Les *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* d'al- ‘Āmirī et l’anonyme *Kitāb al-ḥaraka*: deux interprétations du *Liber de causis* en arabe

Elvira Wakelnig

Universität Wien

Il y a plus de trente ans que la question de la datation du *Liber de causis* en arabe a été tranchée en faveur d’une période durant le neuvième siècle. Il était possible d’écarter l’hypothèse selon laquelle le *Liber de causis* datait du douzième siècle grâce à un texte d’Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-‘Āmirī. Il s’agit d’une œuvre relativement courte de vingt chapitres intitulée *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* (*al-Fuṣūl fī l-ma‘ālim al-ilāhīya*) qui nous est parvenue dans un seul manuscrit tardif (XVII^e ou XVIII^e siècle) conservé aujourd’hui à Istanbul. Dans son article «An Unpublished Work by al-‘Āmirī and the Date of the Arabic *De Causis*», Everett K. Rowson a démontré que ces *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* sont, en effet, une paraphrase très libre du *Liber de causis*¹. Cette découverte a donné un *terminus ante quem* pour la datation du *Liber de causis*, à savoir avant la composition de l’œuvre d’al-‘Āmirī au X^e siècle. La vie de l’auteur des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* s’est déroulée, surtout au Khorasan, entre une date de naissance présumée vers 912 et une date certaine de mort en 992². Le fait qu’al-‘Āmirī était l’étudiant d’un maître lui-même ancien étudiant du premier philosophe des Arabes, al-Kindī indique, en plus, un chemin possible de la transmission du *Liber de causis* à notre savant du Khorasan. Car, comme l’a proposé Cristina d’Ancona³, il semble que ce texte a été composé dans le cercle d’al-Kindī, voire par lui-même.

Les *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* présentent une hiérarchie ontologique qui est clairement néoplatonicienne et, dans sa relative simplicité, plutôt inspirée de Plotin que de Proclus. La caractéristique la plus exceptionnelle, qu’al-‘Āmirī ajoute à cette doctrine de l’Antiquité tardive, est l’adéquation avec l’islam, c’est-à-dire que pour chaque niveau ontologique néoplatonicien, le savant du Khorasan donne un terme coranique. L’Un est, pour lui, le créateur

1 Rowson 1984.

2 Pour la biographie d’al-‘Āmirī, voir Al-‘Āmirī, *Kitāb al-Fuṣūl fī l-ma‘ālim al-ilāhīya*, p. 8-34.

3 Pour la composition du *Liber de causis* dans le cercle d’al-Kindī, voir d’Ancona 1995.

(*al-bāri*); l'intellect universel est le calame (*al-qalam*) et les formes universelles sont le commandement (*al-amr*); l'âme universelle est la tablette (*al-lawḥ*) et la sphère la plus haute le trône (*al-ʿarṣ*)⁴. Nous lisons cette hiérarchie et sa correspondance coranique dans le deuxième chapitre des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* comme lecture et interprétation du passage suivant du deuxième chapitre du *Liber de causis*⁵:

Tout être véritable est:
soit plus haut que l'éternité et avant elle,
soit ensemble avec l'éternité,
soit après l'éternité et au-dessus du temps.

Chez al-ʿĀmirī le passage correspondant se lit comme suit:

Les choses dans la vérité de l'existence se divisent en cinq classes:

- ce qui existe par l'essence qui est au-dessus de l'éternité et avant elle;
- ce qui existe par la *creatio ex nihilo* (*ibdāʿ*) qui est avec l'éternité et inséparable d'elle;
- ce qui existe par la création (*ḥalq*) qui est après l'éternité et avant le temps;
- ce qui existe par la soumission (*tashīr*) qui est avec le temps et inséparable de lui;
- et ce qui existe par l'engendrement (*tawlīd*) qui est après le temps et le suivant.

Nous expliquons 'la soumission (*tashīr*)' par l'expression 'le façonnement (*tabʿ*)' et 'l'engendrement (*tawlīd*)' par l'expression 'la formation (*takwīn*)'. Ce qui existe par l'essence est le créateur (*al-bāri*) – Sa mention soit exaltée. Ce qui existe par la *creatio ex nihilo* (*ibdāʿ*) est le calame (*al-qalam*) et le commandement (*al-amr*). Ce qui existe par la création (*ḥalq*) est la tablette (*al-lawḥ*) et le trône (*al-ʿarṣ*). Ce qui existe par la soumission (*tashīr*) sont les sphères qui tournent et les corps fondamentaux. Ce qui existe par l'engendrement (*tawlīd*) est tout ce qui est formé par les quatre éléments. Chez les philosophes le calame est expliqué par l'expression 'l'intellect universel', le commandement est expliqué par 'les formes uni-

4 Les versets du coran sont 30, 55 (*al-bāri*); 68, 1 et 96, 4 (*al-qalam*); 7, 54; 28, 44; 30, 4; 82, 19 et *passim* (*al-amr*); 85, 22 (*al-lawḥ*); 7, 54; 9, 129; 10, 3; 11, 7; 13, 2; 17, 42; 20, 5; 21, 22; 23, 86 et 116; 25, 59; 27, 26; 32, 4; 39, 75; 40, 7 et 15; 43, 82; 57, 4; 69, 17; 81, 20; et 85, 15 (*al-ʿarṣ*).

5 Pour le texte arabe, voir Badawī 1977, p. 4-5. Les parallèles littéraires entre les deux textes sont indiqués en caractères gras.

verselles', la tablette est expliquée par l'expression 'l'âme universelle' et le trône est expliqué quant à lui par l'expression 'la sphère droite' et 'la sphère des sphères'⁶.

Pour bien intégrer sa hiérarchie ontologique et ses cinq degrés dans la doctrine du *Liber de causis*, al-ʿĀmirī traite le temps comme le *Liber de causis* traite l'éternité et distingue des niveaux ontologiques en-dessus, avec et en-dessous du temps. De cette façon-là, il arrive aux deux degrés additionnels qui lui ont manqué dans le chapitre de sa source, car il identifie le premier niveau lié au temps, c'est-à-dire le degré avant le temps avec le dernier niveau lié à l'éternité.

Une autre innovation, qui mérite aussi d'être mentionnée, est le fait que le savant du Khorasan applique un terme différent pour le processus de création et de formation à chacun de ses degrés ontologiques. Ainsi, tout ce qui existe reste directement dépendant de Dieu, qui est le seul créateur. Selon le modèle néoplatonicien de l'émanation, notre philosophe accepte, quand même, que les degrés supérieurs prennent une certaine part dans la formation des degrés inférieurs; c'est-à-dire que l'intellect soit impliqué dans la formation de l'âme, et que ces deux le soient dans la formation des sphères, et ainsi de suite. Al-ʿĀmirī décrit cela comme suit:

L'essence de quelque chose créée *ex nihilo* (*mubdaʿ*) a sa subsistance par l'essence pure du Créateur (*al-mubdiʿ*). L'essence de quelque chose créée (*maḥlūq*) subsiste – si elle subsiste – par le Créateur et a une part de la nature de ce créé que le Créateur a fait exister devant elle. Ce qui existe par la soumission (*musahḥar*) subsiste – s'il subsiste – aussi par le Créateur et a une part des natures de ceux deux existants avant lui, c'est-à-dire le créé *ex nihilo* et le créé. L'engendré (*muwallad*) a une part des natures de ces trois existants avant lui, c'est-à-dire le créé *ex nihilo*, le créé et ce qui existe par la soumission⁷.

En ce qui concerne la structure de notre paraphrase, nous voyons que les huit premiers chapitres des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* paraphrasent les neuf premiers chapitres du *Liber de causis*, à l'exclusion du chapitre cinq. Des autres chapitres du *Liber de causis*, nous trouvons encore les chapitres 11 (?), 12, 16, 18-26, 29-30, 31 (?) dont quelques-uns sont largement paraphrasés, d'autres seulement de façon très limitée – c'est-à-dire que seulement quelques lignes

6 Pour le texte arabe, voir Al-ʿĀmirī, *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, p. 84-86.

7 Pour le texte arabe, voir Al-ʿĀmirī, *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, p. 100-102.

d'un chapitre sont paraphrasées. Généralement, nous pouvons constater que la majorité du matériel du *Liber de causis* est présentée dans la paraphrase d'al-ʿĀmirī et soumise à une transformation islamique. Le savant du Khorasan se montre, alors, partisan fidèle du programme du maître de son maître al-Balḥī, à savoir le philosophe al-Kindī mentionné ci-dessus, qui a œuvré pour réconcilier la philosophie grecque avec l'Islam.

Il reste pourtant deux questions : pourquoi al-ʿĀmirī n'indique-t-il nulle part qu'il paraphrase un texte donné ? La seconde question est liée à la première, et peut paraître surprenante au vu de ce nous avons évoqué précédemment : quelle est la source directe de notre philosophe ?

Une réponse à la première question pourrait être donnée par deux positions opposées, à savoir en disant que sa source était tellement connue, bien diffusée et présente qu'al-ʿĀmirī a supposé que ses lecteurs reconnaîtraient cette source ; ou, au contraire, que sa source était si difficile d'accès qu'il n'a vu ni le sens ni la nécessité de la mentionner. La seconde question se pose, parce qu'il a existé, en arabe, plus que la version du *Liber de causis* qui a été traduite en latin. Ce qui est conservé et connu aujourd'hui, à l'exception du modèle de la traduction latine, est une deuxième version du *Liber de causis* découverte par Saleh Oudaimah et publiée dans une traduction française par ce dernier et Pierre Thillet en 2002 dans un article intitulé « Proclus Arabe. Un nouveau *Liber de causis* ? ». Ce texte, nommé *Liber de causis II*, contient, en 29 chapitres, 30 propositions des *Éléments de théologie* de Proclus dont vingt-cinq se trouvent aussi dans le *Liber de causis*, deux dans le *Proclus Arabus*, une dans le *Kitāb al-Ḥaraka* – que nous discuterons plus tard – et deux se trouvent uniquement dans le *Liber de causis II*. Une particularité, qui mérite d'être mentionnée, réside dans le fait que la proposition 134 des *Éléments de théologie* est reprise deux fois dans le *Liber de causis II*, à savoir dans les chapitres 13 et 29. Cette proposition proclienne se trouve aussi dans le *Liber de causis*, dans le chapitre 22. Le résultat très surprenant d'une comparaison de ces trois versions différentes de la proposition 134 démontre qu'elles sont plus au moins indépendantes l'une de l'autre avec quelques similarités entre n'importe lesquelles des deux versions à l'exclusion de la troisième.

Un passage de la paraphrase d'al-ʿĀmirī, qui ne s'explique pas par le *Liber de causis* dans sa forme actuelle, pourrait très bien paraphraser le *Liber de causis II*, plus précisément la deuxième moitié du chapitre 16 :

A donc été expliqué et rendu clair ce dont nous avons fait mention que tout créé est une substance qui est soumise au **temps**, ainsi les corps créés, simples et composés, et que ces derniers **dépendent des corps célestes**

dont la substance est au-dessus du temps et dont l'acte est soumis au temps. Quant aux **corps célestes**, ils dépendent des substances qui sont au-dessus d'eux également au-dessus du temps, et ce sont **les formes séparées**. Les formes séparées dépendent de la durée, et la durée dépend de la **cause première** qui est cause de la durée et des autres choses, et toutes les choses, créées, pures et viles dépendent de la cause première.

tr. OUDAIMAH et THILLET 2001-2002, p. 336

Les aspects particuliers de cette version arabe de la proposition 107 de Proclus, qui ne figurent pas dans le chapitre correspondant (31) du *Liber de causis*, sont les corps célestes, les formes séparées et la cause première. L'occurrence de ces aspects, reformulés, chez al-ʿĀmirī constitue, en ce qui concerne cette proposition proclienne, une proximité avec le *Liber de causis* 11⁸, à l'exclusion du *Liber de causis*. Voici le passage dans *Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques*, ch. 19:

Donc la période de survie des substances, qui n'ont pas de permanence dans le **temps**, c'est-à-dire les engendrés comme les existants inférieurs, **dépend des corps élevés**. [...]

[...] Quant aux substances dont la permanence est temporelle, c'est-à-dire les existants qui sont créés pour être soumis (*tashīrī*) comme **les corps supérieurs**, leur perfection sont **les formes** dont l'essence est dans le domaine de l'éternité et dont les actes sont dans le domaine du temps. [...]

[...] Alors la permanence [de l'âme] est ainsi dépendante de sa perfection, c'est-à-dire l'intellect, comme la permanence de l'intellect est (dépendante) du fait qu'il se consacre au contact avec l'essence de son Créateur, le Vrai⁹.

Si nous regardons les deux textes et l'interprétation et la lecture que notre philosophe donne de son modèle, nous remarquons pourtant quelques différences. Il y a cinq niveaux différents distingués dans les deux passages, mais dans le *Liber de causis* II, ce sont:

- les existants temporels complètement soumis au temps;
- les corps célestes soumis au temps en ce qui concerne leurs actes, mais au-dessus du temps en ce qui concerne leur substance;
- les formes séparées complètement au-dessus du temps [âme et intellect];

8 Les éléments communs sont indiqués en caractères gras dans les citations.

9 Pour le texte arabe, voir Al-ʿĀmirī, *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālīm al-ilāhīya*, p. 116 dans l'ordre inverse.

- la durée ;
- la cause première.

Chez le savant du Khorasan nous trouvons :

- les existants temporels complètement soumis au temps ;
- les corps célestes avec le temps ;
- les formes avec le temps en ce qui concerne leurs actes, mais en-dessus du temps en ce qui concerne leur essence [les âmes ?] ;
- l'intellect [complètement en-dessus du temps] ;
- le Créateur.

Alors que le *Liber de causis* II intègre la durée comme entité ontologique, notre philosophe ne l'adopte pas, mais divise les formes séparées en deux, à savoir âme et intellect. De cette façon, il parvient exactement au schème ontologique que nous avons déjà vu plus haut. Ainsi, ce dernier passage des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* ne s'explique que grâce à l'hypothèse selon laquelle al-ʿĀmirī a eu accès à une version du *Liber de causis* qui contiendrait aussi du matériel qui aurait, aujourd'hui, seulement survécu dans la version du *Liber de causis* II. Cela signifie que le modèle pour la paraphrase du savant du Khorasan serait probablement une version plus vaste que celle qui a été traduite en latin. Donc, cette version hypothétique aurait été la source du *Liber de causis*, du *Liber de causis* II et d'al-ʿĀmirī, et ce serait plutôt à elle qu'au *Liber de causis* que l'attribution au philosophe al-Kindī proposée par Cristina d'Ancona s'appliquerait¹⁰. Cette version pourrait être appelée *Proto-Liber de causis*. Pourtant la question de la source des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques* devient encore plus compliquée quand nous considérons un autre texte avec lequel la paraphrase d'al-ʿĀmirī possède quelques similarités, à savoir le *Livre sur le mouvement* (*Kitāb al-ḥaraka*).

Le *Livre sur le mouvement* est attribué à Aristote et a été conservé dans deux manuscrits assez récents de Turquie (Ankara et Istanbul¹¹), dont le second est une copie du premier. Il s'agit d'une compilation d'extraits des *Éléments de théologie* et des *Éléments de physique* de Proclus et de divers matériaux aristotéliens, provenant probablement des commentateurs. Ce qui nous intéresse pour le moment est bien évidemment l'ensemble des passages paraphrasant les *Éléments de théologie* et leur rapport au *Liber de causis* ou, plus précisément, aux *Libri de causis*. Le problème qui se pose est que la plupart des propositions procliennes du *Livre sur le mouvement* sont uniquement conser-

¹⁰ Voir plus haut et note 3.

¹¹ Mon édition diplomatique de ce manuscrit se trouve à <http://www.ancientwisdoms.ac.uk/mss/viewer.html?viewColumns=sawsTexts%3AHME5683.KHar.sawsoi>.

vées dans cette œuvre. Ce manque de propositions communes se retrouve dans presque tous les textes de la tradition arabe des *Éléments de théologie*, à savoir :

- un groupe des textes assez homogène qui contient les deux versions du *Liber de causis* et la paraphrase d'al-ʿĀmirī – nous pouvons aussi ajouter le petit traité attribué soit à Platon soit à al-Fārābī, *l'Épître sur la réfutation de celui qui soutient que l'homme disparaît après sa mort* (*Risāla fī l-radd ʿalā man qāla inna l-insāna talāṣā wa-fanā baʿda mawtihi*) et l'épitomé du *Liber de causis* de ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī,
- puis les versions arabes des propositions procliennes dites *Proclus Arabus*, éditées pour la plupart par Gerhard Endress, qui partagent une seule proposition avec les *Liber de causis I* et *II* (167), et deux autres seulement avec le *Liber de causis II* (16, 21),
- et enfin les passages inspirés des *Éléments de théologie* de Proclus dans le *Livre sur le mouvement*, qui partagent trois propositions avec celles du *Proclus Arabus* (15, 17, 76) et une avec le *Liber de causis II* (59).

En conséquence, à cause du manque de parallèles entre ces trois groupes de textes distincts, il est difficile d'avancer une conclusion quant aux rapports entre ces groupes de textes en général; il en va de même pour ce qui nous concerne maintenant plus précisément, à savoir les relations du *Livre sur le mouvement* avec les autres textes de la tradition arabe des *Éléments*. Ce qui ressort, néanmoins, est que notre anonyme, ou plutôt notre Pseudo-Aristote, retravaille sa ou ses sources procliennes sous l'angle de son thème principal, c'est-à-dire sous l'angle du mouvement. Cela se voit en comparant les deux versions de la proposition 59 du Proclus, à savoir la version dans le deuxième chapitre du *Liber de causis II*, qui est une reproduction fort interprétative du texte grec¹², et la version dans le *Livre sur le mouvement*¹³:

12 Cf. la version des *Éléments*: « Tout ce qui est substantiellement simple est meilleur ou pire que ce qui est complexe. Puisque les extrémités du réel sont produites par des causes moins nombreuses et plus simples, alors que les moyens termes le sont par des causes plus nombreuses, ceux-ci seront complexes, tandis que, parmi les extrêmes, les uns seront plus simples par excès, les autres par défaut. Par ailleurs, que les extrêmes soient produits par des causes moins nombreuses, c'est évident. La raison en est que les principes plus élevés à la fois commencent à agir avant les moins élevés et étendent leur action plus loin qu'eux, jusqu'à des termes que l'infériorité dynamique de ces dérivés soustrait à leur progression. C'est bien pourquoi le dernier des êtres, comme le premier, est extrêmement simple: il procède du premier tout seul (ἀπὸ μόνου πρόεισι τοῦ πρώτου). Mais cette simplicité est d'un côté supérieure à toute synthèse, et de l'autre inférieure. La loi est la même pour tous les cas ». (trad. Trouillard 1965, p. 98).

13 Les éléments communs à la lettre sont indiqués en caractères gras.

Liber de causis II, ch. 2 :

[Il dit] Toute **chose simple** est meilleure que la chose composée ou bien **inférieure à elle**, car les extrémités des choses sont plus simples que les choses simples¹⁴, et je dis que les choses simples¹⁵ sont plus composées que les extrémités, mais entre les extrémités, l'une est meilleure et l'autre est plus vile. Quant à l'extrémité qui est la meilleure, elle est semblable à **l'intelligence**. Quant à l'extrémité qui est la plus vile, elle est semblable à la matière. Certes l'intelligence est meilleure que les choses parce que sa puissance qui coule sur ce qui est au-dessous d'elle coule davantage que celle qui coule de l'âme. Et s'il en est ainsi, nous revenons (à notre propos) et nous disons que le Bien pur, je veux dire la cause première, fait couler sa puissance sur les choses bien davantage que ce qui coule de la puissance de l'âme, et il n'en est ainsi que parce que **tout ce qui avoisine** la cause **première** est une puissance qui fait être davantage les choses. Or, l'intelligence est plus près de la cause première que l'âme, puis la matière qui ne fait que recevoir de l'intelligence et de l'âme, sans que sa puissance coule sur autre chose, en raison de l'**éloignement** de la cause première. Et la matière n'est que simple parce qu'elle est une trace d'entre les traces d'une chose simple, je veux dire l'âme. Toutefois même si elle est simple, elle est plus vile, plus basse que la nature et que les choses composées, parce qu'elle n'a aucune puissance active qui coule sur autre chose. Mais elle n'est qu'une puissance réceptive sur laquelle coulent les formes. **La matière est inférieure** à la nature et à **toutes** choses créées, car (la nature) fait couler sur elle sa puissance et accomplit sur elle des actes merveilleux. **Ainsi a été rendu clair** et expliqué : la chose **simple** est ce qui est meilleur que les choses **composées** et c'est l'intelligence, et d'elle vient ce qui est inférieur à l'intelligence, c'est-à-dire la matière, comme nous l'avons dit et montré.

tr. THILLET, OUDAIMAH 2001-2002, p. 318-320

Le Livre sur le mouvement :

La preuve du fait que la **chose simple** est soit meilleure que les choses composées soit **inférieure à elles**, vient du fait que les choses compo-

14 Une émendation à laquelle on pourrait penser pour le terme « simples » (المبسوطات) serait « intermédiaires » (المتوسطات).

15 Cf. n. 14.

sées sont, certes, composées de l'agent et de l'agi, mais que l'agent est simple et l'agi est aussi simple. Quant à l'agent, il est le premier moteur, et quant à l'agi, il est le premier recevant, c'est-à-dire le premier agi et mû. Donc le simple est meilleur que tout le composé et quant à la matière, elle est ainsi inférieure à tout le composé, parce qu'elle n'a ni *hilya* ni forme (*şūra*). Ainsi tout ce qui avoisine le premier moteur est meilleur et plus noble que la chose qui est éloignée de lui, et est semblable à l'intelligence. Car l'intelligence est du bien pour toutes les choses. Ainsi tout ce qui avoisine la matière est inférieur et plus vil que la chose qui est éloignée d'elle, et est semblable au corps. Car il est inférieur et plus vil que le vivant. Ainsi a été rendu clair: le simple est plus digne que le composé¹⁶.

Le deuxième chapitre du *Liber de causis II* constitue une version du texte grec de Proclus qui s'inscrit bien au cadre interprétatif du Proto-*Liber de causis*, qui est attesté par les *Libri de causis* et la paraphrase d'al-Āmiri. Les classes des existants mentionnés par Proclus sont identifiées avec celles d'une hiérarchie ontologique plutôt inspirée de Plotin. Donc l'hypothèse se confirme que le *Liber de causis II* refléterait bien la version de la proposition 59 des *Éléments* du Proto-*Liber de causis* et, en conséquence, le modèle de notre Pseudo-Aristote. Car, basé sur le contenu et le style du *Livre sur le mouvement*, il paraît évident que ce traité a été composé probablement durant le neuvième ou le début du dixième siècle. À ce moment-là, le compilateur pseudo-aristotélécien aurait encore dû avoir accès à la version du Proto-*Liber de causis* initiale ou, pour le moins, à une révision qui n'aurait pas déjà passé par plusieurs étapes. Son modèle est encore bien visible dans le passage du *Livre sur le mouvement*, mais la mention des extrémités, qui est, certes, difficile à comprendre dans la présentation du *Liber de causis II*, est supprimée. Le compilateur pseudo-aristotélécien a aussi omis la conception néoplatonicienne de l'émanation du Bien, qui n'avait, visiblement, pas d'intérêt pour sa théorie. Par contre, il a ajouté deux concepts fortement aristotéliens, ce qui donne beaucoup de sens si nous nous souvenons que notre auteur prétend être Aristote; ces éléments sont l'agent et l'agi, et le premier moteur. Un indice important que la source de ce dernier passage ne peut pas être le chapitre du *Liber de causis II* cité précédemment est la présence du terme *hilya* dans le sens de « forme » seulement dans le *Livre sur le mouvement*. Nous disons « indice », parce qu'il est, bien sûr, possible que, d'une part, notre

16 Pour le texte arabe, voir le manuscrit Hacı Mahmud 5683, 126b17-127a11 dans ma transcription indiquée en note 11.

anonyme a décidé d'ajouter ici ce terme trouvé ailleurs dans le *Liber de causis* II, à savoir au chapitre 22¹⁷. D'autre part, le hendiadys *ḥilya* et *šura*, que le compilateur a utilisé, se trouve seulement dans le *Sage Grec* (*al-šayḥ al-yūnānī*), une reproduction partielle des *Ennéades* de Plotin aussi attribuée au cercle du philosophe al-Kindī¹⁸. Ce fait porte à croire que le Proto-*Liber de causis*, qui aurait très bien pu employer ce hendiadys, pourrait bien être la source de Pseudo-Aristote. En tout cas, il mérite d'être noté que le mot *ḥilya* est l'origine du mot *helyatin* dans la version latine du *Liber de causis*.

La question de savoir si c'était vraiment notre Pseudo-Aristote du *Livre sur le mouvement* qui a introduit la notion de mouvement dans les propositions procliennes en arabe se pose lorsque nous comparons son texte avec la paraphrase d'al-ʿĀmirī. Chez le philosophe du Khorasan, nous trouvons un passage qui est inspiré par la proposition 45 de Proclus et qui fait allusion au mouvement – là, où ni Proclus ni les *Libri de causis* le font, mais où, au contraire, le *Livre sur le mouvement* le fait. Est-il alors envisageable que le concept du mouvement ait été introduit dans quelques propositions des *Éléments* de la tradition proclienne arabe avant même la composition du *Livre sur le mouvement* et que le compilateur ait seulement collectionné des passages parlant déjà du mouvement? Examinons donc les versions de la proposition 45. La version originelle de Proclus dit:

Aucun auto-constituant n'est soumis à la génération (ἀγέννητον). S'il est soumis à la génération, il sera pour cette raison même essentiellement imparfait et il aura besoin de recevoir sa perfection d'un autre. Mais du moment qu'il se produit lui-même, il est parfait et autonome. Car toute être engendré reçoit sa perfection d'un autre qui donne la génération à ce qui n'est pas. La génération, en effet, est un passage (ὁδός) de l'absence de perfection à la perfection opposée.

tr. TROUILLARD 1965, p. 90

Les versions des *Libri de causis*, qui reprennent ce passage de Proclus, sont très proches, bien que celle du *Liber de causis* II soit légèrement plus longue, et que l'on peut la considérer comme complète¹⁹:

17 Le terme se trouve aussi dans le *Liber de causis*, ch. 8, et chez al-ʿĀmirī, ch. 16.

18 Voir [Anonymous], *[Philosophy Reader]*, p. 94, passage (33); p. 100, passage (39); et p. 106, passage (41). Pour les traditions arabes de Plotin et de Proclus et leur origine du cercle d'al-Kindī, voir Endress 1973, p. 186-188.

19 Voir *Liber de causis*, ch. 24, et *Liber de causis* II, ch. 9.

Toute substance subsistant par elle-même n'est pas créée d'une autre chose. Et si l'on dit: «il se peut que la chose subsistant par elle-même ait été créée, et qu'elle soit créée». Nous disons s'il se peut que la substance subsistant par elle-même ait été créée il n'est pas douteux que cette substance est déficiente ayant besoin d'être complétée par quelque chose d'autre; car tout créé n'est achevé que du fait de sa création. La preuve en est la génération elle-même. En effet la génération n'est que le chemin **de la déficience à la perfection.**

tr. THILLET, OUDAIMAH 2001-2002, p. 328

Le début du passage suivant d'al-Āmirī est clairement une paraphrase d'un texte arabe très similaire au texte du *Liber de causis* 11²⁰, pourtant la seconde moitié semble être inspirée plutôt de la proposition 41 des *Éléments*²¹, qui n'est pas intégrée dans les *Libri de causis*. Voici le passage en question des *Chapitres sur les thèmes métaphysiques*, ch. 17:

La réalisation de **toute substance subsistant par l'essence** de son créateur n'a pas besoin de devenir progressivement cette chose, [c'est-à-dire de passer] lentement **de la déficience à la perfection** qui lui est propre.

En revanche, ce dont la réalisation dépend de cette sorte de progression, possède une matière mue et une disposition de recevoir le contraire.

Le lien avec la proposition 41 des *Éléments* est encore plus visible dans le passage du *Livre sur le mouvement*, qui s'inspire, comme al-Āmirī, des propositions 45 et 41:

La chose fermement établie dans son essence n'est pas soumise à la génération; car si elle n'a besoin ni d'une matière qui la porte pour qu'elle soit établie et persévère, ni d'un moteur, qui la meut de la puissance à l'acte, elle se contente de son essence pour son maintien et pour être établie. Au

20 Voir les éléments communs à la lettre indiqués en caractères gras dans les textes de *Liber de causis* 11 et d'al-Āmirī.

21 Elle dit: «Tout être qui existe dans un autre est produit uniquement par un autre. Au contraire, tout être qui existe en soi-même est autoconstituant. Ce qui existe dans un autre et a besoin d'un sujet ne saurait en aucun cas être générateur de soi-même. Car ce qui est capable de s'engendrer soi-même n'a pas besoin d'un appui extrinsèque, puisqu'il se donne sa propre cohésion et trouve en lui-même sa sauvegarde sans recourir à un sujet. ...» (tr. Trouillard 1965, p. 88).

contraire, la chose qui n'existe que par une matière et un moteur, qui la meut de la puissance à l'acte, a besoin d'une chose qui la porte²².

Tandis que la dernière phrase «la chose qui la porte» est très probablement la traduction de τὸ ὑποκείμενον, qui se trouve aussi dans les *Libri de causis*²³, les éléments «matière» et «moteur» sont propres au *Livre sur le mouvement* et aux *Chapitres sur les thèmes métaphysiques*. Dans ces derniers, ils apparaissent condensés dans l'expression de «matière mue». Ces deux concepts rappellent quand même fortement la terminologie et philosophie d'Aristote, surtout si nous considérons les deux spécifications que fournissent al-ʿĀmirī et le Pseudo-Aristote. Le premier parle aussi d'«une disposition de recevoir le contraire», c'est-à-dire qu'il adjoint une partie de la définition aristotélicienne de la substance; le second ajoute à propos du moteur «qui la meut de la puissance à l'acte» et se met donc aussi fermement dans le cadre de la philosophie du Stagirite. La présence de ces éléments aristotéliciens dans deux textes de la tradition proclienne arabe pose de nouvelles questions, surtout la question d'une interprétation aristotélicienne qui aurait, soit peut-être déjà concerné quelques propositions intégrées dans le *Proto-Liber de causis*, soit été faite dans une version révisée du *Proto-Liber de causis* que l'on devrait ensuite supposer être la source d'al-ʿĀmirī et du Pseudo-Aristote. Pour le moment, les indices pour trancher cette question ne suffisent pas et nous pouvons seulement espérer que des nouveaux textes de la tradition proclienne arabe soient découverts dans le futur.

La conclusion momentanément possible est le constat des deux lectures différentes du matériel venant très probablement du *Proto-Liber de causis* que nous trouvons dans *Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques*, et l'autre dans *le Livre sur le mouvement*; d'un côté, une interprétation religieuse qui maintient le pouvoir absolu de Dieu, et de l'autre, une lecture aristotélisante, qui souligne l'importance du mouvement. Cette dernière lecture pourrait bien être inspirée de Proclus lui-même et ses *Éléments de physique* dont se trouvent quelques propositions paraphrasées aussi dans le *Livre sur le mouvement*²⁴.

22 Pour le texte arabe, voir le manuscrit Hacı Mahmud 5683, 125a2-6 dans ma transcription indiquée en note 11.

23 Voir, par exemple, *Liber de causis*, ch. 28 et *Liber de causis II*, ch. 11.

24 Nous remercions les évaluateurs anonymes pour leurs remarques très aidantes et notre chère collègue Marthe Raymond pour sa relecture du français.

Bibliographie

Manuscripts consultés

Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud 5683

Sources primaires

Al-ʿĀmirī, *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, – Wakelnig 2006.

[Anonymous], [*Philosophy Reader*] – Wakelnig 2014.

Badawī, ʿA. (1977²), *al-Aflātūnīya al-muḥdaṭa ʿind al-ʿArab*, al-Kuwayt, Wakālat al-maṭ-būʿāt.

Liber de causis II – S. Oudaimah, P. Thillet, «Proclus Arabe. Un nouveau *Liber de causis*?» in *Bulletin d'Études Orientales* 53-54 (2001-2002), p. 293-368.

Proclus, *Les Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Sources secondaires

D'Ancona, C. (1995), «Al-Kindī et l'auteur du *Liber de causis*», in d'Ancona, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris, Vrin, p. 155-194.

Endress, G. (1973), *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beirut, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Rowson, E.K. (1984), «An Unpublished Work by al-ʿĀmirī and the Date of the Arabic *De Causis*», in *Journal of the American Oriental Society* 104, p. 193-199.

Wakelnig, E. (2006), *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden, Boston, Brill.

Wakelnig, E. (2014), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge, Cambridge University Press.