cette « correction » n'est pas plutôt le résultat d'une lecture « interprétative » que de données objectives. Quoi qu'il en soit, sa justification éventuelle nécessite de toute évidence une argumentation nettement plus développée que celle offerte par l'auteur. Par contre, indéniablement significatives sont ses remarques concernant le « concept réel » comme n'ayant trait qu'aux premières intentions ; l'être (ou l'existence) et l'un comme des accidents inséparables, se trouvant donc en dehors des quiddités des choses (l'auteur faisant référence à plusieurs passages du *Madḥal*) ; la primauté de l'être comme étant basée sur le fait que celui-ci, contrairement aux autres transcendants, n'a pas besoin de son contraire pour produire son ensemble ; et la qualification de la relation de l'être aux catégories en termes de « comme si ». Enfin, l'auteur donne un bel aperçu de l'unité de la science métaphysique chez Avicenne, mettant en lumière, entres autres, la distinction nette qu'Avicenne fait entre « être principe » et « avoir un

principe ». Dans ce contexte, l'auteur (p. 179 et note 257) utilise un passage des *Ta'liqāt* où elle remplace à deux reprises la leçon *al-wuǧūd*, qui est celle de l'édition Badawi, par celle d'*al-mawǧūd*, mais le contexte laisse planer peu de doute dans ces cas, d'autant que la leçon *al-mawǧūd* est celle retenue dans l'édition d'al-'Ubaydī¹⁰.

- 5 Le concept de *mawǧūd* reçoit une analyse approfondie dans la troisième partie. L'auteur commence par une présentation de ce qu'al-Fārābī en dit dans son *Kitāb al-ḥurūf* (§ 80 sqq.), surtout par rapport au concept de *šay'*, « chose ». Les traductions, bien que bonnes en général, suscitent pourtant de temps à autres des (petites) réserves. En voici un exemple : à la page 205, l'auteur propose la traduction suivante : « Auch eine wahre Aussage wird als "Seiendes" bezeichnet, nicht aber als "Ding" », l'arabe étant : *wa-l-mawǧūd yuqālu 'alā al-qiḍāya al-muṭlaq wa-l-šay' lā yuqālu 'alayhā*. Quant à nous, nous proposons comme essai de traduction : « Mais alors que "étant" se laisse dire de la proposition vraie, "chose" ne s'en laisse pas ». En utilisant « Auch » (aussi), l'auteur donne l'impression qu'il s'agit d'une confirmation de ce qui précède, à savoir que (le concept de) chose est plus englobant que (celui de) étant, au moins en ce qui concerne l'existence et à l'extérieur et dans l'âme. Mais cela n'est plus le sujet de la présente affirmation qui, au contraire, fait état d'un cas de figure où « étant » est plus englobant que « chose ». Par la suite, al-Fārābī indiquera explicitement que tout ce qui est « étant » n'est pas toujours « chose », ni d'ailleurs l'inverse. Quant à Avicenne, il présente « étant » comme un *ism mušakkik*, c'est-à-dire selon le mode du *taškiḳ*, mode qui est entre homonymie (équivoque) et synonymie (univoque) et qui implique une gradation ou un ordre. L'auteur, à base des *Maqūlāt*, I, 2, donne dans ce cadre un aperçu assez substantiel de la théorie avicennienne des synonymes, homonymes et paronymes. Elle insiste à juste titre sur la stricte unité conceptuelle qui est impliquée dans la conception avicennienne de l'univocité, et qui rend cette dernière inapte à exprimer les différents degrés d'être. Afin de préciser le rapport entre « étant » et catégories, l'auteur traduit et analyse une large partie des *Maqūlāt*, II, 1. A deux reprises (voir p. 233, note 103), elle remplace *wuǧūd* par *mawǧūd*, il est vrai sur la base du témoignage de deux manuscrits, mais le plus étonnant est qu'elle (p. 233, 5) rend *wuǧūd*, dont elle retient la lecture à la fin de la citation de la note 102 de la même page, par « Seiende ». Elle met en évidence que, pour Avicenne, « étant » est un concept commun, connu de par soi-même et en ce sens ni démontrable, ni réfutable, et cela selon une démarche qu'elle qualifie judicieusement de « *transzendental-semantisch* ». Dans ce contexte, l'auteur (p. 241) discute un passage des *Ilāhiyyāt*, I, 8, mais, malheureusement, elle ne tient pas compte de la correction proposée par Amos Bertolacci concernant la phrase (p. 52, 12) de l'édition du Caire¹¹ qui, telle quelle, est incompréhensible et la force à une traduction assez discutable : « *Es folgt daraus das [die Wortbedeutung] alles und nichts wäre* », car on voit mal ce qui permet de suppléer « *Wortbedeutung* » comme sujet de l'affirmation. Le concept d'être, tout en transcendant les dix catégories, n'est pas pour autant un concept générique. En évoquant (à nouveau) *Maqūlāt*, II, 1, l'auteur rend évident que, pour Avicenne, ce concept est quelque chose de concomitant (*amr lāzim* – traduit par « *attributive Bestimmung* ») et ne peut donc pas être l'objet d'une véritable conception. Ici émerge le fameux concept avicennien de l'« *equinitas* » auquel l'auteur ne prête qu'une attention assez limitée. Par contre, elle souligne avec force que la quiddité se révèle chez Avicenne comme une puissance positive à l'être. Afin d'en préciser la nature exacte, elle traduit et commente une large partie des *Maqūlāt*, III, 3. Avec finesse, l'auteur note que, pour Avicenne, Dieu, bien qu'il ne soit pas dans un sujet, n'est pas pour autant substance parce que la notion de substance implique la

possibilité de recevoir l'être actuel « de l'extérieur », ce qui est en contradiction flagrante avec l'autosuffisance de Dieu. Mais surtout, elle démontre de façon convaincante que la distinction entre existence et essence dans ce qui est actuellement existant est, chez Avicenne, de nature formelle, non réelle. Elle se base pour cela, entre autres, sur un fragment du commentaire d'Avicenne sur la *pseudo-Théologie*. Dans sa traduction (p. 278, 1-3), elle traduit : « *Das Sein jener Washeit auf Grund ihrer selbst ist möglich* », mais ajoute entre crochets après « *möglich* » : « *wörtlich : möglich , daß es ist und möglich, daß es nicht ist* ». Dans le contexte du fragment, cette dernière double articulation nous semble capitale dans la mesure où elle élimine ou, du moins, essaie d'éliminer toute confusion entre possibilité logique et contingence ontologique. La simplification proposée par l'auteur est nettement plus vague à cet égard. Ensuite, en mettant à contribution une partie des *Ilāhiyyāt*, VIII, 4¹², elle explique comment, pour Avicenne, le concept d'étant englobe à la fois Dieu et les autres êtres. Elle insiste sur le fait qu'Avicenne a une conception du possible qui englobe le nécessaire, à savoir le possible comme ce qui n'est pas impossible. Une base textuelle pour argumenter cette idée se trouve dans un passage du *'Ibāra*, II, 4, et dans les *Mubāḥātāt*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur modifie à deux reprises *al-wuḡūd* en *al-mawḡūd* (p. 298, note 212), mais une telle variante n'est pas attestée dans l'édition de Badawi qu'elle utilise, ni dans l'édition Bīdārfar¹³. Enfin, elle met particulièrement en relief que, pour Avicenne l'étant est seulement attribuable *et* à Dieu *et* aux créatures sur le mode du *taškīk* – à juste titre, elle présente dans ce sens un passage des *Ilāhiyyāt*, VI, 1, même si la notion de *taškīk* n'y figure pas explicitement.

- 6 La quatrième et dernière partie de l'ouvrage débute par la traduction presque intégrale, car n'omettant que les treize dernières lignes où Avicenne critique la théorie mu'tazilite, liée à leur conception de la résurrection, de la restauration dans l'être du non-être, du chapitre cinq du livre premier des *Ilāhiyyāt* du *Šifā'*. Cette traduction s'avère, généralement parlant, valable, mais le lecteur a intérêt à la comparer aux autres traductions existantes, surtout celles, récentes, de Marmura, Lizzini et Bertolacci qui offrent parfois des lectures alternatives plus qu'intéressantes. Malheureusement, l'auteur n'a pas pris en considération la correction proposée sans réserve aucune par Bertolacci¹⁴ de *wa-l-šay' al-wāḥid* (éd. Le Caire, p. 30, 4) en *wa-l-šay' wa-l-wāḥid*. Selon cette lecture, l'un figure parmi les concepts premièrement imprimés dans l'âme, ce qui est confirmé par les dires d'Avicenne en III, 3, comme l'auteur (p. 357) l'indique elle-même. Dans son analyse du chapitre concerné, l'auteur, en citant entre autres un passage de la *Risālat aḡwība 'an ašr masā'il*, insiste sur le fait que, pour Avicenne, les premiers concepts peuvent seulement être signifiés sous le mode du *tanbīh*, « éveillement ». Tout en faisant référence à d'autres textes, elle met en évidence le lien étroit qui existe entre *Ilāhiyyāt*, I, 5 et *Burhān*, I, 6. Elle fait voir également comment les notions de « étant » et de « chose » peuvent être distinguées l'une de l'autre, à savoir en tant que signes verbaux et, donc, à un niveau sémantique. Elle consacre aussi une attention particulière à la transcendantalité de l'un, en évoquant de larges fragments des *Ilāhiyyāt*, III, 2-3. Enfin, elle examine de façon très suivie les définitions avicenniennes des trois modalités, c'est-à-dire possible, nécessaire, impossible, en traduisant et commentant la fin de *Qiyās*, III, 4. Tout en soulignant que les deux autres modalités sont aussi des concepts a priori, elle souligne avec justesse que celle de nécessité est primaire au niveau de la conception.
- 7 Dans sa conclusion, l'auteur insiste une dernière fois sur la conception avicennienne de la métaphysique comme une science du commun transcendantal. Elle y cite encore en

traduction un bon nombre de passages de différents ouvrages, tels *Najāt* et *Ta'liqāt*. Il est frappant qu'elle (p. 398, note 22) remplace à deux reprises dans un passage de la *Nağāt* une fois de plus *wuğūd* par *mawğūd*, et cela contre toutes les éditions existantes, y compris celle de Rome, 1593, et qu'elle (p. 399, 4) rende par « Seiende » ce qui, dans le texte (*ibid.*, note 23), est cité comme *wuğūd*. Enfin, l'auteur fait quelques brèves remarques sur la réception de cette métaphysique avicennienne en terre d'Islam, chez al-Ġazālī, et en Chrétienté latine, chez Duns Scot.

- 8 De ce survol rapide, qui ne fait certainement pas justice à toute la richesse de l'ouvrage, il apparaît clairement que l'auteur a fait une œuvre gigantesque en consultant beaucoup de textes avicenniens qui n'avaient jusqu'ici été que peu ou pas explorés. Le fait d'avoir intégré en quelque sorte des textes « logiques » avec des textes « métaphysiques » constitue incontestablement l'expression d'une bonne saisie de l'intégralité du système avicennien. En ce sens, le présent ouvrage ne peut susciter que l'admiration du lecteur. Néanmoins, on peut se demander si l'auteur n'a pas voulu être trop complet. Le grand nombre d'excursus ne facilite pas toujours la lecture. En outre, certains d'entre eux, par exemple ceux concernant le couple conception/assentiment, sont d'une telle complexité qu'il n'est pas aisé de les traiter en quelques pages. Toutefois, même dans ces cas, l'auteur offre souvent des interprétations valables ou, au moins, dignes d'intérêt. Ce qui prête finalement le plus à discussion est sans doute le remplacement systématique de *wuğūd* par *mawğūd*. Nous ne prétendons pas qu'elle a toujours tort, mais il est loin d'être évident qu'il soit toujours justifié. Ici, un examen approfondi supplémentaire s'impose. Nous espérons que l'auteur s'en chargera dans une publication ultérieure.

NOTES

1. Voir notre *Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa*, in G. GULDENTOPS and C. STEEL (eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 41-59, spécialement p. 52-58.
2. Voir D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988, p. 160.
3. F. DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, aus dem Arabischen übersetzt, Leiden, 1892, p. 54-60.
4. F. DIETERICI, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben, Leiden, 1890, p. 34-38, 36, 9-10 ; et Gutas, *op. cit.*, p. 242.
5. J. LAMEER, *Conception and Belief in Šadr al-Dīn al-Shīrāzī (ca. 1571-1635). Al-Risāla fī al-ṭaṣawwur wa-l-ṭaṣdīq*, Téhéran, Iranian Institute of Philosophy, 2006, p. 19-35.
6. Toutefois, Deborah Black a indiqué le caractère problématique de cette affirmation d'Avicenne à l'intérieur de son système (D. BLACK, « Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997, p. 425-453).
7. Sans doute à corriger en « *scientiarum* », leçon conforme à l'intitulé arabe et présente dans au moins un des manuscrits.
8. L'auteur présente toutefois comme leçon *ḥaddan li-l-Ḥāṣṣi* là où l'édition du Caire porte *ḥadd al-Ḥāṣṣ*, mais cette dernière leçon reste elle aussi problématique.

9. M. M. NARĀQĪ, *Šarḥ Ilāhiyyāt min kitāb al-Šifā'*, Téhérann, Tehran University Press, 1986, p. 61, 4.
 10. Ibn Sīnā, *Kitāb al-ta'liqāt*, éd. H. M. al-'Ubaydī, Damas, Dār al-takwīn, 2008, p. 151.
 11. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysics*, Leiden-Boston, Brill, 2006 (IPTS, 63), p. 495.
 12. Il est à noter que l'auteur utilise dans sa traduction (p. 292, 6) l'expression « *absolute Sein* », conforme à la leçon *al-wuḡūd al-muṭlaq*, qui est celle de l'édition du Caire, des autres éditions arabes et de la traduction latine. Toutefois Bertolacci, *op. cit.*, p. 535, propose la correction éventuelle en *al-mawḡūd al-muṭlaq* sur la base de plusieurs manuscrits. Il est étonnant que l'auteur n'en fasse pas mention et n'explique pas pourquoi elle maintient ici la lecture *al-wuḡūd* contrairement à son habitude dans des cas semblables.
 13. Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, éd. M. Bidārfar, Qom, 1992, p. 298, § 727.
 14. BERTOLACCI, *op. cit.*, p. 492.
-

AUTEURS

JULES JANSSENS

De Wulf-Mansioncentrum, Louvain