

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 76 (2022)
Heft: 2

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus = Book reviews

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

**Buchbesprechungen – Comptes Rendus –
Book Reviews**

Heubel, Fabian: *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven.*

Hamburg, Meiner Verlag, 2021, 404 pp. ISBN 978-3-7873-3808-5.

Reviewed by **Jana S. Rožker**, University of Ljubljana, Faculty of Arts, Aškerčeva cesta 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenia, E-mail: Jana.Rosker@ff.uni-lj.si

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0020>

Fabian Heubel's recent book, entitled *What is Chinese Philosophy? Critical Perspectives*, was published in 2021 by Meiner Verlag in Hamburg. It is written in German, but Heubel has discussed some of its main themes in English publications as well.¹ Moreover, many aspects of his theories, as contained in this book, have also already been published in Chinese and have sparked lively discussions among numerous Sinophone scholars.

The central question of the book is: How is the relationship between the comparative and the transcultural perspective to be understood? Heubel explores this question by looking at European interpretations of "Chinese thought".

The book begins with an introduction in which the author explains the importance of Chinese philosophy for today's globalised world. The first part of the book, entitled "Immanence and Criticism", is divided into five chapters that discuss and describe various fundamental characteristics of Chinese philosophy, beginning with its global position, which can be described historically as a dynamic "in-between" – a concept that opens up a new dimension in the transcultural development of different worlds and cultures. The author then addresses the controversial feature of Chinese "immanent transcendence" and asks whether the main paradigm of Chinese philosophy is really as conservative as its Western interpreters (far too) often understand it. From the perspective of the "crisis of European thought", the author then examines the ideational character of the European view of Chinese philosophy and analyses its multiple visions, as embedded in the realms of utopia, dystopia, heterotopia, and atopia. Heubel tackles the specific features of Chinese aesthetics. He critically questions François Jullien's interpretation of the important concept of blandness and integrates the aesthetic theory of Ji Kang, an influential scholar and artist from the Wei Jin period, into the framework of Adorno's aesthetic paradigms. In this context, Heubel points out the distinction between aesthetics and aesthetics as a doctrine of sensory

¹ "Kant and Transcultural Critique. Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation" (2011); "Aesthetic Cultivation and Creative Ascesis. Transcultural Reflections on the Late Foucault" (2017); "Beyond Murderous Dialectics. On Paradoxical Thinking and Maoism" (2019); "Within the Spinning Stillness of the Present: Reflections on Transcultural Zhuangzi-Studies in Taiwan" (2020) (see Heubel 2011, 2019, and 2020).

cognition, or even as a general theory of perception, which allows the aesthetic to be extended to the experience of atmospheres and bodily perception. In the next section, the author addresses the issue of alleged Confucian conformism via a critical analysis of several influential interpretations offered by François Jullien, Jean François Billeter, and Heiner Roetz.

The second part of the book is devoted to the question of subjectivity in Chinese philosophy. After clarifying certain crucial categories that constitute the practise of “critical cultivation”, Heubel develops and presents to his readers a new conceptualisation of “energetic-transformative subjectivity” (*qihua zhuti*), which primarily draws on Daoist discourses and which represents a further development and valorisation of Yang Rubin’s philosophy of breath–energy (*qi*). In this context, the author addresses important, previously overlooked relationships between aesthetics, energetic transformations, and economics by critically examining the connection between Daoism and so-called “creative capitalism”. His poetic elaboration of the subtle interactions between Chinese philosophy and art transcends the static, dualistic views offered by complementary binaries of efficacy and blandness, latency and manifestation, hardness and softness. Thus Heubel points to the path that leads – in true Daoist fashion – from innermost intimacy to infinite freedom, beyond the ceaseless dilemmas of political and moral normativity.

Heubel’s book raises numerous important questions about the nature of transcultural dialogues – questions that go far beyond the limited circles of Sinological research in “Chinese thought”. The book touches on several fundamental problems of modern global philosophy and opens up a truly transcultural discussion of classical as well as contemporary Chinese philosophy and its place in the context of contemporary European theory. However, given the limited space available here, I will focus on only two of the main issues that seem to be most relevant to the current debates among scholars and experts in Chinese and transcultural philosophy – namely Heubel’s conception of interculturality, transculturality, and comparative methods on the one hand, and his innovative concept of energetic subjectivity on the other.

In general and theoretical terms, the former theme is addressed mainly in the first and longest chapter – comprising nearly 100 pages – and also in the introduction. The central problems the author deals with in this part of the book are highly topical and deserve our attention, proceeding as they do from his exposure of traditional intercultural philosophy’s drastic inadequacy. In Heubel’s view, intercultural philosophy’s methods are based on the assumption that it is possible to work with fixed philosophies – fixed in terms of cultural space or even the nation-state – and to speak of European, Asian, German, French, Indian, African, Latin American, Japanese, or Chinese philosophy. However, we must take into account the fact that classical and pre-modern Chinese philosophy is by no means

a homogeneous discourse: in this respect, we need only recall the historical influence of Indian Buddhism, and also the great diversity of different discourses within so-called “autochthonous Chinese” currents of thought. Moreover, such transcultural dynamics are *a fortiori* an inseparable part of modern and contemporary Chinese philosophy, which is the result of what Heubel calls “hybrid modernisation”. Indeed, anyone who wishes to engage with contemporary Sino-phone philosophy today must include Kant, Hegel, Marx, and Nietzsche – among others – as well as ancient Chinese texts or Chinese Buddhism, and must therefore have a strong awareness of a transcultural dynamic that goes beyond the simple culture-based comparative framework.

Furthermore, in Heubel’s view, the very concept of transculturality as such is clearly reaching its limits. He points to a growing suspicion that these studies are closer than they would like to pretend to the comparative interculturality from which they claim to critically distance themselves: transcultural research often amounts to little more than comparative studies that have become somewhat flexible and reflexive. The term may be better suited to the complexity of relations between major cultural spheres (East–West, Asia–Europe, etc.) than conventional comparative approaches, but it seems ill-suited to discussing the full scope of phenomena related to philosophical hybridisation in contemporary China. How should one deal with the situation in contemporary Sinophone philosophy, in which European terminology is constitutively admixed, and in which this hybrid philosophy has become the starting point for a renewed concern with the interpretation of classical Chinese texts? In this intra-Chinese relationship between antiquity and modernity, dynamic philosophical transformation processes are underway, and these cannot be adequately described as intracultural, intercultural, or transcultural. This dynamic raises problems that transcultural approaches are only partly suited to investigate – problems that become apparent the moment an awareness of hybrid modernisation emerges as a condition of possibility for understanding the East Asian cultural situation at the beginning of the 21st century. Increased attention to this internal dynamic of transformation is essential if one is to engage philosophically not only with modern, but also with ancient China.

In this regard, Heubel emphasises that even in contemporary Western theory, the introduction and evaluation of classical Chinese philosophy has not improved much, either in quality or comprehensiveness, since Hegel’s first, now-infamous introduction and terribly biased interpretation – which, as we all know, was Eurocentric in the extreme.

As an example, Heubel mentions Jürgen Habermas’s recent book, entitled *Also a History of Philosophy*, in which Habermas devotes a short chapter to “Confucianism and Taoism”. Heubel points out that the weight this book gives to Chinese philosophy is no more than such philosophy was given in Hegel’s “Lectures on the

History of Philosophy”, in which Chinese philosophy is treated over the course of a few pages – under the heading “Oriental Philosophy” – because, in Hegel’s view, it was only a preliminary stage, of which we speak only in order to give an account of why we do not deal with it more extensively and in what relation it stands to thought, to true philosophy. Unfortunately, Heubel emphasises, when it comes to European attitudes towards Chinese philosophy, it seems that almost nothing has changed since then.

Although I understand the discursive ground on which it was developed, this criticism seems to me a bit too harsh, and the comparison between Hegel and Habermas a bit too hasty.

As we well know, China is for Hegel the eternal realm of substance, in which subjectivity – and thus the medium of philosophy, and also the principle of modernity – does not develop. For Hegel, the Oriental was to be separated from the history of philosophy.

In this regard, I would like to echo Heiner Roetz, who points out that Hegel’s thought is an expression of a triumphalist Europe which was about to “open a new book of history” and thus subdue the whole world.

Habermas’s book, on the other hand, reflects the end of this triumphalism. Undoubtedly he has at least attempted to bring about the systematic inclusion of the Other, and in a very different way than would have been conceivable with Hegel, who could not even think of the so-called “Oriental” – specifically, the Chinese – as a subject, and thus as a co-subject.

In contrast, Habermas’s view is based on his reference to the “axial age” of ancient cultures, an idea that Karl Jaspers – its originator – explicitly developed against Hegel’s conviction that Greek-Christian culture was unique in world-historical terms. For Jaspers, all philosophy must be “world philosophy”. What Jaspers – and with him Habermas – discovers in all axial-age cultures, and thus also in China, is nothing less than the breakthrough of subjectivity through substance, which Hegel had denied.

However, Heubel is undoubtedly right when he points out the glaring deficiency of such descriptions in their inability to explain this newly discovered subjectivity in a larger philosophical context.

This fact is related to the great asymmetry between Chinese knowledge of Western philosophy and Western knowledge of Chinese philosophy. Most of the relevant Western works have been translated into Chinese quite soon after their publication in the original language. But in Western cultural circles, the situation is completely different. While many classical works from the pre-Qin period have been repeatedly translated, the West still does not know much about philosophy from later periods, when Chinese philosophers began to develop systematic theories. With a few exceptions, the major works of the Han and Wei Jin theorists have

not yet been translated into Western languages. Even the high points of medieval Chinese philosophy – namely the Neo-Confucian speeches from the Song and Ming dynasties – are virtually unknown in Western scholarship, and the same is true of almost the entire body of pre-modern Chinese philosophy. Considering all of this, it is easier to understand why Western scholarship has often criticised Chinese philosophy for lacking any systematic theory. Confucius, for example, lived at the time when ancient Greek pre-Socratic philosophy was being developed. As we know, the pre-Socratic philosophical works are also preserved only in fragmentary form and do not contain any systematic theory, and yet no one equates Western philosophy with pre-Socratic philosophy. In contrast, the original Confucianism and Daoism of the pre-Qin period are still commonly considered the only representatives of the entire spectrum and history of Chinese philosophical thought.

As Fabian Heubel rightly points out in this context, ignorance with regard to China also paralyses the European capacity for critical self-knowledge.

However, Heubel also points out that as soon as the discussion of Chinese texts begins to go into philosophical and philological depth, Western readers with no basic knowledge immediately perceive it as overly sinological and intimidatingly “Chinese”. But the problem is not so much the technical jargon as it is the lack of general knowledge about China – its specific history, politics, culture, and philosophy. This dearth of knowledge can often obscure not only the general picture of so-called Chinese philosophy and its discursive historical development, but also particular insights that might be helpful for its transcultural understanding. Indeed, it is clear that the study of Chinese philosophy is inevitably shaped by particular research perspectives, which may complement and also compete with each other.

As an example, Heubel first introduces Zhao Tingyang’s recent theory of *Tianxia*, which is commonly translated as the “all-under-heaven” paradigm, although Heubel prefers to call it *Himmel unten* (heaven-under). (I am not sure why he chose such an unusual formulation, but I suspect he wanted to emphasise the spatial nature of the concept.) In his book, Heubel attempts to go beyond the standard Western interpretations that see Zhao’s attempt to view “world order” through the lens of his *Tianxia* paradigm as the dawn of a “world order dominated by China”. Heubel points out that the “*Tianxia* system” refers to a complicated constellation of “self-cultivation”, “family”, and “state”, emphasising that in this sense it contains opportunities for developments that are by no means reducible to “authoritarian” or “totalitarian” characteristics.

Heubel wants to open up new approaches to this constellation – approaches which do not start from the concept of *Tianxia*, but from that of self-cultivation and a paradigm of subjectivity that is inseparable from this latter concept. In his view, Zhao Tingyang’s cycle of *Tianxia*, family, and state deprives this politico-cosmic constellation of its central point – namely self-cultivation. It is therefore no

coincidence that, in his discussion of the relationship between subjectivity and politics, he prefers to follow Xiong Shili's (1885–1968) New Confucian interpretation rather than Zhao's. Indeed, Xiong strongly emphasised self-cultivation's crucial role, and he also pointed out that it is a “great mistake” to think the influence of the “common people” (*shumin*) in this traditional political system concerns only the small sphere of the “private”, and not also the “public” tasks of “governing the states” and “pacifying the *Tianxia*”. This political dimension of the Chinese notion of subjectivity is virtually unknown in the West.

But Fabian Heubel does not stop there. He points out another possible dimension of human subjectivity, which manifests in his own approach to reading and understanding Chinese philosophy. He starts from the question of a philosophical “theory of energetic transformation” (*qihua lun*) and the paradigm of “energy-transformed subjectivity” (*qihua zhutixing*). This perspective explicitly proceeds from a trans-cultural context of discussion within contemporary Chinese philosophy, which is largely unknown in Europe. It is based on Yang Rubin's theory of *qi*, which is conceived as breath–energy and contains within itself the dimensions of physical form (*xing*) and mind (*shen*). This means that “breath–energy” is able to subvert “our” dualistic opposition between materialism and idealism, body and mind. Heubel's new paradigm of subjectivity is based first on Yang Rubin's constellation of the three moments: body or form, breath or energy, and mind or spirit. Heubel builds his innovative interpretation of the “energetic-transformative subject” (*qihua zhuti*) on this basis. On the other hand, this groundbreaking concept is also founded on Heubel's attempt to mediate critically between François Jullien's energetic interpretation and Jean François Billeter's subject-oriented one.

Heubel attempts to defend this paradigm against Billeter's objections, which are directed at mainstream Chinese intellectual history. Billeter suggests that the ingenious source or creative nothingness of classical Chinese philosophy can no longer be sought in the universe, but must rather be sought in the individual. Of course, this would have the effect of giving the individual a value it never really had in Chinese thought. Heubel correctly notes that this would require “Chinese philosophers” to make the same turn the Europeans made on their path to modernisation: shifting the creative source from God or heaven to humankind. This is made possible by a different understanding of the subject, namely one that can break away from the dominant concept of the subject, centred on consciousness and reason. Here Billeter proposes what he calls desubjectivisation, a process understood as opening the subject to a “nurturing void” or a “fully receptive emptiness” that allows it to remain in contact with the “ensemble of its own resources”. This creative subjectivity, inspired by Zhuangzi's Daoist philosophy, is thus characterised by an openness to capacities, resources, and forces beyond conscious control. But in what sense can one speak of a relationship of the self to

itself – and thus of a subject – in this context? This openness to the capacities of one's own inwardness is expressed in a dialectic of freedom in which the subject's freedom – following Adorno – must be connected not only with the dimension of identity, but equally with that of non-identity.

In my opinion, this dialectic of personal identity and non-identity, inspired by Daoist philosophy, is somewhat one-sided, since it refers to only one discourse within Chinese philosophy. It could be expanded by applying the Confucian notion of the relational self, in which the individual's relationships with his or her social and natural environments are identity-forming. In this framework, the identity of the self is not limited to the idea (or the self-reflection) of individual existence. The notion of non-identity would thus refer solely to the individual self, and the dialectic of the free self to the complementary relationship between the inwardness of the individual on the one hand and his or her social and natural environments – i.e., external reality – on the other.

Be that as it may, I think both the notion of the subject's energetic transformation and the concept of the dialectic of freedom deserve a place among the fascinating new ideas that have enormous potential for further development and elaboration, and are therefore of utmost importance as we begin a new trans-cultural dialogue between Europe and China. Fabian Heubel's new book is a first, very significant step on the tortuous path to such necessary dialogues, as it offers us new horizons of mutual understanding. I therefore wholeheartedly and warmly recommend it to anyone who can read German.

References

- Heubel, Fabian (2011): "Kant and Transcultural Critique. Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation". *Journal of Chinese Philosophy* 38.4: 584–601.
- Heubel, Fabian (2017): "Aesthetic Cultivation and Creative Ascesis. Transcultural Reflections on the Late Foucault". *Human Affairs* 27: 389–399.
- Heubel, Fabian (2019): "Beyond Murderous Dialectics. On Paradoxical Thinking and Maoism". *Asian Studies* 7.1: 37–54.
- Heubel, Fabian (2020): "Within the Spinning Stillness of the Present: Reflections on Transcultural Zhuangzi-Studies in Taiwan". *Asian Studies* 8.3: 211–230.

Savage-Smith, Emilie/Swain, Simon/van Gelder, Geert Jan (Hrsg.) (2020): *A literary history of medicine: The ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’ of Ibn Abī Uṣaybi’a*. (Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik: Section One, vol. 134). Leiden: Brill, 2020, xviii+501+xviii+xviii+1467+xviii+xviii+1664 S.: Illustrationen, Karten, ISBN 978-90-04-41031-2 (Hardback).

Besprochen von **Johannes Thomann**, Asien-Orient-Institut, Islamwissenschaft, Universität Zürich, Rämistrasse 59, 8001 Zürich, Switzerland, E-mail: johannes.thomann@aoi.uzh.ch

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0006>

Biographische Lexika bilden ein reich vertretenes Genre der vormodernen arabischen Literatur. Es umfasst eine Vielfalt an Auswahlkriterien und Anordnungsprinzipien. Zu den frühesten spezialisierten biographischen Lexika gehören solche über die in den Überliefererketten (*asānīd*, sg. *isnād*) der Berichte über Taten und Aussprüche (*aḥādīṭ*, sg. *ḥadīṭ*) des Propheten Muḥammad, seiner Gefährten (*ṣaḥāba*) und der nachfolgenden Generation (*ṭābi‘ūn*). Ein frühes, bis heute benütztes Werk dieser Gattung ist das *Kitāb Ṭabaqāt al-kabīr* von Ibn Sa‘d (gest. 845), das Biographien von 4250 Personen enthält. Diese sind nach Regionen und innerhalb einer Region chronologisch geordnet. In der Folgezeit wurde der Personenkreis erweitert; so entstanden Lexika über Herrscher, Beamte, oder Dichter. Auch lokalgeschichtliche biographische Werke entstanden, so über Damaskus und Bagdad. Diese waren meist chronologisch geordnet. Das Genre der Allgemeinbiographien kulminierte im *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt* von aṣ-Ṣafadī (gest. 1363). Es enthält 14000 Biographien, die alphabetisch nach *ism* und *nasab* geordnet sind (also z. B. Muḥammad ibn Aḥmad). Eine besondere Gattung sind biographische Lexika über Gelehrte. Der *Fihrist* des Ibn an-Nadīm (gest. 990) ist ein frühes Beispiel. Das für die Bereiche Philosophie, Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin reichhaltigste Lexikon ist das *Kitāb ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* von Ibn Abī Uṣaybi’a (gest. 1270). Das hier anzuzeigende Werk enthält eine kritische Edition des arabischen Textes und die erste vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache.

Das vorliegende Werk ist nicht die erste kritische Edition der *‘Uyūn*. August Müllers (1848–1892) Unternehmen einer wissenschaftlichen Edition war kein Glück beschieden. Um Kosten zu sparen, liess er den arabischen Text in Kairo drucken. Die zwei Bände erschienen 1882. Zu seinem Entsetzen musste er feststellen, dass nicht nur der kritische Apparat fehlte, sondern dass auch der von ihm etablierte Text willkürlich verändert wurde. Müller sah sich gezwungen, einen dritten Band im Selbstverlag herauszugeben, der den kritischen Apparat und die Berichtigungen des entstellten Textes der ersten zwei Bänden enthielt. So war der Druck am Ende teurer, als wenn er von Anfang an in Deutschland hätte drucken

lassen. Der dritte Band seiner Ausgabe ist sehr selten, so dass oft der korruptierte Text der ersten zwei Bände benutzt werden musste. Dies gilt auch für zwei Drucke, die 1965 und 1998 in Beirut erschienen. Eine neue, als kritische Edition angelegte Ausgabe (Kairo 1996–2004) ist anscheinend derart fehlerhaft, dass sie nicht als wissenschaftliche Ausgabe gelten kann (siehe «Introductory Remarks» Bd. 1, S. 8 des rezensierten Werkes).

Um es gleich vorwegzunehmen: Das hier besprochene Werk ist ein Meilenstein in der Erforschung der Wissenschaften in der vormodernen islamischen Welt. Der englische Titel «A Literary History of Medicine» paraphrasiert zwar treffend den arabischen Titel *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* («Die besten Nachrichten über die Klassen der Ärzte»), suggeriert aber einen zu engen Fokus des Werks. Es berichtet über viele Gelehrte, die wir nicht als Ärzte bezeichnen würden, so über Plato, Aristoteles, al-Fārābī, Ibn al-Hayṭam usw. Auch die bibliographischen Angaben beschränken sich nicht auf medizinische Werke, sondern versuchen die literarische Produktion der behandelten Gelehrten vollständig aufzulisten, was etwa im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm nicht der Fall war.

Ibn Abī Uṣaybi‘a stammte aus Syrien, wo er im Jahr 1200 oder etwas früher geboren wurde. Sein Vater und sein Onkel waren Ärzte, so dass es nicht erstaunt, dass er sich der Medizin zuwandte. Zu seinen Lehrern gehörten berühmte Ärzte seiner Zeit, so Ibn al-Bayṭār (gest. 1248). Zunächst studierte er in Damaskus, begab sich dann aber nach Kairo, wo er sein Studium fortsetzte. Dann kehrte er nach Syrien zurück, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Er starb im Monat Jumāda I 668 H. (27. Dezember 1269–25. Januar 1270).

Das Werk ist in fünfzehn Kapitel eingeteilt: 1. Ursprung der Medizin; 2. Begründer der Medizin (Asklepios, Apollon); 3. Schüler des Asklepios; 4. Hippokrates und Schüler (Sokrates, Platon, Aristoteles etc.); 5. Galen und seine Schüler; 6. Alexandrinische Ärzte; 7. Ärzte der frühesten islamischen Zeit; 8. Syrische Ärzte der frühen Abbasidenzeit; 9. Übersetzer griechischer Werke; 10. Ärzte im Iraq; 11. Ärzte im Iran; 12. Ärzte in Indien; 13. Ärzte des Westens; 14. Ärzte in Ägypten; 15. Ärzte in Syrien. Zusammen enthalten sie Biographien von mehr als 432 Gelehrten.

Die Länge der Biographien variiert stark, aber nicht notwendigerweise entsprechend der Bedeutung der Persönlichkeit. Ibn Sīnas Biographie füllt fast fünfzig Seiten (Bd. 3-2 S. 895–952) und seine Werkliste hat 101 Einträge, während al-Bīrūnīs Biographie nur zwei Seiten umfasst (Bd. 3-2 S. 953–955) und seine Werkliste gerade einmal 14 Einträge aufweist. Offensichtlich hatte Ibn Abī Uṣaybi‘a für Ibn Sīnā die besseren Quellen zur Verfügung. So zitiert er dessen Autobiographie, die auch separat in einer frühen Handschrift erhalten ist, wörtlich und im vollen Umfang. Man kann davon ausgehen, dass er so auch sonst mit den Zitaten aus früheren Werken, von denen viele verloren sind, verfuhr. Deshalb ist

sein Werk gerade für die frühe Phase der Wissenschaften in der islamischen Welt so wichtig. Die Biographien geben je nach Quellenlage Auskunft über Herkunft der Person, seine Lehrer und Studienorte, Anstellungen und Dienst bei Fürsten, Korrespondenz mit anderen Gelehrten, Todesdatum und Begräbnisort. Auch Werklisten gehören zum Repertoire. In vielen Fällen werden von den Personen verfasste Gedichte zitiert.

Die nun vorgelegte fünfbändige Edition mit ihren 3722 Seiten lässt nichts zu wünschen übrig. Unter der Leitung der drei prominenten Herausgeber hat das fünfköpfige Team (Ignacio Sánchez, N. Peter Joosse, Alasdair Watson, Bruce Inksetter und Franak Hilloowala) hervorragende Arbeit geleistet. Der erste Band umfasst im ersten Teil (S. 1–200) acht Essays über Leben, Titel und Genre des Werks, Handschriften, benützte Quellen, Gedichte, die Kapitel über die Griechen und die medizinische Praxis in der Sicht des Werkes, die zusammen eine stattliche Monographie repräsentieren. Der zweite Teil umfasst eine Liste der Biographien, die Bibliographie und nicht weniger als sieben Indizes (allgemein, Masse und Gewichte, Verse, Koranzitate, Personen, Orte und Sachen). Die Bände 2-1 und 2-2 enthalten die kritische Edition des arabischen Textes. Sie basiert auf neun Handschriften aus dem 13. bis 16. Jahrhundert. Der Text ist eine Ausgabe letzter Hand. Da Ibn Abī Uṣaybi‘a sein Werk zweimal überarbeitet und ergänzt hat, liegt es in drei Fassungen vor, von denen der Text der letzten Fassung ediert ist. Die beiden früheren Fassungen werden im kritischen Apparat dokumentiert. Die Bände 3-1 und 3-2 enthalten die englische Übersetzung. Dabei sind die Annotationen besonders hilfreich. Insbesondere bei den Werklisten sind die bibliographischen Angaben wertvoll. Meist handelt es sich um geeignete Einstiegspunkte in die aktuelle Fachliteratur, nicht um vollständige Bibliographien zu den Werken, was den Rahmen definitiv gesprengt hätte. Aber auch so umfasst die Gesamtbibliographie 129 Seiten im ersten Band (S. 214–342) mit schätzungsweise 2000 Einträgen.

Neben der gedruckten Ausgabe existiert auch eine frei zugängliche elektronische Version (<https://brill.com/view/db/lhom>; aufgerufen 5. März 2022). Dies ist umso erfreulicher als der Preis der gedruckten Ausgabe von 699.00 € manche Bibliothek vom Kauf abschrecken dürfte. Allerdings erlaubt die Online-Version keine Zitate mit Seitenzahlen, so dass bei Publikationen doch wieder auf die gedruckte Ausgabe zurückzugreifen ist. Immerhin erlaubt die feinteilige Paragraphennummerierung ein schnelles Hin- und Herwechseln zwischen den Ausgaben.

Seit 140 Jahren wird Ibn Abī Uṣaybi‘a in der Fachliteratur nach der Ausgabe von Müller zitiert. Band und Seitenzahlen sind in der neuen Ausgabe im arabischen Text in eckigen Klammern eingefügt. Leider ist dies aber bei der englischen Übersetzung nicht der Fall. In jedem Fall müssen die Benutzer die Stelle im

arabischen Text suchen, um dann mittels Paragraphennummer die entsprechende Stelle im Übersetzungsteil zu suchen. Insbesondere für jene, die des Arabischen nicht mächtig sind, ist das unnötig umständlich. In diesem Punkt ist die Online-Version bequemer, da in ihr arabischer Text und englische Übersetzung synoptisch dargestellt werden können.

Neben der grossen Gesamtausgabe der *ʿUyūn* ist gleichzeitig auch eine erschwingliche Auswahl als Paperback in der Reihe «Oxford World's Classics» unter dem Titel *Anecdotes and Antidotes* erschienen (10.99 £).

Projekte wie dasjenige, aus dem die vorliegende Edition hervorgegangen ist, sind heutzutage schwer zu realisieren. Öffentliche Mittel werden zunehmend nurmehr für kurzfristig Realisierbares vergeben. So war es denn eine private Stiftung, der Wellcome Trust, die das Projekt und die Open Access Online-Version finanzierte. Gerade im Bereich der Arabistik besteht ein Defizit an wissenschaftlich fundierten Editionen von literarischen Hauptwerken. Keine wissenschaftliche Arbeit zur Wissenschafts- und Medizingeschichte der vormodernen islamischen Welt kommt ohne Zitate aus den *ʿUyūn* aus. Alle Angehörigen dieses Faches werden den Herausgebern und Mitarbeitern dieser Ausgabe dankbar sein und ihre Existenz täglich zu schätzen wissen. Darüber hinaus können nun erstmal auch Nichtarabisten von den reichen Informationsschätzen des Werks profitieren. Es wäre zu hoffen, dass dies zukünftig auch für die zahlreichen noch nicht in dieser Weise erschlossenen Werke mit Gelehrtenbiographien der Fall sein wird.

Jawdath Jabbour: *De la matière à l'intellect. L'âme et la substance de l'homme dans l'œuvre de Fārābī*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2021, 466 pp., ISBN 2711629708.

Recensé par **Charles Genequand**, Université de Genève, Département d'études méditerranéennes, slaves et orientales, Bâtiment des Philosophes, 22, boulevard des Philosophes, 1205, Genève, Switzerland, E-mail: charles.genequand@unige.ch

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0028>

Le livre que publie aujourd'hui Jawdath Jabbour, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'EPHE (Paris), constitue la première étude systématique et détaillée de la pensée psychologique d'al-Fārābī. À vrai dire, comme l'indique le titre, et plus encore le sous-titre de l'ouvrage, c'est d'anthropologie plutôt que de psychologie qu'il conviendrait de parler. Cela peut paraître surprenant, quoique les raisons de cette situation soient faciles à percevoir. Il y a d'abord le fait que la recherche s'est focalisée jusqu'ici sur les deux disciplines le plus en évidence dans l'œuvre de ce philosophe: la philosophie politique et la cosmo-métaphysique, les deux étant d'ailleurs liées de multiples façons, en particulier dans les deux grandes synthèses de l'auteur: *al-Madīna al-fāḍila* et *al-Siyāsa al-madaniyya*. La deuxième raison est l'absence dans son corpus de tout écrit consacré spécialement à la science de l'âme, comme chez Aristote. Cette absence n'est sans doute pas sans rapport avec le fait, reconnu depuis longtemps et corroboré par l'étude de Jabbour, de la faible diffusion du *De Anima* d'Aristote à l'époque de Fārābī. Cette situation à son tour n'est sans doute pas due au hasard, mais au caractère problématique de la doctrine aristotélicienne de l'âme dans une perspective monothéiste ancrée dans la croyance à son immortalité. C'est donc en lien soit avec la question du mouvement des cieux, soit des différents types de cités et des différentes classes de citoyens qui les habitent que la conception farabienne de l'âme a été abordée jusqu'ici. Il n'est sans doute pas excessif de dire que ces deux approches ont constitué un obstacle majeur à l'égard d'une appréciation adéquate de cette partie de sa pensée. Dans l'introduction, Jabbour montre les limites de ce qui a été entrepris précédemment et identifie trois écueils à éviter: aborder l'étude de l'âme comme principe commun aux corps sublunaires et célestes; étudier ses diverses fonctions comme une collection de puissances sans chercher à penser les liens qui les unissent, y compris les inférieures et la plus élevée, l'intellect, sur lequel l'attention s'est le plus souvent concentrée; enfin orienter le travail vers l'eschatologie farabienne et les problèmes politiques qu'elle pose.

On peut dire que Jabbour a magistralement réussi à définir et à éviter ces écueils; c'est même la qualité la plus remarquable de son travail que l'enchaînement qui en lie les parties et révèle du même coup la grande cohérence qui

règne dans une pensée philosophique où l'on a parfois donné trop d'importance à des variations ou à des inconséquences de détail.

L'ouvrage est divisé en trois parties: la première se fonde sur le traité *Philosophie d'Aristote* pour donner un premier aperçu de la constitution de l'homme selon les trois principes que sont la nature, l'âme et l'intellect, structure dont il montrera par la suite l'omniprésence dans l'œuvre de Fārābī. L'auteur fait aussi un sort à des écrits généralement assez négligés, tel la *Réfutation de Galien*, un texte qui présente de sérieux problèmes éditoriaux, mais dont Jabbour montre l'importance pour mettre en lumière un aspect fondamental de la pensée farabienne: la réinsertion de la psychologie dans la science naturelle, en quoi il revient à la position aristotélicienne dans laquelle la psychologie, en tant que s'occupant du mouvement, fait partie de la physique. Le *De Anima* d'Aristote n'occupe dans l'œuvre de Fārābī qu'une place assez effacée, au point que l'on a parfois supposé que ce dernier n'avait qu'une connaissance indirecte de son contenu, à travers les commentaires d'Alexandre et de Themistius, ou qu'il n'en acquit une connaissance directe qu'à la fin de sa carrière. Il est possible aussi qu'il n'ait disposé que d'un texte incomplet. Toutes ces questions sont examinées en détail dans le chapitre II, et la discussion de Jabbour est un modèle de précision, de clarté et de finesse. Il démontre de manière parfaitement convaincante que la démarche de Fārābī correspond à une orientation philosophique précise en reconstituant le fondement physique de la psychologie à l'aide en particulier du *De Partibus Animalium*. La conséquence en est un déplacement fondamental de l'équilibre du système, la psychologie ne constituant plus une discipline autonome et intermédiaire entre la physique et la métaphysique comme c'était le cas dans la lecture néoplatonicienne d'Aristote qui avait trouvé sa formulation la plus aboutie chez Simplicius. La *Philosophie d'Aristote* est construite selon un schéma analytique et ascendant qui atteint sa limite en parvenant aux confins du monde immatériel. Jabbour peut ainsi apporter au passage une solution élégante à un problème qui a causé longtemps la perplexité des chercheurs: l'absence dans cet ouvrage d'un traitement spécifique de la métaphysique. La réponse proposée ici, correspondant à la structure propre de l'univers farabien et à son investigation dans l'enquête philosophique, est incomparablement plus satisfaisante. L'étude de l'intellect humain marque la limite de la recherche physique qui est de nature « analytique », comme la nomme Jabbour (que je qualifierais plutôt d'inductive), et la recherche métaphysique requiert un saut épistémologique qui est accompli dans les grands traités de *al-Madīna al-fāḍila* et *al-Siyāsa al-madaniyya*, construits selon une méthode « synthétique » (déductive). La perspective reste en tous cas celle d'une « ontologie scalaire » dans laquelle la téléologie aristotélicienne, manifestée dans la nature, est étendue à l'ensemble du réel. De ce point de vue, s'il n'y a pas

de retrait de la philosophie naturelle chez Fārābī, il y a néanmoins une sorte de dissolution de celle-ci dans un ensemble beaucoup vaste.

Le chapitre III élabore la triade (ascendante) nature-âme-intellect dont il retrace l'origine dans les écrits néoplatoniciens arabes et montre qu'elle constitue le schéma de base du système farabien. Une autre notion fondamentale mise en relief ici est celle de substantification (*tağawhur*), qui désigne les processus évolutifs se déroulant à chaque niveau de la réalité et par lesquels les substances acquièrent leur essence propre. C'est elle aussi qui permet de rendre compte de l'unité dans la multiplicité présente dans tous les êtres causés. Jabbour en montre la relation avec la définition des formes que l'on trouve dans l'arbre de Porphyre, et de l'addition des formes dans le *De Anima* d'Alexandre d'Aphrodise. Il se réfère à plusieurs reprises dans son travail à ce dernier ouvrage comme s'il constituait la source directe et immédiate de Fārābī. Pour ne citer qu'un exemple: « Le rapport de la puissance impulsive aux puissances cognitives...semble en grande partie inspiré[e] par la lecture du Traité [sic] *De l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise (p.395). » Sur ce point, on pourrait lui chercher noise, car l'existence d'une traduction arabe de ce texte demeure douteuse, et la paraphrase de Themistius, à côté de ce que Fārābī a pu connaître du texte aristotélicien, suffit à rendre compte des éléments dont il est redevable à la tradition ancienne.

Ces notions fournissent la base de la seconde partie de l'ouvrage, portant sur l'âme et l'unité du corps vivant. C'est ici un autre texte, sans rapport direct avec la psychologie, qui fournit un élément important de l'armature théorique de la discussion: le traité *Sur l'un et le multiple*. L'analogie classique du corps, de la cité et du monde s'inscrit aussi dans ce contexte, et Jabbour montre comment le rejet par Fārābī de la trilocation de l'âme, reformulée par Galien, au profit du cardiocentrisme aristotélicien, découle aussi de cette conception fondamentale visant à préserver l'unité du vivant, et particulièrement de l'homme. Cette notion et celle de substantification sont complémentaires, et en un certain sens les deux faces d'une médaille, la substance ne pouvant exister sans un principe unifiant, qui est l'âme dans le cas du corps vivant.

C'est dans la troisième partie du travail, « Les puissances de l'âme et l'unité fonctionnelle de l'être humain », que l'on retrouve le paysage familier du *De Anima* d'Aristote. Ces puissances sont au nombre de cinq: la nutritive, la sensitive, la représentative et la rationnelle, auxquelles il faut ajouter l'impulsion dont la position est particulière en ce qu'elle est liée soit à la sensitive, soit à la représentative. À côté de cette liste longue, Fārābī a souvent recours à une liste courte comprenant la nutritive, la sensitive et l'impulsive, voire seulement la nutritive et la sensitive, selon la nature et l'objet des ouvrages où elles apparaissent. Les deux derniers chapitres, conformément à la tradition, traitent l'un de

l'intellect, et l'autre du désir et de la volonté, concluant ainsi le cycle de la philosophie naturelle, et débouchant sur l'action et l'éthique.

L'argument de Jabbour est si précisément et rigoureusement ordonné qu'il est ardu de le résumer. On admire la finesse avec laquelle il a su mettre à profit l'ensemble des ouvrages de Farabi, y compris ceux qui à première vue pourraient sembler n'avoir que peu de rapport avec la doctrine de l'âme. La pensée du Second maître y gagne une cohérence et une unité qu'aucune des très nombreuses études qui lui ont été consacrées jusqu'ici n'avaient réussi à mettre en évidence, lui donnant plutôt un caractère épisodique (pour se servir de cette expression aristotélicienne) qui est à l'opposé d'une vraie réflexion philosophique. De ce point de vue, le travail de Jabbour possède éminemment les qualités qu'il y su dégager dans son objet. Au-delà d'une première étude d'ensemble de la psychologie, il constitue une contribution majeure à la compréhension de la pensée de Fārābī, et introduit une nouvelle manière d'aborder son œuvre. Son moindre mérite n'est pas d'avoir enfin permis de dépasser l'antinomie factice entre métaphysique et politique et les débats oiseux auxquels elle a trop longtemps donné lieu.