

La première réception du *Liber de causis* en Occident (XII^e–XIII^e siècles)

Irene Caiazzo

Centre national de la recherche scientifique, PSL, LEM – UMR 8584, Paris

Depuis le XIX^e siècle, nombre d'études ont été consacrées au *Liber de causis* – à son origine, sa doctrine, sa traduction latine, sa réception en Occident –, dont un précis très complet (réalisé par Richard Taylor et Cristina D'Ancona en 2003), qui écarte les hypothèses hasardeuses et expose de manière claire les acquis de la recherche¹. Plus modestement, le but de la présente étude est de revenir sur la toute première diffusion du *Liber de causis* parmi les Latins eu égard aux avancées récentes, afin d'éclaircir le contexte à la fois historique et philosophique de ces premières utilisations.

1 Les manuscrits

Entre 1167 et 1187, Gérard de Crémone († 1187) traduit le *Kitāb al-Īdāh li-Aristū-tālisfi al-ḥayr al-maḥḍ* (*Livre de l'exposition d'Aristote sur le bien pur*) avec pour titre *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure*, expressément mentionné dans la *Commemoratio librorum*, à savoir la liste de ses traductions dressée après sa mort par ses *socii* sur le modèle de la liste des ouvrages de Galien à la fin du *Tegni*. Thomas Ricklin avait jadis étudié ce dossier avec beaucoup de soin dans son essai sur le *Liber de causis* et la *Physica* au XII^e siècle². Depuis, Charles Burnett a publié une nouvelle édition de la *Commemoratio*, ainsi que de la *Vita* et de l'*Eulogium*, également rédigés par les *socii* du traducteur tolédan. Le *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure* est la première traduction de la section *De phylosophia*, suivie du *Liber Aristotilis de naturali auditu tractatus VIII*³, sur lesquels je reviendrai plus loin.

¹ Taylor et D'Ancona 2003. Voir aussi D'Ancona 2014.

² Ricklin 1995, p. 92sq.

³ Burnett 2001, p. 278.

Le manuscrit Selden Supra 24 de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford est le plus ancien manuscrit conservé du *Corpus vetustius* d'Aristote, réunissant à la fois des traductions gréco-latines et arabo-latines réalisées au XII^e siècle⁴. Il s'agit d'un manuscrit composite, de taille modeste (19 cm × 15 cm), qui comprend plusieurs cahiers écrits à longues lignes. Il ne reste à présent que six cahiers; le septième a disparu: il contenait l'*Astrologia* de Martianus Capella (c'est-à-dire le livre VIII du *De nuptiis Philologiae et Mercurii*), d'après la table (au f. 3^r) rédigée au XIV^e siècle par un scribe qui essayait d'imiter une écriture du XII^e siècle.

- I: *Metaphysica* (livres I–IV, 4), dans la traduction de Jacques de Venise (qu'on appelle *translatio vetustissima*);
- II: *Ethica vetus*, c'est-à-dire les livres II et III de l'*Éthique à Nicomaque* (jusqu'à 119a34) traduits par Burgundio de Pise;
- III: *De generatione et corruptione* dans la traduction de Burgundio de Pise;
- IV: *Liber caeli et mundi* pseudo-avicennien, traduit de l'arabe par Dominique Gundisalvi;
- V: *Liber de causis* traduit par Gérard de Crémone;
- VI: *Liber Meteororum*, à savoir les livres I–III des *Météorologiques* dans la traduction arabo-latine de Gérard de Crémone, le livre IV dans la traduction gréco-latine d'Henri Aristippe, et le *De mineralibus*, une sélection d'extraits du *Shifa'* d'Avicenne traduits de l'arabe par Alfred de Shareshill. Il s'agit du témoin le plus ancien du *textus vulgatus* de la traduction d'Aristippe, à son tour dérivé de celle qu'Elisa Rubino a appelée l'*editio Alfrediana*⁵. En fait, c'est Alfred de Shareshill qui a rassemblé ces différents textes. Ce manuscrit-ci contient le *colophon* dans lequel il est expliqué que Gérard de Crémone a traduit les trois premiers livres, Henri Aristippe le quatrième, et Alfred de Shareshill les trois derniers chapitres mais sans nommer Avicenne (f. 114^r). Il s'agit donc de la version B du *colophon*, version plus tardive, selon Jean-Marc Mandosio, dans laquelle le

4 Voir Burnett 1996 et 1997, p. 31 pour le *De causis*. Les reproductions des manuscrits d'Oxford et d'Aoste ont été achetées avec les fonds du projet ANR 'LIBER': ANR-13-PDOC-0018-01 dirigé par D. Calma à l'EPHE / LEM-UMR8584 (2013–2016). Je tiens à remercier vivement Dragos Calma pour son aide et son soutien sans faille, et Claire Raynal pour sa relecture attentive.

5 Aristoteles Latinus, *Meteorologica, Liber quartus*, p. XXXIX, et maintenant Rubino 2015, p. 489–494, qui explique que le manuscrit de Reims, Bibliothèque Carnegie, 865 (de la seconde moitié du XIII^e siècle) contient un état de la traduction d'Henri Aristippe antérieur à celui du manuscrit d'Oxford Selden Supra 24, un état plus proche du texte grec utilisé par Aristippe. Le manuscrit de Reims est le seul, contre le reste de toute la tradition, à transmettre cet état de la traduction.

nom d'Avicenne a été ôté⁶. Dans les marges, on peut lire le commentaire d'Alfred de Shareshill sur les *Météorologiques* et sur le *De mineralibus*.

Selon Rodney Thomson, les six cahiers ont été écrits dans le quatrième quart du XII^e siècle, très probablement par des scribes français; de plus, un seul et même scribe aurait copié les cahiers I, II et IV⁷. Par ailleurs, du fait de leur format et de leur contenu, les cahiers du manuscrit Selden Supra 24 ne sont pas sans rappeler les *quaternuli* de maître David de Dinant évoqués dans la condamnation de 1210⁸ – Marie-Thérèse d'Alverny avait déjà fait la remarque et Charles Burnett lui a emboîté le pas⁹. Bien évidemment, il s'agit d'un rapprochement aléatoire avec le seul but de nous permettre d'imaginer les modalités de la transmission des traductions d'Aristote entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle. Les cahiers I et VI, contenant respectivement la *Métaphysique* et les *Météorologiques*, portent l'*ex-libris* de l'abbaye de Saint Alban écrit d'une main de la première moitié du XIII^e siècle (f. 3^v et f. 84^r)¹⁰. Quant au cahier V, renfermant le *Liber de causis*, son écriture est de toute évidence postérieure à celles des autres cahiers, possiblement du début du XIII^e siècle (en tout cas antérieure à 1230, d'après la mise en page), et le scribe paraît anglais plutôt que français¹¹. Le texte ne comporte pas de titre (f. 76^r), mais à la fin on lit: *Explicit Metaphysica Avendauth* (f. 83^v), un *colophon* abondamment commenté par les historiens. Comme l'avait suggéré Marie-Thérèse d'Alverny, Avendauth n'est personne d'autre que le philosophe juif Abraham ibn Daud, actif à Tolède

6 Un article de Jean-Marc Mandosio sur Alfred de Shareshill est sous presse: «Follower or opponent of Aristotle? The critical reception of Avicenna's *Meteorology* in the Latin West and the legacy of Alfred the Englishman». Je le remercie vivement de m'avoir permis de le lire avant sa publication.

7 Thomson 1982, p. 64 et p. 110–111, et Thomson 2011. Hunt 1978, p. 237, avait jadis supposé que des Anglais auraient rapporté tous les cahiers de France en Angleterre. Voir également De la Mare et Barker-Benfield 1980, p. 46 et p. 51.

8 Le texte de la condamnation est publié dans *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 70–71: *Quaternuli magistri David de Dinant infra Natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec Commenta legantur Parisius publice uel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus*.

9 Alverny 1982, et Burnett 1996. Un autre manuscrit composite intéressant est celui d'Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Digby 67, du XIV^e siècle, qui contient dans la même unité codicologique le *Liber de causis* (f. 86^{rb}–88^{vb}), le *Liber xxiv philosophorum* (f. 89^{ra}–92^{va}), le *Liber de viribus animae* d'Albert le Grand (f. 92^{va}–96^{va}), les *Quaternulorum fragmenta* de David de Dinant (f. 96^{vb}–97^{rb}).

10 Le f. 84^r est reproduit dans Thomson 1982, n. 237.

11 Cf. Saffrey 1963, p. 271, pour la main anglaise et la datation sans plus de précisions («Le cahier contenant le *De causis* semble écrit par une main anglaise du début du XIII^e siècle, très semblable à celle qui a noté les *ex-libris*»). Pattin 1966, p. 14, reprend les propos de Saffrey.

dans les années 1160 et collaborateur de Dominique Gundisalvi¹². Une autre question intéressante, à laquelle il n'y a malheureusement pas de réponse pour le moment, est : qui a ramené un exemplaire du *Liber de causis* en Angleterre ? Dans la *Philosophia*, Daniel de Morley affirme avoir séjourné à Tolède, où il aurait rencontré Gérard de Crémone avec qui il aurait débattu publiquement sur la validité de l'astrologie¹³. Dans la préface de ce même ouvrage, Daniel dit avoir rapporté de son voyage d'Espagne une « multitude précieuse de livres », hélas sans fournir de liste circonstanciée¹⁴. Un autre intellectuel anglais, qui a séjourné en Espagne et qui a vraisemblablement côtoyé Gérard de Crémone, est Alfred de Shareshill, déjà cité plus haut et dont il sera à nouveau question plus loin.

Adriaan Pattin considèrerait le Selden Supra 24 comme le témoin le plus ancien du *Liber de causis*, tandis que Richard Taylor a insisté, à juste titre, sur l'importance du manuscrit d'Aoste, Seminario maggiore, ms. 71 (*olim* Ai^o D 20)¹⁵. Il n'existe pas de catalogue imprimé de ce fonds manuscrit, néanmoins nous avons la description sommaire qu'en font, d'une part, Evert Portmann dans son édition de la traduction arabo-latine du *De plantis* de Nicolas de Damas¹⁶ et, d'autre part, Pieter Schoonheim dans son édition de la traduction arabo-latine des *Météorologiques*¹⁷. Le manuscrit mesure 29 cm × 19,5 cm, daterait du début du XIII^e siècle et serait italien. Il ne contient en fait que des traductions arabo-latines d'ouvrages d'Aristote ou pseudo-aristotéliens, toutes de Gérard de Crémone – *Physica*, *Liber de causis*, *De caelo*, des fragments des *Météorologiques* I–III (un cahier est manquant après le f. 56^v et avant le f. 57^r)¹⁸, ainsi qu'un court fragment, non remarqué jusqu'ici, de la traduction du *Catalogue des sciences* (*De scientiis*), chapitre 5, d'Al-Fārābī (au f. 58^{r-v})¹⁹ –, la seule excep-

12 Alverny 1954. Voir maintenant Freudenthal 2016, et Szilágyi 2016.

13 Daniel de Morley, *Philosophia*, p. 244–245. La véridicité du témoignage de Daniel de Morley a été remise en cause pour plusieurs raisons ; voir à ce propos Burnett 1995.

14 Daniel de Morley, *Philosophia*, Praefatio, 212 : *Sed quoniam doctrina Arabum, que in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Tholetum celebratur, illuc, ut sapientiores mundi philosophos audirem, festinanter properavi. Vocatus vero tandem ab amicis et invitatus ut ab Hispania redirem, cum preciosa multitudine librorum in Angliam veni.*

15 Taylor 1989. Les éditions récentes du *Liber de causis* de Fidora et Niederberger 2001 et Fidora 2001, ainsi que la traduction française de Magnard, Boulnois, Pinchard, et Solère 1990, prennent en compte les variantes signalées par Richard Taylor.

16 Nicolas de Damas, *De plantis*, p. 508–509.

17 Schoonheim 2000, p. XXXIII.

18 Au f. 56^{vb}, nous avons le titre du traité des *Météorologiques*, et au f. 57^{ra} les derniers mots du livre I des *Météorologiques*. Le livre III est également incomplet, mutilé de la fin.

19 L'édition critique de Franz Schupp 2005 est établie d'après les trois manuscrits con-

tion étant le *De plantis* traduit par Alfred de Shareshill, intercalé entre le *Liber de causis* et le *De caelo*. Charles Burnett signale ce manuscrit (ainsi que celui de Milan, Bibliothèque Trivulziana, 764) en tant que représentant du *Corpus arabo-latinum*, un corpus qui ne comprend que des traductions de l'arabe faites à Tolède, distinct du *Corpus vetustius*²⁰. Dans le manuscrit d'Aoste, le *Liber de causis* porte le titre *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure* (f. 30^r) qui traduit le titre arabe du manuscrit de Leiden (qui n'est pourtant pas le modèle de la traduction de Gérard) et qui est aussi le titre inscrit dans la *Commemoratio librorum* de Gérard de Crémone, déjà évoquée plus haut²¹. Dans le manuscrit d'Aoste, le *Liber de causis* suit la traduction de la *Physica*, qui se termine par: *Explicitus tractatus octavus de naturali auditu Aristotilis, et cum eius fine finitur totus liber*, traduction qui, dans la *Commemoratio librorum*, figure juste après le *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure*. Une autre particularité du manuscrit d'Aoste est que, à partir du deuxième chapitre, tous les autres, sans exception, sont introduits par: *Capitulum aliud* (en rouge comme le titre et le *colophon*)²². En outre, comme Adriaan Pattin et Richard Taylor l'ont indiqué, le mot *intelligentia* est presque toujours suivi de son équivalent arabe: *alachil, adih, aladi, aladih*²³. Enfin, le *De plantis* débute tout de suite après la fin du *Liber de causis*: *Completus est sermo*. Il s'agit ici de la première version de la traduction du *De plantis*, tandis que la *nova translatio* est une version révisée qu'Alfred de Shareshill dédie à l'astrologue et astronome anglais Roger d'Hereford. Alfred aurait effectué cette première version quand il était encore en Espagne²⁴. Dans la marge du f. 33^r, on distingue le début de son commentaire sur le *De plantis*, dont la date de composition n'est pas connue non plus avec certitude²⁵, et, à partir du f. 57^v, on reconnaît dans les marges des portions de son commentaire sur les *Météorologiques*²⁶.

La division du *De causis* en trente-et-un ou bien trente-deux chapitres mérite qu'on s'y attarde. Comme Adriaan Pattin l'avait expliqué, dans certains manuscrits le chapitre 4 est scindé en deux et le chapitre 5 commence à partir du paragraphe 49 (selon la partition de l'édition Pattin): *Intelligentiae superiores*

nus. Le fragment du manuscrit d'Aoste, trop court pour amender l'édition, prouve que la traduction de Gérard a tout de même une tradition manuscrite plus ample.

20 Burnett 2012, p. 958q.

21 Au sujet du titre dans le manuscrit d'Aoste, voir Taylor 1989, et D'Ancona 2011.

22 Taylor 1983, p. 88.

23 Pattin 1966, p. 7, et Taylor 1989, p. 101.

24 C'est l'opinion de Jean-Marc Mandosio dans l'article sous presse cité à la note 6.

25 Selon James Long, le commentaire d'Alfred de Shareshill daterait des années 1200–1210; cf. Long 1985, p. 130.

26 F. 57^v: *usque adeo quod in quibus...*; cf. Otte 1988, p. 47.

primae, quae sequuntur causam primam... Pour son édition, il avait utilisé des témoins tantôt avec trente-et-un tantôt avec trente-deux chapitres. L'origine du dédoublement du chapitre IV n'est pas élucidée. Dans tous les cas, le manuscrit d'Aoste contient un texte avec trente-et-un chapitres, et chaque chapitre est précédé, nous l'avons dit, par *Capitulum aliud*. Dans le Selden Supra 24, nous avons également trente-et-un chapitres (alors qu'Adriaan Pattin soutenait qu'il y en avait trente-deux). Or, au f. 77^r du Selden Supra 24, on distingue clairement une correction: le 'T' d'*Intelligentiae superiores primae* a été effacé et un pied de mouche a été ajouté dans la marge pour marquer le début d'un nouveau chapitre. Il est évident qu'il s'agit d'une correction postérieure, car le copiste avait l'habitude de laisser deux lignes pour la lettrine de chaque chapitre (qui n'a en fait jamais été enluminée). De plus, le copiste a écrit *aliud capitulum* et *capitulum aliud* respectivement pour les chapitres II (f. 76^r, voir la reproduction à la p. 64) et III (f. 76^v), et puis il a arrêté.

La correction est encore plus nette dans le manuscrit de Paris, BnF, lat. 6319, de la fin du XIII^e siècle, qui contient un *Liber de causis* à trente-et-un chapitres. Dans la marge inférieure du f. 201^v, il est noté: *Intelligentie, etcetera. Hic incipit v propositio*. J'ajoute que désormais, à l'époque où le manuscrit a été écrit, on employait le mot *propositio* pour les chapitres et qu'on les numérotait; ce qui n'était pas du tout le cas dans les manuscrits plus anciens.

En conclusion, l'analyse des deux plus anciens manuscrits connus nous permet d'affirmer que le manuscrit d'Aoste est sans aucun doute plus proche de la traduction originale de Gérard de Crémone que le manuscrit d'Oxford, eu égard aux caractéristiques qui lui sont propres et qui, en tout état de cause, le séparent du reste de la tradition: le titre, la division en trente-et-un chapitres, le correspondant arabe du mot *intelligentia* fourni de manière quasi systématique, le terme chapitre utilisé à chaque fois – le terme 'proposition' est en fait employé à partir du XIII^e siècle et l'historiographie philosophique s'en sert encore de nos jours.

2 Alain de Lille et Dominique Gundisalvi

Alain de Lille a de toute évidence été le premier à citer la traduction de Gérard de Crémone dans le *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, écrit entre 1185 et 1200, et adressé à Guillaume VIII, comte de Montpellier de 1179 à 1202²⁷. Récemment, Joseph H. Pearson a proposé de situer sa rédaction après 1179 et au plus

27 Alverny 1965, p. 156.

tard en avril 1187 – date à laquelle le comte Guillaume divorce d’Eudoxie Comnène et se remarie, sans avoir annulé son premier mariage, avec Agnès de Castille²⁸. Guillaume demande par la suite au pape Célestin III puis à son successeur Innocent III de légitimer son union, sans obtenir gain de cause. Comme le souligne Joseph Pearson, il paraît peu vraisemblable qu’Alain de Lille ait adressé un ouvrage, d’autant plus contre les hérétiques, à un destinataire dont le mariage ne soit pas reconnu par le souverain pontife. Ce qui implique, d’une part, qu’Alain de Lille aurait eu accès au *Liber de causis* du vivant de son traducteur et, d’autre part, que cette traduction aurait été disponible dans le Sud de la France, là où Alain de Lille se serait probablement installé au début des années 1180²⁹. Il s’agit d’une reconstruction fort plausible mais qui n’est pas confirmée par des preuves matérielles irréfutables. Nous ne savons donc pas à travers quel canal Alain de Lille a pu consulter le *Liber de causis*³⁰ qu’il appelle *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, un titre qui ne se rencontre dans aucun des quatre-vingt-dix manuscrits recensés par Adriaan Pattin³¹. Otto Bardenhewer avait jadis analysé les emprunts au *Liber de causis* dans le *Contra haereticos*; d’autres chercheurs lui ont emboîté le pas³². C’est dans le contexte de la réfutation de la thèse défendue par des faux chrétiens selon laquelle l’âme périt avec le corps (*quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici, dicunt*)³³ qu’Alain de Lille s’appuie, entre autres, sur l’autorité des philosophes païens pour prouver que l’âme humaine est bien immortelle (*Quibus auctoritatibus gentilium philosophorum probatur quod anima humana sit immortalis*)³⁴. Il commence par une citation de l’*Asclepius* hermétique, puis il ajoute une citation qu’il glose du *Liber de causis*. Le texte du *Contra haereticos* imprimé dans la *Patrologie latine* est très corrompu³⁵, d’où le recours à deux

28 Pearson 2005, p. 84–85. Pearson indique que le *Contra haereticos* contient des propos anti-divorce.

29 Alverny 1965, p. 12 sq.

30 Des liens éventuels entre Alain de Lille et le traducteur Marc de Tolède – qui aurait étudié la médecine à Montpellier, précisément à la même époque – ont été suggérés par Vajda et Alverny 1951–1952. Mais il faut souligner que nous n’avons ni la preuve qu’Alain de Lille et Marc de Tolède se soient effectivement connus ni que ce dernier ait apporté la traduction du *De causis* de Tolède à Montpellier.

31 Sur les titres du *De causis* dans les manuscrits, cf. Pattin 1966, p. 13–33. Dragos Calma, qui a consulté plus de cent manuscrits, m’a confirmé qu’aucun d’entre eux ne comporte ce titre.

32 Bardenhewer 1882, p. 205–212. Ces citations avaient été signalées, sans commentaire, par Jourdain 1843², p. 278. Voir, entre autres, Alverny 1965, p. 13, et Håring 1976, p. 218, 222, 226.

33 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 27, PL 210, col. 323.

34 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 30, PL 210, col. 332.

35 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 30, PL 210, col. 332: *Ait Mercurius*

des manuscrits les plus anciens et les plus corrects selon Nikolaus Häring qui avait étudié la tradition manuscrite du *Contra haereticos*³⁶. Le manuscrit 959 de la médiathèque de Troyes provient de Clairvaux – Alain de Lille avait fini sa vie comme moine cistercien à Cîteaux. Le titre du chapitre 30 (ajouté en rouge dans la marge intérieure: *Probant gentiles animam humanam esse inmortalem*) diffère de celui de la *Patrologie latine*:

In Aphorismis etiam de essencia summe bonitatis legitur quod anima est in orizonte eternitatis, et ante tempus. Nomine eternitatis hic designa[n]tur perpetuitas. Est ergo sensus: anima est in orizonte eternitatis, id est in termino perpetuitatis, quod est: perpetuitas est in anima, ita quod finitur in anima, id est non proceditur³⁷ ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem. Ergo anima, etsi habeat principium, non habebit finem. Virgilius etiam de anima [...]³⁸.

Voici maintenant ce même passage dans un manuscrit légué par Pierre de Limoges (†1306) au collège de Sorbonne, susceptible donc d'avoir été lu par les maîtres et les étudiants:

In Amphorismis etiam de essentia summe bonitatis legitur quod anima est in orizonte eternitatis, et ante tempus. Nomine eternitatis hic designatur perpetuitas. Est ergo sensus: anima est in orizonte eternitatis, id est in termino perpetuitatis, quod est: perpetuitas est in anima, ita quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem, ergo anima etsi habuerit principium non habebit finem. Virgilius etiam de anima [...]³⁹.

in Asclepia: 'Omnis enim immortalis est anima'. In Aphorismis etiam de essentia summae bonitatis legitur quod anima est in horizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis. Hic designatur perpetuitas. Est ergo sensus. Nomine aeternitatis, et ante tempus aeternitatis, anima est in orizonte, etiam et in termino perpetuitatis, qui est perpetuitas in anima, id est quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus, vocatur hic memoria habens principium et finem. Ergo anima, etsi habuerit principium, non habebit finem.

36 Häring 1976, p. 234–235.

37 Il convient de souligner que le ms. de Paris (cité tout de suite après) et la *Patrologie latine* (citée à la note 35) comportent à cet endroit la leçon *protenditur*.

38 *Contra haereticos*, ms. Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959, f. 8^{va}.

39 *Contra haereticos*, ms. BnF, lat. 16525, f. 11^{ra-b}.

La citation provient du chapitre II, 22 du *De causis: Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*. Alain de Lille explique que le mot éternité désigne ici la perpétuité, et que l'âme est donc l'horizon, c'est-à-dire la limite, de la perpétuité. Ce qui veut dire que la perpétuité est dans l'âme, qu'elle se termine dans l'âme et ne continue pas au-delà d'elle; la perpétuité est aussi au-dessus du temps. Le temps est conçu comme un délai ayant un début et une fin, par conséquent, bien que l'âme ait un début, elle n'aura pas de fin. Alain de Lille ne se borne pas à citer un passage du *De causis* de manière passive, mais il en propose une interprétation circonstanciée, sans doute en forçant un peu la lettre du texte. La deuxième citation corrobore, avec des arguments rationnels cette fois-ci, la thèse de l'immortalité de l'âme humaine (*quibus rationibus probatur quod anima humana sit immortalis*):

Item in *Amphorismis de essentia summe bonitatis* legitur quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex ipsa incorporeitate⁴⁰.

La citation est tirée du chapitre X(XI), 102 du *De causis*, qui est en fait un corollaire de ce qui précède en 100 et 101: *Cum ergo hoc sit ita, dicimus quod res destructibiles (...) ⁴¹sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intellectibili aeterna*. Alain de Lille se sert de ce passage pour prouver que, vu que les choses périssables proviennent de la corporeité, l'âme, qui, quant à elle, est incorporelle, n'est, par conséquent, pas périssable.

Venons-en maintenant au titre *Aphorismi de essentia summae bonitatis*. Dans les *Règles de théologie*, rédigées après le *Contra haereticos*, très probablement dans les années 1192–1194⁴², Alain de Lille affirme que chaque « science prend appui sur ses règles comme sur ses fondements propres », et il énumère une série de sciences avec leurs règles respectives, parmi lesquelles la *physica* qui prend appui sur les aphorismes, l'arithmétique sur les porismes (*porismata*), la musique sur les axiomes (*axiomata*), la géométrie sur les théorèmes (*theoremata*). Or, il n'est pas clair si, en parlant de *physica*, Alain de

40 *Contra haereticos*, ms. Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959, f. 9^{ra}. Le texte est en revanche corrompu dans le manuscrit de Paris, BnF, lat. 16525, f. 11^{vb}: *Item in Amphorismis de essentia summe bonitatis legitur quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex ipsa corporeitate*. Cf. I, 31, PL 210, col. 334: *Item in Aphorismis de essentia summae bonitatis, legitur, quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate*.

41 Dans l'édition Pattin, les () indiquent qu'il y a une lacune dans le texte latin, lacune qui s'explique en consultant le texte arabe, cf. Taylor 1989, p. 94.

42 La date de composition des *Règles de théologie* n'est pas connue avec certitude. Je reprends ici la datation proposée par Françoise Hudry dans Alain de Lille 1995.

Lille envisage la philosophie naturelle ou la médecine⁴³. Quoi qu'il en soit, les aphorismes sont le genre littéraire 'par excellence' – pour reprendre une expression de Danielle Jacquart – de la médecine⁴⁴. Au XII^e siècle, les *Aphorismes* d'Hippocrate sont un texte lu et commenté. Il faut mentionner aussi les *Aphorismes* du médecin Urso de Salerne qui portent à la fois sur la philosophie naturelle et sur la médecine; Urso a commenté ses propres *Aphorismes*. Sans oublier le *Kitāb al-Nawādir al-ṭibbiyya*, titre rendu en latin par *Aphorismi*, du médecin Yūḥannā ibn Māsawayh, connu chez les Latins comme Jean Mesue (parfois confondu avec Jean Damascène). Le propre des *Aphorismes* est que ce sont des phrases brèves (*sermo brevis*, avait écrit Isidore de Séville) qui nécessitent d'être explicités voire commentés. Il est possible qu'Alain de Lille n'ait pas trouvé le titre *Aphorismi* dans un manuscrit mais que cette appellation soit de son cru, compte tenu de la forme stylistique du *Liber de causis*. De surcroît, ce dernier a été considéré comme le modèle des *Règles de théologie*: Charles Lohr a qualifié la méthode utilisée dans les deux ouvrages de déductive plutôt que d'axiomatique⁴⁵.

L'utilisation du *Liber de causis* par Dominique Gundisalvi fait débat depuis le XIX^e siècle⁴⁶. Dans le *De processione mundi* et le *Tractatus de anima*, il adopte sans hésitation la création *mediante intelligentia*, à savoir la création de l'âme par l'intelligence, théorie exposée dans les chapitres III et VIII du *Liber de cau-*

43 Alain de Lille, *Regulae in Theologiam*, Prologus 1–4: *Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis: et ut de grammatica taceamus, quae tota est in hominis beneplacito, et in voluntate, et de ejus regulis, quae sunt in sola hominum positione; caeterae scientiae proprias habent regulas, quibus nituntur, et quasi quibusdam terminis certis clauduntur, ut dialectica regulas habet quas maximas vocat, rhetorica locos communes, ethica generales sententias, physica aphorismos, arithmetica porismata, id est regulas subtiles, quae speculanti quodam modo in praemium cedunt, propter subtilem eorum intelligentiam: unde porismata quasi praemia nuncupantur; porisma enim Graece, Latine praemium dicitur. Sunt et axiomata musicorum, quae sunt regulae artis musicae, quae dicuntur axiomata, quia componderationes, id est consonantias speculantur. Axia enim Graece, Latine pondus dicitur. Theoremata vero geometrarum regulae sunt, quae theoremata, id est speculationes nuncupantur; theoria enim Graece, Latine est speculatio, quia per eas geometria veritatem eorum, quae ad ipsam pertinent, speculatur.*

44 Jacquart 2006.

45 Lohr 1986, p. 57. Voir aussi Niederberger 2001, qui situe le *De hebdomadibus* ainsi que le *Liber de causis* en arrière-plan des *Regulae*.

46 Jourdain 1843², p. 112 et 195, voit l'influence du *Liber de causis* sur le *De processione mundi*. Voir Bardenheuer 1882, p. 121–125. De Vaux 1934, p. 68 pose que Gundisalvi n'a pas eu recours au *Liber de causis*. Ricklin 1995, p. 102–103, cite un passage du *De processione mundi* et deux du *De immortalitate animae*, mais ces rapprochements ne paraissent pas aller de soi.

sis⁴⁷. Le traducteur et philosophe tolédan a sans doute pu avoir l'accès matériel (en arabe ou en latin) au *Liber de causis* que pourtant il ne mentionne jamais de manière explicite. Comme l'a montré Alexander Fidora, la théorie de la création *mediante intelligentia* se rencontre aussi chez Avicenne et Ibn Daud⁴⁸. Toutefois Gundisalvi réélabore ses sources au point qu'il est malaisé de trancher: par exemple, on remarquera qu'il emploie principalement le pluriel; ce sont en effet les intelligences qui créent les âmes, qu'il identifie ouvertement avec les anges:

Si igitur anima recipit esse a primo factore nullo mediante, tunc nihil est dignius ea ad recipiendum illud ab illo; sed substantia intelligentiae dignior est ad hoc; ergo anima non recipit esse a primo factore nullo mediante. [...] Hoc autem quod philosophi probant, animas non a Deo sed ab angelis creari, sane quidem potest intelligi, scilicet non Dei ministerio sed angelorum. Et tamen cum dicitur Deus creare animas, intelligendum est auctoritate non ministerio. [...] sic et anima rationalis non recipit actionem factoris primi nisi mediante intelligentia, scilicet angelica creatura⁴⁹.

Cette identification ne se lit pas dans le *Liber de causis*; en revanche, elle est monnaie courante – quoique déclinée avec des différences non négligeables – chez les philosophes arabes, entre autres Al-Fārābī, al-Ghazālī et Avicenne, auteurs que Gundisalvi a traduit en latin. De surcroît, l'identification entre les intelligences et les anges se trouve dans le *La foi exaltée* d'Abraham Ibn Daud (l'Avendauth des Latins), dont l'original arabe (*Kitāb al-Aqīda al-rafi'a*) est perdu mais dont deux traductions hébraïques survivent. Avendauth est

47 *Liber de causis*, III, 32: *Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam*; VII(VIII), 87: *Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia*. Cf. Albert le Grand, *Summa de creaturis* I, 53, 12: *Item in commento super tertiam propositionem Libri causarum dicit Alpharabius, quod causa prima creavit esse animae mediante alidith, id est intelligentia*. Voir l'article de D'Ancona 1995 sur la création *mediante intelligentia*.

48 Fidora et Niederberger 2001, p. 205–208. Voir maintenant Fidora 2013 et, sur la création *mediante intelligentia*, surtout Fidora 2012, p. 164–171.

49 Gundissalinus, *Tractatus de anima*, v, p. 50–51. Voir aussi Fidora et Niederberger 2001, p. 206, qui citent un passage du *De processione mundi* de Gundisalvi: *Quaedam enim movet per se nullo mediante et quaedam non per se, sed mediantibus aliis. Principaliter enim per se nullo mediante intelligentiam movet. Intelligentiae vero secundum philosophos creant animas*.

précisément le collaborateur de Gundisalvi pour la traduction du *Liber sextus naturalium (De anima)* d'Avicenne, duquel il sera à nouveau question plus loin⁵⁰. Quant à une éventuelle révision par Gundisalvi de la traduction de Gérard de Crémone du *Liber de causis*, dont on parle souvent dans la littérature secondaire, en particulier sous la plume d'Adriaan Pattin⁵¹, elle n'a jamais existé, comme l'a démontré Richard Taylor⁵², malgré le fait que les deux traducteurs soient connus pour leur activité en Espagne, à Toledo, à la même époque⁵³.

3 Alexandre Neckam et les autres

Des citations du *Liber de causis* sont recelées dans le *Speculum Speculationum*, rédigé par Alexandre Neckam avant 1213, lorsqu'il était à Cirencester – d'après Rodney Thomson qui a édité le texte à partir du seul manuscrit conservé. Pendant sa jeunesse, Alexandre Neckam a étudié à Paris avec, entre autres, Adam du Petit-Pont. Il retourne en Angleterre vers 1183, il s'installe d'abord à Dunstable et puis à Saint-Alban; après 1190, il enseigne à Oxford. Ensuite, il rentre chez les Augustins de Cirencester en 1197, dont il sera l'abbé à partir de 1213⁵⁴. Comme nous l'avons vu, le manuscrit Selden Supra 24 provient de Saint-Alban, mais il est impossible qu'Alexandre Neckam ait consulté le cahier contenant le *Liber de causis* quand il se trouvait à Saint-Alban, c'est-à-dire avant 1190, puisque le cahier est daté du début du XII^e siècle⁵⁵. Par ailleurs, toujours dans

50 La traduction anglaise de la traduction hébraïque médiévale de Shelomoh Ibn Labi (que je n'ai pas pu consulter) est citée par Fidora 2012, p. 164: «[Ibn Daud (1886), p. 173] The fourth of the ways by which it is possible for multiplicity to go forth from the one is intermediaries, which is the way that we will mention now. (The basis for) this (way) is that (philosophers) say that from the First, may He be exalted, goes forth by a primary departure without mediation a single thing that they agree to call an 'intellect', and in the language of the Torah (is called) an 'angel' ». Voir aussi la traduction italienne de la traduction hébraïque médiévale de Shelomoh Ibn Labi dans Zonta 2009. Voir les remarques dans la paraphrase du *Liber de causis* par Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 58: *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et ceteri philosophi iudaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus.*

51 Pattin 1966.

52 Taylor critique Pattin sur ce point, cf. Taylor 1989, p. 78–81.

53 Dans le second volume des présentes Actes du colloque sur Proclus et *Liber de causis*, Dag Hasse et Jules Janssens démontrent que Dominique Gundisalvi n'a pas participé à la traduction de Gérard de Crémone et qu'il ne l'a pas non plus révisée.

54 Zahora 2014, p. 23.

55 Thomson 1988, p. xvi, se demande si le manuscrit n'a pas été rapporté de France par

le *Speculum Speculationum*, Neckam insère une citation provenant de la *Métaphysique* et deux de l'*Ethica Vetus*, tandis qu'il cite le *Liber celi et mundi* pseudo-avicennien dans le *De naturis rerum* (écrit quand il était déjà à Cirencester, mais avant 1205). Tous ces ouvrages sont contenus dans l'actuel manuscrit Selden Supra 24.

Le *Speculum Speculationum* est une «dialectical theology»⁵⁶, pour reprendre la définition de Rodney Thomson, écrite pour combattre l'hérésie des Cathares, «les nouveaux manichéens», sur le modèle du *Contra haereticos* d'Alain de Lille, dont de longs passages sont repris à la lettre dans le livre 1⁵⁷. La citation du *Liber de causis* est glissée dans le chapitre qui traite de l'éternité. Neckam explique que le mot «éternel» est parfois employé, de manière impropre, au lieu de «sempiternel» ou de «perpétuel»: en effet, l'âme rationnelle est perpétuelle et le monde sempiternel. «Certains soutiennent – Neckam poursuit – qu'Aristote avait affirmé que tout être supérieur est ou bien au-dessus de l'éternité et avant elle, ou bien avec elle, ou bien après elle et au-dessus du temps». Il s'agit d'une citation mot à mot du chapitre 11, 19 du *Liber de causis*⁵⁸:

Anima enim rationalis est perpetua, sed non est eterna. Mundus est sempiternus sed non est eternus. Quidam autem, inani philosophia gloriantes, dicunt Aristotilem dixisse: 'Omne esse superius aut est superius eternitate et ante ipsam, aut est cum eternitate, aut post eternitatem et supra tempus'. Et ut dicunt 'esse quod est ante eternitatem est causa prima, quoniam est causa rei [*sic, fortasse ei?*]; sed esse quod est cum eternitate est intelligentia, id est angelica natura, quoniam est esse, quod secundum beatitudinem unam non patitur neque destruitur. Esse vero quod est post eternitatem et supra tempus est anima, que est in orizonte eternitatis inferius et supra tempus⁵⁹.

Neckam ôte le titre de l'ouvrage dont il tire l'opinion qu'il attribue à Aristote, en se démarquant à la fois et d'Alain de Lille, qui lui allègue un titre et ne mentionne pas Aristote, et du manuscrit Selden Supra 24, qui ne comporte

Alexandre Neckam. En tout cas, il ne paraît pas avoir consulté le cahier contenant le *Liber de causis* du manuscrit Selden Supra 24.

56 Thomson 1988, p. VIII.

57 Thomson 1988, p. VIII.

58 *Liber de causis*, 11, 19: *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.*

59 Alexandre Neckam, *Speculum Speculationum*, 11, xxxv, 1, p. 164.

pas d'attribution à Aristote. Neckam enchaîne ensuite avec une citation du chapitre II, 20 du *Liber de causis*; néanmoins, dans celui-ci, on lit que «l'être qui est avant l'éternité est la cause première, puisqu'il en est la cause»⁶⁰ et non pas «l'être qui est avant l'éternité est la cause première, puisqu'il est la cause de la chose», une phrase difficile à interpréter. Comment faut-il comprendre l'écart entre les deux textes? S'agit-il d'un problème dans l'édition du *Speculum Speculationum* (Rodney Thomson n'avait pas relevé la suite de la citation du *Liber de causis* dans son apparat des sources) ou bien dans le texte du *De causis* accessible à Neckam? À l'examen, cette variante ne se retrouve pas dans le manuscrit Selden Supra 24. Neckam poursuit avec le chapitre II, 21 qu'il retouche, voire qu'il glose: «Mais l'être qui est avec l'éternité est l'intelligence, c'est-à-dire la nature angélique, puisqu'il est un être qui, selon un type de béatitude, ne pâtit ni ne connaît la destruction». Là aussi, on observe des différences flagrantes: Neckam associe sans ambages intelligence et nature angélique, de plus il parle de béatitude, alors que, dans le *De causis*, nous avons le mot *habitus* («puisque'il est un être second de façon unitaire, d'où découle qu'il ne pâtit ni ne connaît la destruction»)⁶¹. Cela dit, puisque Neckam identifie l'intelligence avec la nature angélique, il n'est pas incongru de parler de béatitude et d'impassibilité. Enfin, Neckam conclut avec une citation du chapitre II, 22: l'âme est l'être qui est après l'éternité et au-dessus du temps, elle est située dans l'horizon de l'éternité, au-dessous de celle-ci et au-dessus du temps. À la différence d'Alain de Lille, Neckam ne s'étend pas sur ce passage⁶².

Rédigé à la fin du XII^e siècle ou dans le premier quart du XIII^e siècle, le *Liber de causis primis et secundis et de fluxu earum* puise principalement dans la *Métaphysique* et le *De anima* d'Avicenne⁶³. Roland de Vaux avait jadis mis en avant

60 *Liber de causis*, II, 20: *Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.*

61 *Liber de causis*, II, 21: *Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur.*

62 Voir aussi ce passage où Neckam utilise le mot *aladith* – très probablement en relation directe avec le *Liber de causis* cf. *Speculum Speculationum*, p. 274: *Opera igitur prime diei fuere angeli et celum empireum, et si quid celum illo celo est superius, et tempus, et elementa cum elementaribus proprietatibus, et nubes lucida de qua formatus est sol quarto die, et motus et cause, et nature rebus creatis indite a summa natura que Deus est. Ampullosis ergo utuntur verbis qui se philosophos iactitant, dicentes aladith (quod interpretatur visus anime) esse principium principiorum. Deus enim est principium principiorum, causa causarum, natura naturarum, ratio rationum, esse essentiarum. Ipse et materiam primordiale et angelicam naturam et tempus et motum fecit ex nichilo, sed ex materia ceteras fecit creaturas visibiles, qui formas rerum ex nichilo fecit.*

63 Vaux 1934, p. 70. Voir, en dernier lieu, les remarques de Ricklin 1995, p. 104–108; Hasse

l'influence du *Liber de causis*, pourtant jamais cité expressément par l'auteur, anonyme, qui « lui emprunte des expressions et des phrases entières »⁶⁴. De surcroît, dans certains passages, l'auteur paraît gloser le *Liber de causis*, comme lorsqu'il décrit la génération des choses corruptibles en s'appuyant sur le chapitre VIII⁶⁵. Toutes les références, des plus explicites aux sous-entendues, sont indiquées dans l'apparat critique par son éditeur. Selon Marie-Thérèse d'Alverny, le *Liber de causis primis et secundis* est une synthèse de trois systèmes néoplatoniciens : celui de Proclus, filtré à travers le *Liber de causis*, celui de Jean Scot (auteur ouvertement mentionné) et celui d'Avicenne⁶⁶. Le chapitre XXII du *Liber de causis* et la *Métaphysique* (livre IX) d'Avicenne sont les sources utilisées pour expliquer l'émanation de l'univers⁶⁷. En somme, le *Liber de causis primis et secundis* fait état d'une lecture attentive et zélée du *Liber de causis*, à l'inverse d'autres auteurs ici étudiés qui paraissent le citer de manière sporadique et, peut-être, de seconde main.

Le dernier ouvrage d'Alfred de Shareshill, le *De motu cordis*, est dédié au « grand maître » Alexandre Neckam († 1217). Puisque ce dernier devient abbé de Cirencester en 1213, il paraît difficile qu'Alfred se soit adressé à lui, après cette date, en l'appelant simplement *magister magnus* sans faire référence à son abbatiat. Clemens Baeumker avait jadis rapproché un passage du *De motu cordis* du chapitre XVII (XVIII), 145 du *Liber de causis*⁶⁸. La citation n'est pas textuelle et le *De causis* n'est pas mentionné non plus de manière explicite. Il est donc malaisé de trancher définitivement ; cependant, les deux passages sont très proches et aucune autre source commune, ou éventuellement intermédiaire,

2000, p. 209–211 ; et Bertolacci 2012, p. 208–209, qui soulignent davantage l'influence avicennienne.

64 Vaux 1934, p. 65–66.

65 Vaux 1934, p. 66, et p. 116. L'auteur s'appuie sur le *Liber de causis* VII (VIII), 85 : *Quod est quia natura continet generationem et anima continet naturam et intelligentia continet animam.*

66 Marie-Thérèse d'Alverny (cf. Alverny 1973) insiste sur l'influence érigénienne, laquelle avait déjà été pointée par Roland de Vaux. De plus, Marie-Thérèse d'Alverny, qui a retrouvé plusieurs témoins manuscrits du *Liber de causis primis et secundis*, constate que les scribes sont majoritairement anglais : ce qui pourrait, selon elle, fournir un indice quant à son origine.

67 Alverny 1973, p. 172–173.

68 Alfred de Shareshill, *De motu cordis*, I, p. 8 : *Prima ergo et aequalis et continua est vita. Primus enim formae actus est. Est enim primus motus ex quieto sempiterno fluens. Liber de causis, XVII (XVIII), 145 : Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.* Avant Baeumker, Carl Barach avait déjà rapproché ce passage du *De motu cordis* du *Liber de causis*, cf. Barach 1878, p. 26–27.

n'est connue. Il convient donc de conclure qu'Alfred de Sharesill a consulté directement le *Liber de causis* – ce qui n'est pas incompatible avec les données matérielles et historiques en notre possession.

Homo cum in honore esset est un texte anonyme conservé dans un manuscrit unique du début du XIII^e siècle provenant de Saint-Pierre de Lodi⁶⁹; il a été publié par Marie-Thérèse d'Alverny au début des années 1940 et étudié depuis par Thomas Ricklin⁷⁰. D'après son éditrice, il s'agit d'un petit traité de la fin du XII^e siècle «sur la nature de l'homme et le destin de son âme dans la vie future, d'allure extrêmement originale, et malgré d'abondantes citations scripturaires, d'une orthodoxie un peu suspecte⁷¹; [...] nous avons là un des témoins les plus curieux de la conjonction du néo-platonisme arabe avec la culture chrétienne occidentale»⁷². L'auteur du *Homo cum in honore esset* insère une citation du *Liber de causis*, lorsqu'il explique que, en tant qu'il possède des humeurs meilleurs (*compositio* est l'un des termes employés pour désigner les quatre humeurs) et une complexion plus tempérée que tous les autres êtres vivants, l'homme sera animé et régi par une âme plus noble que toutes les autres:

Et vere homo in honore factus est, quia quoad corpus meliorem compositionem et temperatiorem complexionem habet, omni compositione et complexionem, quo etiam ad animam nobiliori anima omni alia regitur et vivificatur, et de ea dictum est: « quia ad ymaginem et similitudinem Dei creatus est », et de ea dixit Aristoteles in *Bonitate pura*: « quia anima nobilis, scilicet rationalis, creatur a Deo mediante intelligentia, et posuit eam Deus stramentum intelligentie, in quod intelligentia efficiat operationes suas », quod est dicere: anima rationalis nobilis, primo loco post angelum creata a Deo, et ab ipso, mediante angelo, suas recipit bonitates et operationes⁷³.

L'auteur, sans doute proche du cercle des traducteurs tolédans, utilise une forme abrégée du titre donné par Gérard de Crémone au *Liber de causis* («in *Bonitate pura*») que, de surcroît, il attribue à Aristote. L'âme noble est l'âme

69 Il s'agit d'un complément d'information ajouté trente ans après la publication du texte; cf. Alverny 1971, p. 121.

70 Ricklin 1995, p. 108–112.

71 Alverny 1940–1942, p. 239–240.

72 Alverny 1940–1942, p. 240.

73 Alverny 1940–1942, p. 281–282.

rationnelle, individuelle, que Dieu a créée par l'intermédiaire de l'intelligence et qu'il a disposée comme une assise de l'intelligence, dans laquelle celle-ci effectue ses opérations. Ce qui veut dire, selon notre auteur, que Dieu a créé l'âme noble rationnelle tout de suite après l'ange et que, grâce à l'ange, l'âme reçoit ses facultés et ses biens. L'auteur cite des passages du chapitre III, 27, 32 et 33 du *Liber de causis*, qu'il combine entre eux. Ce sont des passages connus et souvent cités, qui font l'objet de débats doctrinaux animés, notamment la théorie de la création de l'âme à travers l'intelligence, déjà évoquée plus haut au sujet de Gundisalvi⁷⁴. L'auteur anonyme insiste bien sur le fait que c'est Dieu qui a créé l'âme noble rationnelle; pour lui, cette dernière est l'âme individuelle, alors que, pour Albert le Grand et Thomas d'Aquin, l'âme noble est l'âme universelle⁷⁵.

Venons-en enfin à une *quaestio* inédite sur l'immortalité de l'âme, qui avait été signalée et étudiée par Ermenegildo Bertola⁷⁶. Ce dernier l'avait datée du début du XIII^e siècle et rapprochée du *Contra haereticos* d'Alain de Lille, dont plusieurs chapitres, nous l'avons vu plus haut, sont précisément consacrés à combattre les hérétiques qui nient l'immortalité de l'âme humaine. La première citation provient du chapitre II, 22 du *Liber de causis*:

Item Aristoteles in libro *De essentia summe bonitatis* et ante tempus nomine eternitatis designatur perpetuitas, et est sensus: anima est in termino perpetuitatis, quae perpetuitas est in anima, et finitur in anima et ante tempus, quia caret fine rationibus, sic quicquid corrumpitur ex dissonantia partium corrumpitur, ut corpus, aut ex fluxu materiei, ut proprietates⁷⁷.

74 *Liber de causis*, III, 27–33: *Omnis anima nobilis tres habet operationes: [nam ex operibus eius est] operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina. Operatio autem divina quoniam est parat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora et naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationes naturae. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis. Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam. Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae in quod efficiat operationes suas.* Alverny 1940–1942 signale d'autres passages du traité *Homo cum in honore esset* proches du *Liber de causis*.

75 Voir D'Ancona 1995 et Fidora 2012.

76 Bertola 1970. Sur cette *quaestio*, voir aussi Bertola 1953, p. 256–258.

77 Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 175, f. 207^{va}.

Ermenegildo Bertola avait déjà indiqué que le *Liber de causis* est cité de seconde main, à savoir par l'intermédiaire d'Alain de Lille, et il n'y a pas lieu de remettre cela en question. L'auteur anonyme de la *quaestio* n'évoque pas à proprement parler la définition de « l'âme dans l'horizon de l'éternité » mais il semble plutôt reprendre à son compte l'interprétation d'Alain de Lille de ladite définition. Néanmoins, il faut se rappeler qu'Alain de Lille n'attribue pas le *De causis* à Aristote, à la différence de l'auteur de la *quaestio*, sans compter que celui-ci met l'accent sur le fait que l'âme ne peut pas se corrompre, car justement elle n'est pas dans le temps mais au-dessus du temps. La deuxième citation paraît elle aussi provenir directement du *Contra haereticos*, car l'auteur anonyme reproduit exactement le titre utilisé par Alain de Lille et le passage cité par ce dernier : *Item in Amphorismis de essentia summe bonitatis legimus quod res destructibiles sunt ex corporeitate*⁷⁸. Les deux citations servent donc à prouver que l'âme, contrairement aux corps et aux propriétés liées au flux de la matière, n'est pas corruptible.

4 Conclusions

Le *Liber de causis* a sans doute été très tôt rapporté d'Espagne en Angleterre. Nous avons également la voie manuscrite italienne, car nous savons que les *socii* de Gérard de Crémone ont ramené sa dépouille et ses traductions en Italie. Le *Liber de causis* comportait à l'origine 31 chapitres; ils n'étaient pas numérotés et, surtout, il n'y avait pas de distinction entre une 'proposition' et son commentaire. Cette forme s'impose au courant du XIII^e siècle, par contamination sans doute avec d'autres textes, tels que les *Éléments* d'Euclide, les *Règles de théologie* d'Alain de Lille, le *Livre des vingt-quatre philosophes* attribué à Hermès Trismégiste, alors que l'*Elementatio theologica* de Proclus n'est traduite par Guillaume de Moerbeke qu'en 1268. C'est au XIII^e siècle que le terme *propositio* prend le dessus. Le titre *Liber de causis* est de toute évidence aussi une création du XIII^e siècle, car les premiers utilisateurs se servent d'un titre plus ou moins proche de celui qui apparaît dans la liste des traductions de Gérard de Crémone. Au début de la réception chez les Latins, ce sont davantage les chapitres relatifs à l'âme qui sont mis à profit : dans cette première phase, la psychologie prévaut sur la métaphysique. L'âme du *De causis* est comprise comme une âme humaine, individuelle. Aux yeux des historiens du XXI^e siècle, cela a de quoi surprendre : un texte voire le texte par excellence sur l'émanation et la

78 Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 175, f. 207^{vb}.

causalité est utilisé pour ce qu'il pouvait apporter relativement à l'immortalité de l'âme, car cette dernière « est dans l'horizon de l'éternité ». Il est fort possible qu'entre la fin du XI^e et le début du XIII^e siècle, des échanges vifs ont eu lieu concernant l'immortalité de l'âme humaine, immortalité qu'il fallait à tout prix défendre des attaques de ceux qui croyaient à sa corruptibilité, à sa mortalité. Adversaires imaginaires ou réels ? Qui sont ces matérialistes à neutraliser ? En tout cas, nous avons là les bribes d'un débat sur le « body-soul problem » qu'il faut à tout prix mettre en avant.

Bibliographie

Manuscrits

- Aosta, Seminario maggiore, ms. 71 (*olim* Ai° D 20)
 Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 24
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6319
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16525
 Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959
 Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 175

Sources primaires

- Alain de Lille, *De fide catholica sive Contra Haereticos*, éd. J.-P. Migne, PL 210, col. 305–430, 1855.
 Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, éd. N.M. Häring, 'Magister Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*', dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48 (1981), p. 97–226.
 Alain de Lille, *Règles de théologie, suivi de Sermon sur la sphère intelligible*. Introduction, traduction et notes par F. Hudry, Paris, Editions du Cerf, 1995.
 Alexandre Neckam, *Speculum Speculationum*, éd. R.M. Thomson, London, The British Academy, 1988.
 Alfred de Shareshill – J.K. Otte, *Alfred of Sareshill's Commentary on the Meteora of Aristotle: A Critical Edition, Introduction and Notes*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1988.
 Aristoteles latinus, *Meteorologica, Liber quartus, Translatio Henrici Aristippi*, éd. E. Rubino, Brepols, Turnhout, 2010.
 Aristoteles latinus, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition: A Critical Edition of the Texts, with Introduction and Indices*, éd. P.L. Schoonheim, Leiden, Brill, 2000.
Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. 1, éd. H. Denifle, E. Châtelain, C. Samaran, Paris, Delalain, 1891.

- Dominique Gundisalvi, *Tractatus de anima*, éd. J.T. Muckle, « The Treatise *De anima* of Dominicus Gundissalinus », dans *Mediaeval Studies* 1 (1940), p. 23–103.
- Al-Fārābī, *Über die Wissenschaften De scientiis. Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, éd. F. Schupp, Hamburg, F. Meiner, 2005.
- Liber viginti quattuor philosophorum*, éd. F. Hudry, Turnhout, Brepols, 1997.
- Liber de causis* – A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes », dans *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.
- Liber de causis*, trad. fr. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme : étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990.
- Nicolas de Damas, *De plantis. Five Translations*, éd. H.J. Drossaart Lulofs, E.L.J. Poortman, Amsterdam, Royal Netherlands Academy, 1989.

Bibliographie secondaire

- Alverny, M.-T. d' (1940–1942), « Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XI^e siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15–17, p. 239–299.
- Alverny, M.-T. d' (1954), « Avendauth », dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. 1, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 19–43.
- Alverny, M.-T. d' (1971), « Avicennisme en Italie », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e scienze*, Atti del Convegno internazionale, 9–15 aprile 1969, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, p. 117–139.
- Alverny, M.-T. d' (1973), « Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas* », dans J.J. O'Meara, L. Bieler (éds), *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, p. 170–181.
- Alverny, M.-T. d' (1982), « Les nouveaux apports dans les domaines de la science et de la pensée au temps de Philippe Auguste : la philosophie », dans R.-H. Bautier (éd.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, Paris, Éditions du CNRS, p. 863–880.
- Barach, C.S. (1878), *Excerpta e libro Alfredi Anglici De motu cordis item, Costa-ben-Lucaae De differentia animae et spiritus liber, translatus a Johanne Hispalense*, Verlag der Wagner'schen Universitaets-Buchhandlung, Innsbruck.
- Bardenhewer, O. (1882), *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagschandlung.
- Bertola, E. (1953), « I *De anima* del Vat. Lat. 175 », dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 45/3, p. 253–261.
- Bertola, E. (1970), « Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere ed una inedita *quaestio* sull'immortalità dell'anima umana », dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 62/3, p. 245–271.

- Bertolacci, A. (2012), « On the Latin Reception of Avicenna's *Metaphysics* before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization », dans D.N. Hasse, A. Bertolacci (éds), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, p. 197–223.
- Burnett, C. (1995), « The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the School of Toledo », dans O. Weijers (éd.), *Vocabulary of Teaching and Research. Between Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, p. 214–235.
- Burnett, C. (1996), « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain: A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », dans J. Marenbon (éd.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, p. 21–50.
- Burnett, C. (1997), *The Introduction of Arabic Learning into England*, London, The British Library.
- Burnett, C. (2001), « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », dans *Science in Context* 14, p. 249–288.
- Burnett, C. (2012), « The Arabo-Latin Aristotle », dans A.M.I. van Oppenraay, R. Smidt van Gelder-Fontaine (éds), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, p. 95–107.
- D'Ancona, C. (1995), « La doctrine de la création *mediante intelligentia* dans le *Liber de Causis* et dans ses sources », dans Ead., *Recherches sur le 'Liber de causis'*, Paris, Vrin, p. 73–96.
- D'Ancona, C. (2011), « Nota sulla traduzione latina del *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro* e sul titolo *Liber de Causis* », dans S. Perfetti (éd.), *Scientia, Fides, Theologia, Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa, ETS Edizioni, p. 89–101.
- D'Ancona, C. (2014), « The *Liber de causis* », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137–161.
- D'Ancona, C. et Taylor, R.C. (2003), « Le *Liber de causis* », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, Paris, Éditions du CNRS, p. 599–647.
- De la Mare, A.C., Barker-Benfield, B.C. (1980), *Manuscripts at Oxford: An exhibition in memory of Richard William Hunt (1908–1979), keeper of western manuscripts at the Bodleian Library, Oxford, 1945–1975, on themes selected and described by some of his friends*, Oxford, Bodleian Library.
- Libera, A. de (1997), « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XII^e siècle », dans C. Lafleur, J. Carrier (éds), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, p. 61–88.
- Fidora, A. (2012), « The *Sefer ha-nefesh*. A First Attempt to Translate Aristotle's *De anima* into Hebrew », dans A.M.I. van Oppenraay, R. Smidt van Gelder-Fontaine (éds), *The*

- Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, p. 159–172.
- Fidora, A. (2013), «From Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions», dans L.X. López-Farjeat, J.A. Tellkamp (éds), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris, Vrin, p. 17–39.
- Fidora, A. et Niederberger, A. (2001), *Von Bagdad nach Toledo: Das Buch der Ursachen und seine Rezeption im Mittelalter, lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de Causis*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Mainz.
- Fidora, A. et Pardo Pastor, J. (2001), «El *Liber de causis*», dans *Revista Española de Filosofía Medieval* 8, p. 133–152.
- Freudenthal, G. (2016), «Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo», dans *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 16, p. 39–60.
- Häring, N.M. (1976), «Alan of Lille's *De Fide Catholica* or *Contra Haereticos*», dans *Analecta Cisterciensia* 32, p. 216–237.
- Hasse, D.N. (2000), *Avicenna's De anima in the Latin West*, London, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.
- Hudry, F. (1992), «Le *Liber xxiv philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits», dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59, p. 63–88.
- Hunt, R.W. (1978), «The Library of the Abbey of St. Albans», dans M.B. Parkes, A.G. Watson (éds), *Medieval Scribes, Manuscripts & Libraries: Essays Presented to N.R. Ker*, London, Scolar Press, p. 251–278.
- Jacquart, D. (2006), «L'écriture par excellence du texte médical: les aphorismes», dans C. Thomasset (éd.), *L'Écriture du texte scientifique au Moyen Âge. Des origines de la langue française au XVIII^e siècle*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, p. 133–140.
- Jourdain, A. (1843²), *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, Joubert.
- Lohr, C. (1986), «The Pseudo-Aristotelian *Liber de causis* and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries», dans J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (éds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The 'Theology' and Other Texts*, London, The Warburg Institute, p. 53–62.
- Long, R.J. (1985), «Alfred of Sareshel's Commentary on the Pseudo-Aristotelian *De plantis*: A critical edition», dans *Mediaeval Studies* 47, p. 125–167.
- Mandosio, J.-M. (2018), «Follower or Opponent of Aristotle? The Critical Reception of Avicenna's Meteorology in the Latin West and the Legacy of Alfred the Englishman», dans D.N. Hasse, A. Bertolacci (éds), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physius and Cosmology*, Berlin, De Gruyter, p. 459–531.

- Maurach, G. (1979), « Daniel von Morley, *Philosophia* », dans *Mittellateinisches Jahrbuch* 14, p. 204–255.
- Niederberger, A. (2000), « Zwischen *De Hebdomadibus* und *Liber de causis*: Einige Bemerkungen zu Form und Argumentation der *Regulae theologiae* des Alanus ab Insulis », dans *Convenit. Selecta* 5, p. 47–52.
- Pearson, J.H. (2005), « The anti-Jewish polemic of Alan of Lille », dans J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (éds), *Alain de Lille, le docteur universel: philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*. Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23–25 octobre 2003), Turnhout, Brepols.
- Ricklin, T. (1995), *Die Physica und der Liber de Causis im 12. Jahrhundert: zwei Studien mit einer Vorrede von Ruedi Imbach*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg.
- Rubino, E. (2015), « Alfredo di Shareshill editore della meteorologia aristotelica », dans *Giornale critico della filosofia italiana* 94, p. 479–496.
- Saffrey, H.-D. (1963), « L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Âge », dans P. Wilpert (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August–6. September 1961, Berlin, Walter De Gruyter, p. 267–281.
- Schoonheim, P.L. (2000) – voir *Aristoteles' Metereology*
- Szilágyi, K. (2016), « A Fragment of a *Book of Physics* from the David Kaufmann Genizah Collection (Budapest) and the Identity of Ibn Daud with Avendauth », dans *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 16, p. 10–31.
- Taylor, R.C. (1983), « The *Liber de causis*: A Preliminary List of Extant mss », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 25, p. 63–84.
- Taylor, R.C. (1989), « Remarks on the Latin Text and the Translator of the *Kalām fī maḥāḍ al-khair / Liber de causis* », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 31, p. 75–102.
- Thomson, R.M. (1982), *Manuscripts From St Albans Abbey 1066–1235*: I. Text; II. Plates, Woodbridge, D.S. Brewer.
- Thomson, R.M. (2011), *Catalogue of Medieval Manuscripts of Latin Commentaries on Aristotle in British Libraries 1: Oxford*, Turnhout, Brepols.
- Vajda, G., Alverny, M.-T. d' (1951–1952), « Marc de Toledé, traducteur d'Ibn Tumart », dans *Al-Andalus* 16, p. 99–140, p. 259–307; 17, p. 1–56.
- Vaux, R. (1934), *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e–XIII^e siècles*, Paris, Vrin.
- Zahora, T. (2014), *Nature, Virtue, and the Boundaries of Encyclopedic Knowledge: The Tropological Universe of Alexander Neckam (1157–1217)*, Turnhout, Brepols.
- Zonta, M. (2009), « L'angelologia aristotelica di Abraham Ibn Da'ud », dans G. Agamben, E. Coccia (éds), *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, p. 323–340.