



**HAL**  
open science

## L'interprétation de l'èthos aristotélicien par al-Fārābī

Frédérique Woerther

► **To cite this version:**

Frédérique Woerther. L'interprétation de l'èthos aristotélicien par al-Fārābī. *Rhetorica*, 2008, 26 (4), pp.392-416. 10.1525/rh.2008.26.4.392 . halshs-00325302

**HAL Id: halshs-00325302**

**<https://shs.hal.science/halshs-00325302>**

Submitted on 5 Apr 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## L'interprétation de l'èthos aristotélicien par al-Fārābī

### Résumé :

Il s'agit ici d'analyser la façon dont al-Fārābī (870-950) a interprété l'èthos aristotélicien dans les *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, introduction conservée en latin, perdue en arabe, de son Grand Commentaire à la *Rhétorique* d'Aristote, en comparant les définitions qui en sont données dans la *Rhétorique* et les *Didascalía*. Alors qu'Aristote organise ses moyens de persuasion en fonction du critère de technicité (*pisteis entechnoi vs pisteis atechnoi*), al-Fārābī choisit de les classer selon un critère formel puisqu'il distingue les moyens de persuasion syllogistiques des moyens de persuasion non syllogistiques. Cette première différence tient au statut logique de la *Rhétorique*, que le philosophe arabe inscrit dans une configuration intégrant les principaux traités de l'*Organon* « élargi », tel que l'a connu la tradition orientale d'origine alexandrine. Mais la preuve éthique subit aussi, entre la *Rhétorique* et les *Didascalía*, des modifications de contenu : alors qu'Aristote souligne le statut purement discursif de l'èthos, discute les conséquences de cette définition d'un point de vue moral en introduisant la notion de προαίρεσις (intention) pour assurer au discours son efficacité et rétablir en dernière instance la vertu du locuteur, et qu'il insiste sur la notion d'adaptation de l'orateur à un auditoire politique donné en faisant triompher les valeurs anonymes du citoyen vertueux, al-Fārābī présente une interprétation référentielle de l'èthos en ménageant une place importante au corps de l'orateur et ne se préoccupe pas de savoir si celui qui prend la parole vise à tromper son auditoire. C'est que la figure du locuteur, chez al-Fārābī, est héritée de la tradition platonicienne du philosophe-roi qui, dans le contexte politico-religieux de la philosophie farabienne, est aussi défini comme le prince-législateur. Pour être cernée au plus près, l'interprétation farabienne de l'èthos aristotélicien nécessite donc la prise en compte des conditions dans lesquelles la transmission de la *Rhétorique* d'Aristote s'est opérée dans le monde oriental, ainsi que le contexte culturel, politico-religieux et philosophique propre à la composition des *Didascalía*.

Les *Didascalía*<sup>1</sup> – dans son titre complet, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* – est un texte latin conservé aujourd'hui dans un seul manuscrit à Paris (BNF Lat. 16097), découvert par A. Jourdain à la fin du 19<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Longtemps considéré comme le résumé, par Hermann l'Allemand, d'un traité composé par al-Fārābī (870-950) sur la *Rhétorique* d'Aristote<sup>3</sup>, ce texte a récemment été identifié comme le prologue du Grand Commentaire, aujourd'hui perdu en arabe, d'al-Fārābī à la *Rhétorique* d'Aristote, et dont la traduction en latin fut réalisée au 13<sup>e</sup> siècle par Hermann l'Allemand, à Tolède<sup>4</sup>. Sans entrer dans le détail<sup>5</sup>, on peut ranger les preuves qui permettent l'identification de ce prologue farabien sous trois catégories : 1<sup>o</sup> les sources bibliographiques arabes, qui attestent l'existence d'un Grand Commentaire d'al-Fārābī à la *Rhétorique* d'Aristote ; 2<sup>o</sup> les preuves textuelles : a) Averroès (1126-1198), attribuant explicitement, dans son Commentaire Moyen à la *Rhétorique* d'Aristote, certains passages à al-Fārābī qui sont probablement tirés de son Grand Commentaire, et b) les indications données par le traducteur du texte arabe lui-même, Hermann l'Allemand, qui, dans ses traductions en latin de la version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote, se réfère à plusieurs reprises à un Grand Commentaire composé par al-Fārābī ; 3<sup>o</sup> enfin, M. Aouad a montré que le témoin arabe du Grand Commentaire d'al-Fārābī à la *Rhétorique*, le *Livre sur ce qui est utilisé, de la logique, dans la science et les arts* d'Ibn Riḍwān (988-ca. 1061), contient des passages que l'on retrouve traduits en latin dans les *Didascalía*<sup>6</sup>.

L'intérêt d'un penseur de langue arabe comme al-Fārābī pour la philosophie grecque n'est pas un événement circonscrit au 10<sup>e</sup> s., mais s'intègre dans un contexte plus général qui s'élabore dès le 5<sup>e</sup> s. en Orient. Dans le

<sup>1</sup> Les *Didascalía* ont été éditées par M. Grignaschi en 1971 (*Al-Fārābī, Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique, 2. Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, publication préparée par M. Grignaschi, Beyrouth, Dar el-Machreq, p. 123-252). Une nouvelle édition de ce texte, accompagnée d'une traduction et d'un commentaire, est en cours de préparation, en collaboration avec M. Aouad. Je tiens à adresser mes remerciements et ma reconnaissance à M. Aouad, P. Larcher et H. Yunis pour avoir relu et discuté avec moi une première version de cet article.

<sup>2</sup> A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, nouvelle édition revue et augmentée par Ch. Jourdain, New-York, Burt Franklin Bibliographical Series, 1843<sup>2</sup>, p. 145, n. 1.

<sup>3</sup> Ainsi M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, 1889, repr. Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1960, [p. 87] ; A. Nagy, « Notizie intorno alla retorica d'al-Fārābī », *Rendiconti della Accademia dei lincei*, 5, 1893, p. 684-691. Seul G. Lacombe mentionne pour la première fois en 1939 les *Didascalía* comme une œuvre authentique d'al-Fārābī (G. Lacombe et al., *Aristoteles Latinus*, 1, Rome, A. Birkenmajer, M. Dulong, A. Franceschini, 1939, p. 102, n. 3).

<sup>4</sup> Sur Hermann l'Allemand et ses traductions, voir : G. H. Luquet, « Hermann l'Allemand († 1272) », *Revue de l'Histoire des Religions*, 44, 1901, p. 407-422 ; W.F. Boggess, *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Poetiam*, PhD, University of North Carolina, Chapel Hill, 1965, p. XVI-XXI ; J. Ferreira Alemparte, « Hermann el alemán, traductor del siglo XIII en Toledo », *Hispania Sacra*, 35, 1983, p. 9-56 ; M. Pérez González, « Hermann el Alemán, traductor de la Escuela de Toledo », *Anales Toledanos*, 29, 1992, p. 17-28 ; R. Gonzalez Ruiz, « El traductor Hermann el Alemán », dans A.M. Lopez-Alvarez et al. (ed.), *La Escuela de Traductores de Toledo*, Toledo, Disputación Provincial de Toledo, 1996, p. 51-64 et R. Gonzalez Ruiz, *Hombres y libros de Toledo*, 1086-1300, Madrid, 1997, p. 586-602.

<sup>5</sup> On trouvera les détails de cette argumentation dans notre édition des *Didascalía* à paraître.

<sup>6</sup> Cf. M. Aouad, « La doctrine d'Ibn Riḍwān et la *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* », *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 7, 1997, p. 163-245 et la suite de cette contribution dans *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 8, 1998, p. 131-160 ; « Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Riḍwān et ses correspondants dans la *Didascalía in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii* : fragments du Grand commentaire à la *Rhétorique* d'al-Fārābī », dans I. Rosier, G. Dahan (éd.), *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires, de l'antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris, 1998, p. 169-225.

sillage des philosophes néo-platoniciens qui avaient intégré dans leur cursus l'*Organon* aristotélicien (tel qu'on le connaît aujourd'hui, et augmenté de la *Rhétorique* et de la *Poétique*) comme propédeutique à la lecture des dialogues de Platon, les premiers traités logiques d'Aristote commencèrent à être traduits en syriaque pour répondre aux besoins des écoles monastiques — la philosophie, réduite à la logique (mais incluant la rhétorique et la poétique), n'est alors qu'un instrument pour l'exégèse des pères de l'Église et le combat des hérésies. La traduction arabe massive des textes scientifiques et philosophiques grecs eut lieu plus tard, aux 8<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles, dans le cadre de la politique culturelle lancée par les 'Abbassides en liaison avec les communautés syro-chrétiennes hellénisées<sup>7</sup>. Tout porte à croire cependant que la traduction arabe de la *Rhétorique* d'Aristote, dont nous disposons encore aujourd'hui et qui est la version du texte sur laquelle travaillèrent les trois grands commentateurs arabes d'Aristote — al-Fārābī, Avicenne (980-1037) et Averroès — est antérieure à ce vaste « mouvement de traduction »<sup>8</sup>. Souvent obscure, comportant de nombreuses fautes, elle a été en outre très probablement réalisée à partir d'un intermédiaire syriaque.

C'est donc dans un contexte philosophique fortement hellénisé qu'al-Fārābī entreprit de commenter la *Rhétorique* d'Aristote au 10<sup>e</sup> siècle. À la suite de ses maîtres Abū Bishr Mattā et le chrétien nestorien Yuḥanna Ibn Ḥaylan avec qui il étudia la logique à Bagdad, il suit la tradition des commentateurs Alexandrins de l'Antiquité tardive en se concentrant sur les traités de l'*Organon* élargi.

Outre qu'elle s'inscrit dans une pratique philosophique propre au monde arabo-musulman, la forme du commentaire permet d'apprécier avec précision les modifications et les interprétations que les commentateurs font subir à des notions qui, à l'origine, étaient étroitement liées à une situation historique, culturelle, sociale et politique particulière. L'*èthos* est, dans la *Rhétorique* d'Aristote, l'une de ces notions<sup>9</sup> ; désignant la preuve qui consiste à étayer la force persuasive d'un discours ou d'un argument en se référant à la personne du locuteur, elle est traitée et interprétée par al-Fārābī dans les *Didascalía* d'une façon originale qu'il convient de cerner afin d'évaluer, comme il se doit, le commentaire comme un texte philosophique à part entière. Il s'agira donc de décrire ici le rôle et la nature qu'al-Fārābī confère à la forme interprétée de l'*èthos* aristotélicien (qu'on appellera 'preuve éthique') dans l'économie des moyens de persuasion qu'il propose dans les *Didascalía*, de comparer cette configuration à celle que l'on trouve dans la *Rhétorique* d'Aristote, et de confronter l'idée aristotélicienne d'un *èthos* discursif, technique, dégagé de toute valeur morale mais néanmoins soutenu en dernière instance par la προαίρεσις (intention) de celui qui prend la parole dans un contexte donné, à la vertu réelle du locuteur tel que le conçoit al-Fārābī, c'est-à-dire comme la figure du prince-législateur hérité de la tradition platonicienne. C'est l'explication de ces différences et de ces écarts qui permettra de décrire précisément la genèse de l'interprétation de l'*èthos* aristotélicien par al-Fārābī.

### La place de l'*èthos* dans l'économie des moyens de persuasion

Le classement des moyens de persuasion dans les *Didascalía* est présenté au sein d'une configuration plus large que celle de la simple *Rhétorique*, puisqu'elle intègre deux autres traités issus de l'*Organon* aristotélicien, les *Seconds Analytiques* et les *Topiques*. Au début des *Didascalía* (§2-9), al-Fārābī distingue ainsi trois types de croyance (*credulitas*) : la certitude, définie comme ce que l'on croit sans qu'il existe aucune contradiction, ce qui est proche de la certitude, défini comme ce dont le contraire est admis avec difficulté, et le persuasif, propre à la rhétorique, défini comme ce à quoi l'âme donne son assentiment et dont on peut admettre le contraire. Chacune de ces trois croyances se réalise avec ou sans syllogisme.

Obtenue par syllogisme, la certitude est la science démonstrative ; obtenue sans syllogisme, elle s'obtient par des propositions premières. Elle est étudiée dans les *Seconds Analytiques*. Obtenu par syllogisme, ce qui est proche de la certitude est obtenu par des syllogismes topiques ou des inductions ; obtenue sans syllogisme, elle s'obtient par des croyances tirées des probables. Elle est étudiée dans les *Topiques*. Le persuasif obtenu sans syllogisme s'obtient à partir de huit choses : 1<sup>o</sup> le témoignage d'une personne, 2<sup>o</sup> l'affirmation d'une personne appuyée sur les lois particulières, 3<sup>o</sup> les conventions, 4<sup>o</sup> les serments, 5<sup>o</sup> les paroles, faits miraculeux et défis, 6<sup>o</sup> la torture, 7<sup>o</sup> la réputation d'honnêteté du locuteur et 8<sup>o</sup> le visage, l'aspect et le corps du locuteur. Ces moyens de persuasion se réalisent sans syllogismes, mais peuvent être soutenus et étayés par des syllogismes. Quant au syllogisme persuasif, il est formé de propositions contingentes, dont l'assemblage est soit contingent, soit

<sup>7</sup> Cf. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society, 2<sup>nd</sup> – 4<sup>th</sup> / 8<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> Centuries*, London / New-York, Routledge, 1998. Le livre a été traduit en français par A. Cheddadi chez Aubier, en 2005, sous le titre *Pensée grecque, Culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe et la société abbasside primitive, 2<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> / 8<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles*. Voir aussi les deux premiers chapitres de G. Saliba, *Arabic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge / London, The MIT Press, 2007.

<sup>8</sup> Cf. M. Aouad, « Aristote. La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe » in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éd. R. Goulet, Éditions du CNRS, Paris, 1989, p. 455-472 et *Supplément*, CNRS éditions, Paris, 2003, p. 219-223.

<sup>9</sup> Sur cette question, cf. F. Woerther, *L'èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Collection « Textes et traditions », Paris, Vrin, 2007.

nécessaire, ou de propositions nécessaires dont l'assemblage est contingent<sup>10</sup>. Le statut persuasif, propre à la rhétorique, des enthymèmes et des huit choses sans syllogismes est ainsi défini épistémologiquement par rapport au degré de vérité de la chose dont on parle ou du propos qu'on cherche à établir par le discours, non par rapport à l'auditoire qui, en fonction de ses valeurs et de ses croyances, aurait tendance à trouver telle ou telle chose persuasive. En d'autres termes, ce qu'établit un enthymème conservera toujours, par définition, la possibilité d'être contredit, de même que le témoignage d'une personne ou la vérité de la déposition obtenue sous la torture seront toujours susceptibles d'être réfutés ; de même encore, le locuteur aura beau jouir d'une réputation d'honnêteté parmi les siens ou présenter un aspect physique spécifique, l'auditoire aura toujours la possibilité de ne pas croire au discours qu'on lui tient.

La situation peut être ainsi schématisée :

3 croyances ( <i>credulitas</i> ) :	Certitude ( <i>certitudo</i> )	Proche de la certitude ( <i>credulitas propinqua certitudini</i> )	Persuasif ( <i>persuasivum</i> )
<b>Avec syllogisme</b>	Démonstration	Syllogisme topique	Syllogisme rhétorique (enthymème)
<b>Sans syllogisme</b>	Premiers principes	Probables	- témoignage d'une personne - lois particulières - conventions - serments - paroles, miracles, défis - torture - réputation d'honnêteté - visage, aspect, corps
<b>Traité aristotéliens</b>	<i>Seconds Analytiques</i>	<i>Topiques</i>	<i>Rhétorique</i>

Dans le domaine réservé à la rhétorique, la croyance – appelée alors « persuasif » – est distinguée en fonction de la forme qu'elle peut emprunter : elle est soit syllogistique, soit non syllogistique. Cette configuration s'écarte de celle que l'on trouve dans la *Rhétorique* d'Aristote, qui distingue les moyens de persuasion en fonction de leur caractère technique ou non technique. Chez le Stagirite en effet, les moyens de persuasion non techniques sont définis comme les éléments préexistants à l'élaboration du discours et échappent à l'orateur puisqu'ils sont exclus du travail d'invention – ce sont les lois, les témoignages, les conventions, les dépositions obtenues sous la torture et les serments<sup>11</sup> –, tandis que les moyens de persuasion techniques sont le fruit d'un travail, s'obtiennent au moyen d'une méthode (*technè*) et sont au nombre de trois. L'*èthos* en fait partie, avec le *pathos* et le *logos* :

[Parmi les moyens de persuasion techniques], les uns résident en effet dans le caractère de lui qui parle (ἐν τῷ ἕθει τοῦ λεγοντος), les autres dans le fait de disposer l'auditeur de telle ou telle façon, les autres dans le discours lui-même, par le fait qu'il démontre ou paraît démontrer<sup>12</sup>.

En distinguant les huit choses persuasives, incluant les cinq moyens de persuasion non techniques de la *Rhétorique* d'Aristote (le témoignage, les lois, les conventions, les serments et la torture) des croyances qui se produisent par syllogismes, al-Fārābī réorganise le système des preuves rhétoriques aristotéliennes en réinterprétant le critère de la technicité au profit de celui de la forme – ou non – syllogistique des moyens de persuasion.

Cette modification tient essentiellement à l'inclusion de la *Rhétorique* d'Aristote dans l'*Organon* élargi<sup>13</sup> tel que le connaissent les héritiers de l'École Alexandrine, dont fait partie al-Fārābī :

Like the Alexandrian commentators, Arabic writers treated the *Rhetoric* and the *Poetics* as the final two works of the corpus of Aristotle's logical writings. Furthermore, in al-Fārābī the justification for this eight-volume corpus is the same as we find in the Alexandrian commentator Elias : the five types of syllogism (apodeictic, dialectical, sophistical, rhetorical, and poetical) are each treated by Aristotle in different parts of the corpus, the first in the *Posterior Analytics*, with the *Categories*, *De Interpretatione*, and *Prior Analytics* as introductory to it, and the other four in the *Topics*, *Sophistical Refutations*, *Rhetoric* and *Poetics*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> M. Aouad (« Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsidérés par al-Fārābī ou le concept de point de vue immédiat et commun », *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 2, 1992, p. 133-180) a examiné la difficulté que pose la définition du syllogisme persuasif quand il est formé de prémisses contingentes dont l'assemblage est nécessaire, puisque rien ne semble alors distinguer les syllogismes dialectiques des syllogismes rhétoriques.

<sup>11</sup> Ils sont étudiés en *Rhét.* I, 15.

<sup>12</sup> *Rhét.* I, 2, 1356 a 1-4.

<sup>13</sup> Sur cette question, voir D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval arabic philosophy*, Leiden/New-York, Brill, 1990 ainsi que M. Aouad, G. Schoeler, « Le syllogisme poétique selon al-Fārābī : un syllogisme incorrect de la deuxième figure », *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 12, 2002, p. 185-196 et M. Aouad, « Aristote. La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe », cité *supra*.

<sup>14</sup> J. Watt, « From Themistius to al-Fārābī : Platonic Political Philosophy and Aristotle's Rhetoric in the East », *Rhetorica*, 13, 1995, p. 17-41 (p. 19).

La même observation se tire de la lecture des *Didascalía*. L'influence alexandrine, qui s'est probablement exercée sur al-Fārābī par l'intermédiaire de ses maîtres, chrétiens nestoriens, Abu Bishr Matta et Yuḥanna Ibn Ḥaylan, est en effet palpable dans la structure même du texte qui emprunte son plan à celui des prologues alexandrins. Al-Fārābī indique au début de son texte le programme qu'il va suivre de la façon suivante :

Nous commencerons donc l'explication de ce livre avec les choses qu'on a l'habitude d'exposer dans les prologues des gloses. Elles sont au nombre de huit : le but (*intentio*) du livre, l'accord du titre du livre avec son but (*convenientia tituli libri cum ipsius intentione*), les parties (*partes*) du livre et l'utilité (*utilitas*) de ce qui est dans le livre, sa filiation ou appartenance (*proportio sive comparatio*), son rang (*ordinatio*), le mode d'enseignement (*modus doctrine*) avec lequel on progresse en lui et quel est son auteur (*auctor ipsius*)<sup>15</sup>.

Même si al-Fārābī ne suit pas à la lettre ce programme<sup>16</sup>, la méthode qu'il annonce ici, et qui consiste à traiter successivement de huit points relatifs à la *Rhétorique*, se rattache étroitement aux plans alexandrins, inaugurés avec le Canon de Proclus au 5<sup>e</sup> siècle. Ce Canon, qui mettait en évidence les six points qui devaient être étudiés avant de passer à la lecture d'un texte (le but, l'utilité, le titre, les parties, l'authenticité et le rang du traité) fut repris un siècle plus tard par Ammonius, qui divisa le dernier point en deux parties (la branche de la philosophie à laquelle appartient le traité et la place qu'il y tient), et fut révisé par Elias et David qui, suivant la tradition d'Ammonius, furent les premiers à composer des prologues en huit points dans leur introduction à l'*Isagôgè* de Porphyre en ajoutant un développement sur les « modes d'enseignement » qui était absent chez leurs prédécesseurs<sup>17</sup>.

Au sein de cette structure empruntée aux commentateurs alexandrins, c'est précisément dans le développement des *Didascalía* consacré au rang qu'occupe la *Rhétorique* parmi les autres traités de logique<sup>18</sup> qu'al-Fārābī souligne l'inclusion de la *Rhétorique* dans l'*Organon* aristotélicien. On y lit que les *Premiers Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations Sophistiques* d'une part sont instructifs pour ceux qui s'occupent des sciences, tandis que la *Rhétorique* et la *Poétique* sont orientées vers l'utilité du grand nombre puisqu'elles présentent des discours persuasifs, indispensables aux philosophes quand il s'agit de communiquer les résultats de leurs connaissances scientifiques à une foule qui n'est pas capable de suivre des argumentations logiques trop développées<sup>19</sup>.

L'organisation des moyens de persuasion dans les *Didascalía*, étroitement liée à l'insertion de la *Rhétorique* dans l'*Organon*, entraîne en tout cas une conséquence majeure sur la forme discursive du procédé rhétorique relatif à la personne de l'orateur chez al-Fārābī, qui prend ici la double forme de 'la réputation d'honnêteté' et du 'visage, aspect et corps' du locuteur. Chez Aristote, rien ne permet de décider de façon définitive si l'*èthos* revêt ou non une forme enthymématique<sup>20</sup> : la maxime est certes présentée comme le moyen d'expression privilégié de l'*èthos*<sup>21</sup>, mais dans ce cas, aucune raison ne viendrait *a priori* écarter l'idée que l'enthymème puisse à son tour endosser ce rôle, étant donné qu'il n'est que la forme complète et achevée de la maxime<sup>22</sup> ; cependant, le Stagirite affirme dans le livre III que la mise en œuvre d'un discours éthique doit éviter l'emploi d'enthymèmes<sup>23</sup>. Dans les *Didascalía*, cette question est désormais réglée : la preuve éthique qui emprunte la

<sup>15</sup> *Didasc.* §2. Tous les extraits des *Didascalía* cités ici le sont dans notre traduction (M. Aouad, F. Woerther). Le découpage par paragraphes est celui du manuscrit et nous faisons commencer, comme M. Grignaschi dans son édition, le §1 après l'introduction d'Hermann.

<sup>16</sup> Voici les points étudiés dans les *Didascalía*. §13-30 : but de la rhétorique (al-Fārābī mentionne les définitions incomplètes de la rhétorique et décrit cet art comme celui qui concerne les choses particulières et vise la persuasion possible ; trois types d'auditeurs, trois genres de discours sont distingués, ainsi que la rhétorique nécessaire et la rhétorique complète, laquelle tire ses propositions des mêmes sources que la rhétorique nécessaire, et en portant tirant davantage partie des sciences éthiques et politiques) ; § 31-33 : accord du titre du livre avec son but ; §34-36 : filiation de la rhétorique (l'habitus rhétorique ne relève pas de la logique, mais c'est la science des opérations propres à cet habitus qui relève de la logique; la rhétorique est liée à la logique par le biais de l'enthymème et de l'exemple) ; § 37-38 : place de la *Rhétorique* dans la série des traités logiques d'Aristote ; §39-56 : énumération des parties de la *Rhétorique* en distinguant la somme des grandes parties du traité (§39-41) puis celle des petites parties ou chapitres (§42-56) ; §57 : l'utilité de la *Rhétorique* et son mode d'enseignement (Aristote suit le plus souvent le mode de la division et de l'analyse). Le commentaire proprement dit du texte d'Aristote commence et s'arrête au §58, avec la citation du texte, suivi de sa glose. Des huit thèmes annoncés dans le §2 des *Didascalía*, tous seront donc étudiés dans la suite sauf un, le développement consacré au « nom de l'auteur ». Sans suivre servilement ses prédécesseurs, al-Fārābī a adapté à ses besoins les méthodes utilisées par les commentateurs alexandrins, en traitant certaines parties et en négligeant certaines autres; c'est d'ailleurs ce qu'il revendique dans un passage de son traité *Sur les termes utilisés en logique* : « la plupart [des commentateurs modernes] s'appliquent à multiplier [ces divisions]. Pour notre part, laissons leur ce soin. Aristote et ses premiers disciples n'utilisent dans l'introduction de chaque ouvrage, que [les divisions] dont ils ont besoin, et parfois n'en utilisent aucune. Dans la plupart des traités, Aristote traite des points les plus importants, à savoir le but et l'utilité. Il mentionne souvent la filiation [du traité] et son rang ; et il mentionne parfois le mode d'enseignement qu'il utilise dans le traité » (al-Fārābī, *Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī al-mantiq*, éd. M. Mahdi, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986<sup>2</sup>, p. 95, 9-16).

<sup>17</sup> Cf. F.W. Zimmermann, *Al-Fārābī's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl., ed., notes, Oxford, Oxford University Press, 1982, introduction p. LXXXVIII-XCIII.

<sup>18</sup> *Didasc.* §37-39.

<sup>19</sup> Cette idée sera reprise un peu plus loin, avec la reprise par al-Fārābī de l'allégorie platonicienne de la caverne.

<sup>20</sup> Cette question est discutée avec plus de précision dans F. Woerther, *op. cit.*, p. 237-254.

<sup>21</sup> *Rhét.* II, 21, 1395 b 13.

<sup>22</sup> *Rhét.* II, 21, 1394 a 26 – b 6.

<sup>23</sup> *Rhét.* III, 17, 1418 a 15-19.

forme de deux des huit choses persuasives – la réputation d’honnêteté, et le visage, l’aspect et le corps du locuteur – n’emprunte pas la forme syllogistique.

### **Discursivité ou référentialité de l’*èthos* ?**

Si l’on se penche maintenant non plus sur la question de la place de la preuve éthique dans l’économie des moyens de persuasion, mais sur le contenu qui caractérise cette preuve elle-même, il apparaît que ce qu’Aristote appelle l’ἠθος dans la *Rhétorique* est représenté, dans les *Didascalía*, par deux éléments – la réputation d’honnêteté du locuteur et son aspect physique – parmi les huit choses persuasives sans syllogisme :

La septième chose est la croyance tirée de la parole de quelqu’un qui a auprès de nous la réputation (*reputatur*) d’un homme d’une grande honnêteté (*magne honestatis*) et dans la bouche de qui on n’a trouvé aucun mensonge (*mendacium*).

La huitième chose est la croyance du dire de quelqu’un dont la constance du visage (*vultus constantia*), l’aspect habituel et l’attitude du corps tout entier (*habitus faciei et totius corporis*) sont tels et aussi assurés (*securus*) que s’il avait perçu la chose elle-même en la regardant directement ou qu’il la connaissait selon quelque autre mode relevant de la certitude ; par exemple quand quelqu’un raconte une chose horrible comme si elle allait prochainement arriver et qu’elle était imminente, que sa manière d’être est comme la manière d’être de celui qui est terrifié et tout le reste de ses gestes correspondent à cette terreur, les âmes des auditeurs inclinent vers son dire<sup>24</sup>.

Ces définitions appellent deux remarques.

1° La première concerne la mention d’un élément, dans les *Didascalía*, qu’on ne trouve pas chez Aristote : l’attitude corporelle, incluant le visage, l’aspect et le corps du locuteur, qui renvoie à des composantes de l’action oratoire et reste absente des traits définitionnels de l’*èthos* aristotélicien. Comment ce décalage s’explique-t-il ?

Al-Fārābī se serait-il reporté au livre III de la *Rhétorique*, où Aristote traite du style et de la composition des discours, et où il évoque très brièvement<sup>25</sup> la question de l’action oratoire ? Rien n’est moins pertinent, non seulement parce qu’al-Fārābī ne fait, dans les *Didascalía*, aucune allusion aux problèmes traités dans ce livre III mais aussi parce qu’il s’appuie essentiellement, dans ce prologue, sur le chapitre 2 du livre I de la *Rhétorique* aristotélicienne, considéré par les commentateurs arabes comme le noyau contenant l’essentiel de la doctrine rhétorique du Stagirite<sup>26</sup>. Une autre hypothèse, plus convaincante, semble expliquer la présence du « visage, de l’aspect et du corps du locuteur » dans l’interprétation farabienne de l’*èthos* aristotélicien : c’est l’observation de la version arabe de la *Rhétorique* d’Aristote à partir de laquelle, comme cela a déjà été démontré<sup>27</sup>, al-Fārābī a composé son commentaire. Dans le passage où les trois moyens de persuasion techniques sont présentés, le terme grec ἠθος a été rendu en arabe par deux mots : *kayfiyya* et *samt*. Il semble qu’al-Fārābī ait compris le premier terme comme l’excellence ou l’honnêteté de l’orateur, tandis que le second terme renvoyait à l’aspect physique<sup>28</sup>.

De plus, il n’est pas à exclure qu’al-Fārābī ait subi l’influence de la rhétorique arabe, notamment le *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* de Ġāhiz, où les notions d’action oratoire et de maîtrise physique de l’orateur, les questions relative à la gestuelle ou à la prononciation sont exposées et discutées. On peut citer par exemple ce passage où Ibn al-Muqaffa’ (102/720-139/756, *EP* p. 907-909) souligne l’importance de la posture adoptée par l’orateur sur la réception du discours par l’auditeur :

Si deux hommes, déclarait Sahl b. Hārūn, faisaient une allocution, ou conversaient, ou argumentaient, ou faisaient une description, et si l’un d’eux était beau, majestueux, splendide, richement vêtu, de noble allure et doué de grands mérites personnels tandis que l’autre était chétif, insignifiant, déguenillé, mal bâti, et que de plus c’était un parfait inconnu, et si enfin leurs discours étaient aussi éloquents et justes l’un que l’autre, les gens se diviseraient à leur propos : les gens du commun porteraient un jugement favorable à celui qui est chétif et mal bâti, contre l’homme de noble et belle apparence, et à l’homme déguenillé, contre celui qui a de l’allure. En effet, la surprise qu’ils en concevraient les empêcheraient de voir que les deux se valent et cette surprise serait cause de leur émerveillement : son cas étant exagérément estimé, il recevrait des éloges exagérés, car plus les gens l’auraient trouvé insignifiant, plus ils auraient désespéré de sa [capacité à la] communication et moins ils seraient portés à l’envier. Et s’il les aborde d’une façon à laquelle ils ne s’attendent pas et qu’il se montre sous un jour contraire à ce qu’ils attendaient, la beauté de son discours s’en trouve multipliée pour eux et grandie à leurs yeux. (...) Si, disait-il, le calife est éloquent et le seigneur [bon] orateur, tu constates que la plupart des gens et la plus grande partie de l’élite adoptent

<sup>24</sup> *Didasc.* §7.

<sup>25</sup> *Rhét.* III, 1, 1403 b 22 – 1404 a 19.

<sup>26</sup> C’est ce que M. Aouad a notamment démontré pour le *Kitāb al-ḥaṭāba* d’al-Fārābī (« Les fondements de la *Rhétorique* d’Aristote reconsidérés par al-Fārābī ou le concept de point de vue immédiat et commun », *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 2, 1992, p. 133-143) et dans *Al-Qawl fī al-aqāwīl al-ḥaṭābiyya (Abrégé de la rhétorique)* d’Averroès (« Les fondements de la *Rhétorique* d’Aristote reconsidérés par Averroès dans l’*Abrégé de la rhétorique* ou le développement du concept de ‘point de vue immédiat’ », in *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, éd. W.W. Fortenbaugh, D.C. Mirhady, RUSCH 6, New Brunswick, London, 1994, p. 266-278).

<sup>27</sup> M. Grignaschi, introduction à son édition des *Didascalía*, *op. cit.*, p. 133-137.

<sup>28</sup> Interprétation que l’on retrouve chez Averroès, cf. M. Aouad, « Les Fondements de la *Rhétorique* d’Aristote reconsidérés par al-Fārābī ou le concept de point de vue immédiat et commun », *Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal*, 2, 1992, p. 161.

L'une des deux attitudes suivantes : soit l'auditeur a de leur discours une haute opinion et lui accorde sa préférence, son admiration et son respect en fonction même de l'estime et de la place que ces deux hommes occupent dans son cœur et dans son esprit ; soit il se méfie de l'opinion qu'il peut avoir des deux orateurs et craint que la haute idée qu'il se fait d'eux ne lui fasse s'imaginer que leurs discours sont plus justes et plus éloquents qu'ils ne le sont en réalité : son appréhension et sa méfiance en deviennent exagérées. Le premier accorde à ce discours plus de prix qu'il ne mérite à cause de son préjugé favorable ; l'autre lui accorde moins de prix qu'il ne mérite, parce qu'il se méfie de lui-même et craint de se tromper<sup>29</sup>.

ou encore cet extrait où le geste est présenté comme un élément indispensable à celui qui prend la parole :

Abū Šamir, lorsqu'il disputait, ne remuait ni les mains ni les épaules, ne levait pas les yeux au ciel, pas plus qu'il ne bougeait la tête, au point qu'on eût dit que c'était de la fente d'un roc que sortait son discours. Chez ceux qui faisaient des gestes, il stigmatisait la nécessité où ils étaient d'y recourir et leur incapacité à atteindre leur objectif et disait que ce n'était pas faire droit au langage que recourir, quand il résiste, à autre chose que lui-même, jusqu'au jour où, lors d'un échange avec Ibrahīm b. Sayyār al-Nazzām chez Ayyūb b. Ġa'far, celui-là le poussa à bout à force d'arguments et d'abondantes questions, si bien qu'il bougea les mains, se leva, s'approcha de lui et lui prit la main. Ce jour-là, Ayyūb accorda son crédit non plus aux dires d'Abū Šamir, mais à ceux d'Ibrahīm. Ce qui avait égaré Abū Šamir et lui avait fait voir cette opinion sous un jour flatteur, c'est que ses compagnons lui prêtaient une oreille attentive, s'en remettaient à lui et penchaient pour lui ; ils acceptaient tout ce qu'il leur enseignait et le donnaient pour établi. Quand il eut passé longtemps entouré de leur respect, sans qu'aucun d'eux ne lui apportât la contradiction, son discours s'appauvrit et il en oublia ce que c'était que la dispute entre égaux et le face-à-face avec des adversaires. [Et pourtant], c'était un maître digne, au maintien grave et aux mœurs sévères, dominant les sciences et connu pour son entendement et sa longanimité<sup>30</sup>.

2° Ensuite, al-Fārābī abandonne explicitement la définition aristotélicienne, technique et purement discursive de la preuve éthique au profit d'une interprétation qui ménage une place considérable à la réputation de la personne réelle du locuteur et à son attitude physique naturelle. Marquant une profonde rupture dans le contexte de la rhétorique traditionnelle du 4<sup>e</sup> s. av. J.-C. qui considère que le caractère réel du locuteur joue un rôle essentiel parmi les moyens qu'un orateur a à sa disposition pour rendre son discours persuasif<sup>31</sup>, Aristote insiste dans la *Rhétorique* sur la valeur non référentielle de l'*èthos*, sur son caractère d'*artefact*. Cette valeur discursive, non référentielle de l'*èthos* est soulignée dans la définition qu'en donne Aristote dans le chapitre 2 du livre I :

[Il y a persuasion] par le caractère (διὰ μὲν οὖν τοῦ ἥθους) quand le discours est fait de telle sorte qu'il rend celui qui parle digne de foi (ἀξιόπιστον). Car nous faisons confiance (πιστεύομεν) plus volontiers et plus rapidement aux gens honnêtes (ἐπιεικέσι), sur tous les sujets en général, et même totalement sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute ; il faut aussi que cela soit obtenu par le moyen discours (διὰ τοῦ λόγου) et non à cause d'une opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle (διὰ τὸ προδοδεξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα). On ne saurait dire, en effet, comme certains techniciens, qu'au regard de la technique l'honnêteté (τὴν ἐπιεικειαν) de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif (τὸ πιθανόν)<sup>32</sup>.

Chez al-Fārābī au contraire, les choses persuasives qui se réfèrent au caractère de l'orateur ont le même statut qu'un témoignage ou un serment : préexistant à l'élaboration du discours, la réputation d'honnêteté et l'attitude physique sont des éléments extradiscursifs autonomes, qui suffisent à induire la persuasion.

Afin de fournir une vue plus complète de la preuve éthique chez al-Fārābī, il importe de formuler deux remarques additionnelles.

<sup>29</sup> Ġāhiz, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, Muḥammad 'Abd al-Salām Hārūn éd., Beyrouth, Dār al-Ġīl, 1948<sup>2</sup>, I, p. 89 (trad. M.-H. Avril, *Rhétorique et Ḥuṭba dans le "Kitāb al-bayān wa al-tabyīn"*, thèse non publiée, soutenue le 25 février 1994 à l'Université Lumière-Lyon II sous la direction d'A. Roman, p. 282).

<sup>30</sup> Ġāhiz, *Bayān*, I, p. 91-92 (trad. M.-H. Avril, *op. cit.*, p. 261-262).

<sup>31</sup> On peut citer à cet égard Isocrate qui, dans son discours *Sur l'Échange*, insiste sur l'influence qu'exerce la vie de l'orateur sur la force persuasive de son discours en établissant une totale continuité entre le sujet du discours et la personne qui le prononce : « et j'ajoute que celui qui veut persuader (πείθειν) ne négligera pas la vertu (τῆς ἀρετῆς), mais qu'il s'attachera principalement à acquérir la réputation la plus honnête (δόξαν ὡς ἐπιεικιστάτην) auprès de ses concitoyens. Qui ignore en effet non seulement que les discours paraissent plus vrais lorsqu'ils sont tenus par des personnes respectées (ὑπὸ τῶν εὖ διακειμένων) que lorsqu'ils le sont par des personnes calomniées, mais aussi que les preuves (τάς πίστεις) ont plus de force lorsqu'elles sont issues de la vie (τοῦ βίου) que lorsqu'elles sont fournies par le discours (τοῦ λόγου) ? Aussi, plus on désirera avec ardeur persuader les auditeurs, plus on s'exercera à être un homme de bien (καλὸς κάγαθός) et à avoir une bonne réputation (εὐδοκιμεῖν) auprès de ses concitoyens » (*Ant.* 278). L'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* rejoint cette « doctrine référentielle » quand il classe ce qu'il appelle l'« opinion de celui qui parle » (δόξα τοῦ λέγοντος) parmi les moyens de persuasion ajoutés, à l'instar des témoins, des serments et des dépositions sous la torture (Pseudo-Aristote, *Rhét. Al.* 14, 1431 b 9-19). Le moyen de persuasion lié à la personne de l'orateur, qui consiste à faire connaître sa propre pensée sur une affaire et à manifester son expérience sur les sujets dont il traite, renvoie là aussi à l'avis personnel de celui qui s'exprime et à l'opinion que les auditeurs se font de lui à partir de son discours et de l'attitude qu'il a manifestée tout au long de sa vie de citoyen. Cette expérience apparaîtra par ailleurs avec d'autant plus d'évidence si l'orateur exerce sur sa propre vie un travail analogue à celui que requiert la composition des discours rhétoriques : « notre soin doit s'étendre non seulement à nos discours (περὶ τοὺς λόγους) mais aussi à notre propre vie (περὶ τὸν βίον τὸν αὐτοῦ), que nous devons régler d'après les principes énoncés, car une bonne préparation dans la vie personnelle (ἡ περὶ τὸν βίον παρασκευὴ) concourt à la fois à l'efficacité persuasive (τὸ πείθειν) et à l'obtention d'une bonne réputation (τὸ δόξης ἐπιεικοῦς τυγχάνειν) » (Ps.-Ar., *Rhét. Al.* 38, 1445 b 29-34, trad. P. Chiron).

<sup>32</sup> *Rhét. I*, 2, 1356 a 5-13.

1° Tout d'abord, et bien que la réputation d'honnêteté, le visage, l'aspect et le corps du locuteur n'empruntent pas la forme syllogistique, leur valeur persuasive peut être renforcée par le raisonnement :

Dans les choses que nous avons énumérées (*sc.* les huit choses persuasives), il n'y a rien qui empêche la rhétorique ou allocution (*rethorica seu allocutio*) et le raisonnement (*ratiocinatio*) d'intervenir. Cependant cette rhétorique n'induit pas proprement par elle-même une croyance (*inductiva credulitatis*), mais elle conduit à croire, en les éayant, les choses qui par elles-mêmes sont persuasives et atteignent en quelque sorte la satisfaction dans l'âme des auditeurs (*ductiva in credendum et fortificativa earum rerum, que per se persuasive sunt et aqualiter acquirentes sufficientiam in animabus auditorum*)<sup>33</sup>.

2° Ensuite, al-Fārābī complète le panorama des moyens de persuasion dans le §19 des *Didascalía*, juste avant de dresser un bilan<sup>34</sup> sur les procédés oratoires. Mentionnant les syllogismes et les choses persuasives sans syllogismes introduits au début du §2, qu'il range sous les « choses persuasives par elles-mêmes », il indique qu'il existe aussi des « choses qui ne sont pas persuasives par elles-mêmes » et qui sont constituées des propos passionnels, des propos éthiques et de certains procédés relatifs au locuteur. Ces derniers sont définis de la façon suivante :

Quant au locuteur (*dictor*), il est préparé à l'accueil qu'on fait de son discours – c'est-à-dire à ce qu'on accepte son discours – par deux choses, dont l'une est l'affirmation ou la concession de son excellence (*virtutis*) et de son honnêteté (*honestatis*), et l'autre, que, au moment où il tient son discours, la manière d'être et la constance de son visage (*habitus et constantia vultus*), la manière d'être de son corps (*habitus corporis ipsius*), la disposition de ses membres (*membrorum dispositio*), le mouvement de ses gestes (*motuum gestus*) sont semblables à ceux de l'homme dont le discours est véridique et qui, pour ainsi dire, a perçu la chose de ses propres yeux ou a été proche de celui qui l'a perçue ou est parvenu de quelque autre façon à la certitude concernant cette chose (...) En effet quand nous voyons un homme raconter quelque chose d'effrayant (*timorosum*) et de terrible (*terribile*), et que nous percevons son visage (*vultum ejus*) presque terrifié (*terrefactum*), pâle (*pavidum*), il tombe bientôt en nos âmes comme une sorte de chatouillement de la vérité qui nous pousse à croire (*creditio*) ce qu'il raconte, bien qu'on nous tienne le discours par autre chose que ce par quoi il s'efforce de persuader. Et si l'excellence de l'homme qui tient le discours est connue et approuvée des auditeurs, il ne faut pas que celui qui recommande s'y attache trop. Si tel n'est pas le cas, il a besoin de rechercher, modérément, des indices (*indicia*) par lesquels il porte son auditoire à la connaissance de son excellence. Je n'entends pas seulement l'excellence de caractère, mais aussi l'excellence de la pensée discursive et l'excellence pratique. Or la manière d'être du visage (*habitus vultus*), la disposition du corps (*dispositio corporis*) et le mouvement des gestes (*motuum gestus*) sont [les moyens par lesquels] l'orateur doit se montrer ; ils ne proviennent pas des mots eux-mêmes, mais doivent être formés devant les yeux des auditeurs<sup>35</sup>.

Les procédés rhétoriques relatifs à la personne de l'orateur ne renvoient donc pas cette fois aux deux des huit choses persuasives sans syllogisme, mais à un procédé adjoint qui a le même statut que les propos passionnels et éthiques. Il semble en outre, d'après les §21<sup>36</sup> et 22<sup>37</sup>, que ce procédé adjoint emprunte cette fois la forme du syllogisme, tout comme les propos éthiques et passionnels qui induisent respectivement caractères et passions dans l'auditoire. Cependant il faut noter que, aux yeux du philosophe arabe, l'établissement de l'excellence de l'orateur est plus digne d'être rangée parmi les discours persuasifs que les propos passionnels et éthiques<sup>38</sup>.

Ce procédé adjoint relatif au locuteur, tel qu'il est conçu ici par al-Fārābī avec son statut de raisonnement, peut être renforcée par l'une des huit choses persuasives sans propos :

---

<sup>33</sup> *Didasc.* §8.

<sup>34</sup> Cf. *Didasc.* §20 : « De même le discours est une capacité de la faculté oratoire par laquelle on cherche à rendre la persuasion de l'auteur plus complète. Mais la direction et l'action se font selon trois autres procédés rhétoriques qui lui sont adjoints. Ce sont : le procédé rhétorique par lequel l'excellence de celui qui tient le discours est éayé, [le procédé] par lequel l'auditeur est incliné au moyen des passions et [le procédé] qui établit dans l'âme de l'auditeur une disposition de caractère par laquelle il est conduit vers ce que vise l'orateur. La grâce et la lenteur dans le propos, la rapidité et la pause fréquente, ainsi que les huit choses semblables sont, elles, dans le propos lui-même et ne sont pas par soi certaines manières du locuteur lui-même. Cependant il se peut qu'on signifie par ce [type de] propos quelque chose des mœurs et de la manière d'être de ce même locuteur, parce que son propos est rendu plus acceptable et plus digne d'être cru. C'est pourquoi certains hommes ont rangé ces choses dans celles qui rendent le propos de l'orateur plus acceptable et ne les ont pas établies dans celles qui font que le discours rhétorique approprié est soutenu par soi, mais de l'extérieur. Nous ne devons pas nous contenter de renforcer le discours par les choses que nous avons énumérées, mais aussi par celles qui, faisant partie des choses dont nous avons parlé auparavant et qui ne sont pas des propos, rendent possible la persuasion. Il est donc nécessaire que l'orateur utilise dans son discours l'éloge de soi, le serment et le témoignage de ceux qui parlent dans son sens. En effet ces trois points sont communs à tous les types de discours. Comme il est possible, à propos d'une certaine chose, qu'on rappelle les conventions, les maximes de la raison, ainsi que les accords et les choses conformes au dire [de l'orateur] qui sont contenus dans les documents, il faut utiliser ces moyens. Et de la même façon, quand les lois instituées s'accordent au dire [de l'orateur], il faut les rappeler. Telles sont donc les choses par lesquelles les propos persuasifs deviennent plus forts et plus efficaces. Quand donc toutes ces choses sont utilisées pour induire la croyance au sujet d'une certaine chose, alors on exerce l'effort qu'il est possible d'appliquer pour persuader d'une chose ».

<sup>35</sup> *Didasc.* §19.

<sup>36</sup> *Didasc.* §21 : « On a déjà traité des nombreuses espèces de **propos**. Il y en a certaines en effet, par lesquelles on cherche en premier et par soi la croyance, certaines sont passionnelles, certaines relatives aux caractères, certaines relatives à l'affirmation de l'excellence de l'orateur lui-même, et certaines dont l'usage est d'établir les choses qui ne sont pas des propos et qui induisent la persuasion ».

<sup>37</sup> Cf. *Didasc.* §22 : « Cependant il n'y a pas de différence entre les **propos** par lesquels l'excellence de l'orateur est établie et ceux par lesquels l'homme est loué ».

<sup>38</sup> Cf. *Didasc.* §21 : « Or les propos par lesquels l'excellence de l'homme est établie sont certes plus dignes d'entrer au nombre des discours entraînant la créance ».



Nous ne devons pas nous contenter de renforcer le discours par les choses que nous avons énumérées, mais aussi par celles qui, faisant partie des choses dont nous avons parlé auparavant et qui ne sont pas des propos, rendent possible la persuasion<sup>39</sup>.

De même, les propos qui permettent de renforcer ces huit sortes évoquées plus haut induisent aussi la croyance ; elles sont parfois utilisées pour établir l'excellence de l'homme<sup>40</sup>.

De plus, son statut de procédé adjoint rend son emploi facultatif. Comme les propos passionnels et éthiques, le procédé adjoint relatif au locuteur tire ses propositions des sciences éthiques et politiques<sup>41</sup> et son utilisation permet de distinguer la rhétorique complète de la rhétorique incomplète :

Le discours rhétorique (*sermocinatio rethorica*) ne devient complet (*completur*) que par les propos passionnels ou relatifs aux caractères (*orationes passionales et morales*) et par ceux qui établissent l'excellence du locuteur (*per eas per quas firmatur virtus dictoris*)<sup>42</sup>.

### Quelle moralité de l'orateur ?

Le problème du statut de la preuve éthique — est-elle purement discursive, comme le veut Aristote ? Ou a-t-elle un statut référentiel, comme l'affirme al-Fārābī ? —, qui n'est à première vue qu'un problème de théorie rhétorique soulève en réalité des questions plus profondes, qui rejoignent une problématique morale.

L'écart instauré par Aristote entre la sphère du discours et celle de la réalité, le rejet qu'il promet d'une honnêteté réelle au profit d'une honnêteté purement discursive n'est pas sans soulever des problèmes d'ordre moral dès que l'on s'attache à la question de la mise en œuvre de ce moyen de persuasion dans un discours. Si l'*èthos* tel que le définit Aristote est en effet coupé de toute référence à la personne réelle de l'orateur, il est *a priori* envisageable que le Stagirite admette la possibilité d'un orateur vicieux et trompeur. Il s'agit ici de considérer comment Aristote a répondu à cette question en faisant intervenir la notion de προαίρεσις. D'autre part, il importe de souligner aussi l'importance que revêt, dans la *Rhétorique*, l'adaptation de l'*èthos* de l'orateur aux valeurs anonymes du citoyen vertueux, en mettant ainsi en valeur le rôle que joue le contexte politique propre au 4<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans la doctrine aristotélicienne. La discussion de ces problèmes permettra de considérer en dernier lieu comment al-Fārābī a hérité — ou non — de ces questions dans un contexte politico-religieux et philosophique différent, afin de préciser la façon dont il a envisagé la figure de l'orateur dans les *Didascalía*.

1<sup>o</sup> La valeur discursive de l'*èthos* tel que le définit Aristote découle de la façon dont il envisage la rhétorique. Définie en effet comme une technique (τέχνη) dont la fonction est de considérer ce que chaque cas comporte de persuasif<sup>43</sup>, la rhétorique est, tout comme la dialectique, une méthode affranchie de toute moralité<sup>44</sup>. Pourtant, quand il affirme le statut discursif, technique, amoral de l'*èthos*, Aristote ne défend pas l'idée que l'orateur pourra se contenter de contrefaire des vertus et d'emprunter le masque de l'honnêteté pour emporter l'adhésion de son auditoire. Il importe en effet de distinguer entre la définition stricte de l'*èthos* qui, en vertu de son statut technique et discursif, est dégagé de toute considération morale réelle, et les conditions de la mise en œuvre de l'*èthos* dans un contexte particulier d'énonciation où ce moyen de persuasion doit, pour se révéler efficace, être soutenu par une bonne intention (προαίρεσις). C'est en effet l'intention qui permet de différencier la rhétorique de la sophistique :

En outre il appartient à cette même discipline (*sc* la rhétorique) de voir non seulement le persuasif (τὸ πιθανόν), mais le persuasif apparent (τὸ φαινόμενον πιθανόν), à la façon dont, en dialectique, on étudie le syllogisme (συλλογισμόν) et le syllogisme apparent (φαινόμενον συλλογισμόν). Car la sophistique (ἡ σοφιστική) ne réside pas dans la capacité (οὐκ ἐν τῇ δυνάμει) mais dans l'intention (ἀλλ' ἐν τῇ προαίρεσει), à ceci près qu'ici on sera orateur (ὄητωρ) qui en vertu de son savoir (κατὰ τὴν ἐπιστήμην), qui en vertu de son intention (κατὰ τὴν προαίρεσιν), et que là, on sera ou bien sophiste (σοφιστής) en vertu de son intention (κατὰ τὴν προαίρεσιν), ou bien dialecticien (διαλεκτικός), non en vertu de son intention (οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν), mais en vertu de sa capacité (ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν)<sup>45</sup>.

La rhétorique, dit Aristote, sert à considérer à la fois le persuasif (vrai) et le persuasif apparent, tout comme la dialectique sert à découvrir le syllogisme vrai et le syllogisme apparent. Mais le philosophe prend soin de distinguer la dialectique de la sophistique : cette dernière, dit-il, ne réside pas dans la capacité (δύναμις), mais dans l'intention (προαίρεσις) ; aussi l'aptitude du dialecticien à construire des syllogismes apparents ne signifie-t-elle pas que ce dialecticien, au moment où il construit de tels syllogismes, devient un sophiste. Puis Aristote introduit une analogie : le sophiste est au dialecticien ce que, dans le domaine de la rhétorique, l'orateur

<sup>39</sup> *Didasc.*, §20.

<sup>40</sup> *Didasc.*, §22.

<sup>41</sup> *Didasc.*, §26.

<sup>42</sup> *Didasc.*, §26.

<sup>43</sup> *Rhét.*, I, 1, 1355 b 10-13.

<sup>44</sup> On retrouve ainsi dans la *Rhétorique* la description de certains moyens propres à la sophistique, comme par exemple en *Rhét.*, II, 24 où Aristote fait référence à des pratiques discursives recourant à des parallogismes.

<sup>45</sup> *Rhét.*, I, 1, 1355 b15-21. Sur ce passage, cf. notre article « Rhétorique, dialectique et sophistique : Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355 b 14-21 », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), 59, 2006, p. 13-28.

(sophiste) est à l'orateur (technicien) – la langue ne permet pas de différencier clairement les deux types d'orateurs. Le sophiste et l'orateur (sophiste) se distinguent en effet du dialecticien et de l'orateur (technicien) par l'intention : le sophiste recherche le gain et la victoire, l'orateur (sophiste) veut tromper délibérément son auditoire parce qu'il est malveillant, tandis que le dialecticien et l'orateur (technicien) ne se définissent que par leur savoir technique, qui les rend aptes à construire tous les types d'argumentations possibles.

Autrement dit, la rhétorique est capable de construire des argumentations vraies et des argumentations apparentes (en témoignent les paralogismes étudiés par Aristote dans la *Rhétorique*) ; ce qui la distingue fondamentalement de la rhétorique sophistique, ce n'est pas le choix qui consiste à actualiser un mode de démonstration (correct) au détriment d'un autre (inexact), mais c'est l'intention de l'orateur, qui choisira de défendre telle ou telle option dans son discours – et ce, quels que soient les moyens qu'il emploiera. L'« apparence » vertueuse de l'orateur – son *èthos* – n'est donc en aucun cas, aux yeux d'Aristote, un élément mystificateur ou manipulateur. Au contraire, ce moyen de persuasion ne sera efficace que s'il est employé dans certaines conditions, c'est-à-dire s'il est soutenu par une bonne intention.

2° Si la moralité de l'orateur telle que la conçoit Aristote peut être éclairée à la lumière de la notion éthique de *προαίρεσις*, il faut également souligner le rôle du contexte politique dans la définition de ce moyen de persuasion chez le Stagirite.

Aristote affirme, à plusieurs reprises dans son traité, que la rhétorique est une branche de la politique<sup>46</sup>. Dans le cadre de l'organisation démocratique qui règne à Athènes et dont l'un des grands principes est le droit de parole pour tous, l'*isègoria*, tout discours – qu'il relève du genre délibératif, épideictique ou judiciaire – dépend d'un contexte politique dont il ne peut jamais se départir : la parole est éminemment publique. Puisant ses prémisses dans les opinions communes de l'auditoire auquel il s'adresse, le discours rhétorique doit aussi tenir compte des attentes et des valeurs de cet auditoire, et qui varient en fonction des régimes politiques.

Enfin, la façon dont Aristote conçoit l'*èthos* dans le chapitre 2 du livre I de la *Rhétorique* indique également que ce moyen de persuasion participe de la valeur politique de la rhétorique. Il s'agit en effet pour l'orateur de projeter dans son discours une image persuasive de soi – image vertueuse, prudente et bienveillante<sup>47</sup>. Or l'image persuasive que l'orateur crée de lui-même dans son discours dépend aussi du régime politique considéré, parce que les qualités d'un homme démocratique ne se définissent, par exemple, pas de la même manière que celles de l'homme acquis aux idées oligarchiques :

Puisque les moyens de persuasion s'obtiennent au moyen d'un discours démonstratif mais aussi éthique (nous accordons en effet notre confiance parce que l'orateur paraît tel ou tel, c'est-à-dire quand il paraît vertueux ou bienveillant ou les deux à la fois), il nous faudra posséder les caractères (*ἦθη*) de chacun des régimes politiques. Car le caractère (*ἦθος*) de chacun (*sc* des régimes) est nécessairement ce qu'il y a de plus persuasif auprès de chacun (*sc* des régimes). Ces caractères (*ἦθη*) seront déduits par les mêmes moyens [que le caractère des individus] : car les caractères se manifestent pas le choix préférentiel (*προαίρεσις*), et le choix préférentiel se rapporte à la fin (*τέλος*)<sup>48</sup>.

En d'autres termes, l'*èthos* est un moyen de persuasion qui consiste, pour l'orateur, à se rendre le plus semblable possible à l'*èthos* (le caractère, les valeurs) du régime politique de l'auditoire auquel il s'adresse. Loin de promouvoir l'image particulière d'un individu, l'*èthos* fait donc triompher les vertus du citoyen anonyme :

Aucun citoyen ne prétend être plus capable qu'un autre, il affirme que rien ne le distingue ni ne le destine dans une situation particulière à être de meilleur conseil que son voisin du pur point de vue politique. (...) Car ce qui fait le bon politique c'est de pratiquer les vertus civiques, c'est être le bon citoyen, avoir l'esprit égalitaire sans prétention aristocratique ou tyrannique. Par conséquent, si l'orateur veut être écouté, il devra montrer qu'il n'a rien d'exceptionnel ni de supérieur, qu'il incarne l'image anonyme du citoyen vertueux<sup>49</sup>.

La conception aristotélicienne de la preuve éthique ne peut donc, pour être correctement appréhendée, faire l'économie d'une recontextualisation, à la fois rhétorique et politique.

### **Al-Fārābī et l'orateur-philosophe**

La question de la moralité, réelle ou feinte, de l'orateur et l'adaptation de ce dernier aux normes et valeurs politiques de son auditoire sont deux traits qui n'apparaissent plus dans les *Didascalía*. Comme on l'a vu, que le locuteur se contente de mentionner son excellence dans un discours ou qu'il l'établisse à l'aide d'un

<sup>46</sup> *Rhét.* I, 2, 1356 a 25-27 ; *Rhét.* I, 4, 1354 b 9-11.

<sup>47</sup> *Rhét.* I, 8, 1366 a 8-14.

<sup>48</sup> *Rhét.* I, 8, 1366 a 8-14.

<sup>49</sup> F. Dupont, « Le Sujet du Discours Politique en Grèce et à Rome », Aussois, 29 août – 3 septembre 1983, *Lalies*, 5, 1986, p. 265-274 (nous soulignons). Cette image discursive, privée de toute caractéristique personnelle et individualisante, d'un orateur citoyen interchangeable va de pair avec une conception politique, celle de l'*isonomia* où « commander et obéir, au lieu de s'opposer comme deux absolus, deviennent les termes inséparables d'un même rapport réversible. Sous la loi d'*isonomia*, le monde social prend la forme d'un *cosmos* circulaire et centré, où chaque citoyen, parce qu'il est semblable à tous les autres, aura à parcourir l'ensemble du circuit, occupant et cédant successivement, selon l'ordre du temps, toutes les positions symétriques qui composent l'espace civique » (J.-P. Vernant, *Les Origines de la Pensée Grecque*, Quadrige, P.U.F., Paris, 1988<sup>3</sup> (1962<sup>1</sup>), p. 126).

raisonnement, la preuve éthique, chez al-Fārābī, tire toujours son origine de la réputation réelle d'honnêteté et d'excellence de l'orateur et n'est jamais le produit d'une construction discursive. Aux yeux du philosophe arabe en effet, le locuteur ne peut être qu'un homme honnête et vertueux, qui jouit d'une telle réputation. Présenté comme une norme vivante, il s'attachera moins à *créer* de toutes pièces une image vertueuse de lui-même qu'à réfléchir aux conditions qui permettront l'*actualisation de sa vertu (réelle)* dans un discours.

Ce changement radical de perspective et l'abandon de la problématique proprement aristotélicienne dans les *Didascalía* tient à deux éléments étroitement liés si l'on se place dans une perspective politique. Il s'agit d'une part de l'adoption de la doctrine platonicienne du philosophe-roi<sup>50</sup> par al-Fārābī qui, à la suite des philosophes de l'antiquité tardive<sup>51</sup>, fait de l'harmonie entre Platon et Aristote une idée centrale de sa doctrine. Il s'agit d'autre part du contexte politico-religieux de sa philosophie, où la Loi est religion révélée et organise les fidèles en une communauté politique, au centre de laquelle règne un prince-Législateur, qui est aussi philosophe et dont le rôle est de faire accéder le peuple au bonheur.

Dans le traité *De l'Obtention du Bonheur*, le prince-Législateur, qui possède vertu et excellence à un degré suprême, est en charge de faire accéder le peuple – la « masse » – au bonheur, lequel est directement rapporté à un ordre politique, le « régime du vertueux ». Or quatre choses humaines rendent possible cette accession au bonheur : ce sont les vertus théoriques, les vertus délibératives, les vertus morales et les arts pratiques. Si le prince possède ces quatre choses en raison de l'excellence de sa nature, les citoyens, qui forment la « masse », sont incapables de saisir les premiers principes et la cause des êtres tels qu'ils sont démontrés par la philosophie. Les vertus morales et les arts pratiques seront inculqués à cette masse par une élite qui usera de la persuasion ou de la contrainte, selon que les citoyens se plieront ou non à cette formation. Quant aux principes théoriques, le prince-Législateur et philosophe, devra les rendre intelligibles à tous ; pour cela, il tirera de ces principes théoriques des images qu'il établira dans l'âme du peuple à l'aide de discours persuasifs. Ainsi la philosophie livre des intelligibles une explication fondée sur la saisie intellectuelle et en donne une explication démonstrative et certaine, tandis que la rhétorique ou religion, imitant la philosophie, ne livre de ces intelligibles qu'une image et les explique en se fondant sur des arguments persuasifs :

Une fois que les images représentant les êtres théoriques démontrés dans les sciences théoriques sont engendrées dans les âmes du grand nombre et que ses membres sont disposés à assentir à ces images, et une fois que les choses pratiques (avec les conditions nécessaires pour leur réalisation) s'emparent de leurs âmes et les dominent de sorte qu'ils soient incapables de se résoudre à faire quoi que ce soit d'autre, alors les choses théoriques et les choses pratiques peuvent être réalisées. Or ces choses sont philosophie lorsqu'elles sont dans l'âme du législateur. Elles sont religion lorsqu'elles sont dans les âmes du grand nombre. Car lorsque le législateur les connaît, elles lui sont évidentes par une connaissance certaine, tandis que ce qui est établi dans les âmes du grand nombre l'est par l'image et la persuasion<sup>52</sup>.

Dans ce contexte, le prince-Législateur est donc le seul à accéder à la parole et son excellence suffit à le rendre digne de foi ; quant au discours rhétorique qu'il délivre et qui est ici investi d'une valeur politique, il est indifféremment persuasion, imitation de la philosophie et religion, c'est-à-dire moyen par lequel le prince, Législateur et philosophe, impose sa Loi à la masse.

C'est une idée analogue qu'al-Fārābī développe dans les *Didascalía* quand il reprend l'allégorie platonicienne de la caverne<sup>53</sup> à la fin du développement consacré au rang que tient la *Rhétorique* par rapport aux autres traités de logique :

L'exemple (*proverbium*) de Platon qu'il a posé dans son livre, *De la République*, à propos de la caverne – comment l'homme en sort, puis y revient – convient très bien à l'ordre (*ordini*) qu'Aristote a posé pour les parties de l'art logique (*partibus artis logices*). En effet, il commence par les préceptes généraux (*sententiis summatis*), c'est-à-dire [ceux qui] appartiennent à beaucoup de choses (*que pertinent pluribus*), puis il ne cesse de procéder graduellement et progressivement, jusqu'à remonter à la plus parfaite science (*ad perfectissimam scientiam*). Ensuite, il commence à descendre de là progressivement, jusqu'à parvenir finalement à celle des sciences qui est la plus basse, la plus petite et la plus vile (*ad infimam et minimam et vilissimam earum*). En effet, ce qui est dans le *Livre de la Démonstration* est ce qu'il y a de plus complet (*completissimum*) dans les sciences et qui se trouve au plus haut degré (*altissimi gradus*), tandis que ce qui est dans le *Livre de la Poétique* est ce qu'il y a de plus imparfait (*imperfectissimum*) et de plus bas dans les sciences et dans la science la plus parfaite. Cet [ordre] est semblable [à celui des] sciences que Platon a posées dans l'exemple de l'ombre de la caverne. Bien sûr, l'homme qui vit là ne se connaît pas lui-même et ne connaît pas non plus ceux qui sont avec lui par une vue directe qu'il aurait d'eux, mais par la vue de l'ombre de chacun d'eux. (...) Le *Livre des Topiques* est plus semblable à la science démonstrative (*scientie demonstrative*) ; après lui vient le *Livre des*

<sup>50</sup> La réalisation de la cité juste, dans la *République*, rend nécessaire l'intervention des philosophes-rois, cf. *Rép.* V, 473 c 11 – e 2 : « à moins, dis-je, que les philosophes deviennent rois dans les cités ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et dynastes ne deviennent philosophes, authentiquement et comme il faut, et que ne viennent coïncider l'un avec l'autre le pouvoir politique et la philosophie ; à moins, d'autre part, d'empêcher de force les naturels, nombreux, de ceux qui aujourd'hui se tournent séparément vers l'un ou vers l'autre [de ces buts], il n'y aura pas, mon cher Glaucon, de trêve aux maux dont souffrent des cités ni, il me semble, à ceux dont souffre le genre humain ; et d'ici que cela se produise, cette constitution politique que nous venons d'exposer par le dialogue ne se développera jamais dans la mesure où elle le peut, ni ne verra la lumière du soleil ».

<sup>51</sup> Cf. J. Watt, *op. cit.*, p. 21 sq.

<sup>52</sup> Al-Fārābī, *De l'Obtention du Bonheur*, §59 (trad. O. Sedeyn, N. Lévy, Paris, Allia, 2005, p. 89, 90).

<sup>53</sup> Sur ce passage, cf. W.F. Boggess, « Alfarabi and the Rhetoric : The Cave Revisited », *Phronesis*, 15, 1970, p. 86-90.

*Sophismes* et après, le *Livre de la Rhétorique*. C'est pourquoi Aristote a commencé par le *Livre des Catégories*, par les connaissances notoires et générales (*a notitiis notoriis et summatis*). Après qu'il a avancé vers le livre *Peri Hermeneias*, il y a posé des connaissances qui étaient d'un rang supérieur à ce qui se trouve dans le *Livre des Prédicaments*. Il en va de même pour ce qu'il a posé dans le *Livre des Premiers Analytiques*. Il a en effet posé le quatrième *Livre* comme ce qu'il y a de plus complet dans les sciences. Ensuite, il descend progressivement après cela jusqu'à parvenir, comme on l'a dit, à ce qu'il y a de plus vil en elles (*quod vilissimum est in eis*), c'est-à-dire la *Poétique*. Il est donc vraisemblable que Platon ait cherché dans l'exemple précité cette méthode qu'Aristote a suivie dans la transmission de la logique (*hanc viam quam processit Aristoteles in traditione logica*)<sup>54</sup>.

Par le biais de cette allégorie, al-Fārābī définit le parcours que doit emprunter le philosophe, investi d'une mission qui consiste à révéler les résultats de la science démonstrative à la masse qui n'a pas accès au raisonnement. Dans un premier temps, il doit quitter les ombres de la caverne en progressant des *Catégories*, au *Peri Hermeneias*, puis aux *Premiers Analytiques* jusqu'aux *Seconds Analytiques* – qui est la plus parfaite des sciences –, avant de redescendre dans la caverne par degrés, avec les *Topiques*, les *Réfutations Sophistiques*, puis la *Rhétorique* et la *Poétique* – qui est la plus imparfaite des sciences logiques –, afin de communiquer à la masse le résultat de ses connaissances.

Le schéma présenté ici indique que, comme dans le traité *De l'Obtention du Bonheur*, la rhétorique – au même titre que la poétique – est l'outil employé par le philosophe pour s'adresser à la foule incapable de suivre les raisonnements de la science démonstrative et que, dans ces conditions, la figure du locuteur est assimilée à celle du philosophe, prince et Législateur pour qui la question de la moralité, réelle ou feinte, ou celle de l'intention, bonne ou mauvaise, n'est plus d'actualité. Ce n'est plus l'homme démocratique, interchangeable, qui investit la parole comme chez Aristote, mais l'orateur qui possède par nature toutes les vertus, une norme vertueuse vivante en quelque sorte, qui endosse une mission politique vis-à-vis de ceux qui restent dans l'ombre de la caverne.

## Conclusion

Une étude précise de la preuve éthique dans les *Didascalia* d'al-Fārābī ne peut faire l'économie d'une recherche sur la genèse de l'interprétation, par le philosophe arabe, de l'*èthos* aristotélicien. Celle-ci nécessite tout d'abord la prise en compte du texte commenté et des conditions dans lesquelles il a été transmis et traduit – dans le cas de la *Rhétorique*, la traduction d'ἠθος par deux termes arabes invite ainsi l'exégète à reconstruire une logique du texte. Mais il importe également de considérer le contexte philosophique : dans le sillage des commentateurs alexandrins, al-Fārābī considère non seulement la *Rhétorique* comme un traité logique et justifie son intégration dans l'*Organon* en distinguant la croyance syllogistique (l'enthymème) des croyances non syllogistiques (les huit choses persuasives), reprenant là un schéma qu'il applique aussi aux *Premiers Analytiques* et aux *Topiques*, mais il emprunte aussi à ses prédécesseurs et maîtres la doctrine platonicienne du philosophe-roi et l'idée d'une harmonie entre les philosophies d'Aristote et de Platon. Enfin, la situation politico-religieuse et culturelle, avec la prégnance du contexte islamique, permet d'expliquer l'émergence d'un philosophe qui est aussi Législateur et met en lumière l'influence probable de la rhétorique arabe (notamment al-Ġāhiz) qui s'est exercée sur al-Fārābī.

Tous ces éléments de recontextualisation sont incontournables pour considérer l'interprétation ultérieure de l'*èthos* aristotélicien par les philosophes arabes – au premier chef Avicenne, dans le livre de la rhétorique du *Šifā'* et Averroès dans son Commentaire moyen à la *Rhétorique* d'Aristote – qui dépendent étroitement de l'interprétation farabienne.

---

<sup>54</sup> *Didasc.* §38.