

**AVICENNE**

كتاب المبدأ والمعاد

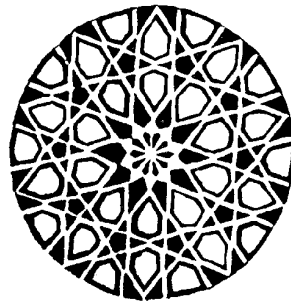
**LIVRE DE LA GENESE  
ET DU RETOUR**

TRADUCTION FRANÇAISE INTEGRALE

PAR

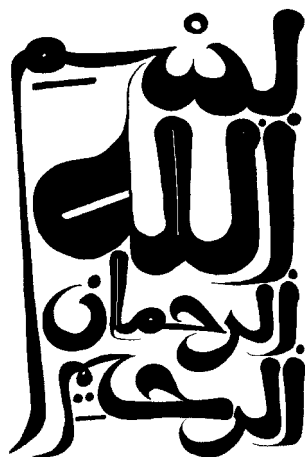
YAHYA J. MICHOT

VERSION EXPLORATOIRE



**Oxford**

**Safar 1423 - Mai 2002**



#### OUVRAGES ET TRADUCTIONS DE YAHYA J. MICHOT

*La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu ( ma'âd) et l'imagination*, « Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, V », 1986, Peeters, Louvain, XLVIII et 240 p. – ISBN 90-6831-071-2.

*Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samâ' et de la danse (Kitâb al-samâ' wa l-raqs) compilé par le Shaykh Muhammad al-Manbijî*. Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, « Études musulmanes, XXXIII », 1991, Vrin, Paris, 221 p. – ISBN 2-7116-1089-6.

*Aḥmad BAĠGAT. Mémoires de Ramadan (Mudhakkirât sâ'im)*. Traduit de l'arabe et annoté, « Écritures arabes, 66 », 1991, L'Harmattan, Paris, 175 p. – ISBN 2-7384-1112-6.

*IBN TAYMIYYA. Lettre à Abû l-Fidâ'*. Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, « Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 44 », Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1994, 106 p. – ISBN 90-6831-585-4.

*IBN TAYMIYYA. Lettre à un roi croisé (al-Risâlat al-Qubruṣiyya)*. Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique, « Sagesses musulmanes, 2 », Academia, Louvain-la-Neuve - Tawhid, Lyon, 1995, 349 p. – ISBN 2-87209-346-X.

*IBN TAYMIYYA, Les intermédiaires entre Dieu et l'homme (Risâlat al-wâṣita bayna l-khalq wa l-ḥaqq)*. Traduction française suivie de *Le Shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya : chronique d'une vie de théologien militant*, « Fetwas du Shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya, I », Paris, A.E.I.F. Éditions, 1417/1996, 28 p. – ISBN 2-90017-916-5.

*IBN TAYMIYYA. Le statut des moines*. Traduction française, en référence à l'affaire de Tibéhirine, par Nasreddin LEBATELIER (*Rabbân al-ghâriqîn fî qatl ruhban Tibhirîn*), Beyrouth, El-Safîna, 1417/1997, 36 p.

*IBN SÎNÂ. Lettre au vizir Abû Sa'd. Editio princeps* d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique, « Sagesses Musulmanes, 4 », Paris, Albouraq, 1421/2000, xii, 130\*, 61, 4 et 186 p. ISBN 2-84161-150-7.

*IBN TAYMIYYA. Le haschich et l'extase*. Textes traduits de l'arabe, présentés et annotés, « Fetwas d'Ibn Taymiyya, 3 », Beyrouth, Albouraq, 2001, viii & 200 p. – ISBN 2-84161-174-4.

*Musulman en Europe. Réflexions sur le chemin de Dieu (1990-1998)*, Villemomble, Éditions JSF, 2002, vii & 125 p. – ISBN 2-911848-30-6.



© Yahya J. MICHOT, Oxford Centre for Islamic Studies, George Street, Oxford, UK

Tél : 00 44 1865 278 733 — E-Mail : Fellows@oxcis.ac.uk

# AVERTISSEMENT

Ceci n'est pas un livre mais un travail en chantier. Un chantier de longue haleine auquel je n'ai malheureusement pas le temps de me consacrer aussi intensément que je le souhaiterais. Je ne perds cependant pas l'espoir (et la volonté) de le conduire à bien dans les années à venir.

Sans doute ai-je vu trop grand en décidant de consulter plus d'une quarantaine de manuscrits pour revoir l'édition Nûrânî du *Livre de la genèse et du retour*. Et alors même que je me suis finalement décidé à ne tenir compte que de dix copies pour fonder cette révision, leur collation reste une tâche énorme quand on n'a rien d'un bénédictin. Pour ne pas parler des comparaisons qui s'imposent entre le *Livre de la genèse et du retour* et les autres grandes sommes avicenniennes...

Dans ce chantier, la traduction et les notes critiques des six premières sections du premier traité sont les seules à pouvoir être considérées comme à peu près définitives. Elles témoignent du genre de traitement auquel j'entends soumettre toute l'œuvre.

La traduction du reste du premier traité et celle du second apportent à l'édition Nûrânî une série de corrections résultant d'un examen des meilleurs manuscrits. Ces corrections sont indiquées dans les notes mais sans que leurs références soient précisées.

La traduction du troisième traité a été réalisée en 1981, avant même la publication de l'édition Nûrânî, directement sur manuscrits (les n° 5, 7, 44 ci-dessous et les mss Köprülü 869 et Ahmed III 3225 d'Istanbul). Les divergences avec l'édition Nûrânî ne sont pas indiquées.

De nombreuses correspondances entre le *Livre de la genèse et du retour*, la *Najât*, le *Shifâ'* et les *Gloses* sont déjà signalées dans les notes. D'autres ne manqueront certainement pas d'apparaître encore, peut-être même avec d'autres œuvres du Shaykh al-Ra'îs.

Malgré son état de total inachèvement et son caractère hétéroclite, cette traduction devrait déjà pouvoir rendre certains services. Ne serait-ce que du fait que, pour maints passages, elle apporte une meilleure leçon que l'édition Nûrânî. C'est la raison qui m'a décidé à rencontrer le souhait de ceux et celles qui me demandaient de pouvoir déjà en disposer. Je la leur soumetts donc telle quelle, ainsi qu'aux autres chercheurs avicenniens. J'ose espérer que, sans oublier qu'il ne s'agit que d'un chantier, ils voudront bien me faire part de leurs remarques, suggestions et critiques. Je n'ai d'ailleurs aucune objection à ce que, si besoin est, ils y réfèrent déjà dans leurs publications.

Je suis très reconnaissant à Melle Cécile Bonmariage de m'avoir aidé à identifier les passages des œuvres des Anciens ou de lui-même auxquelles Avicenne renvoie, ainsi que d'avoir patiemment relu ce travail.

A peu de choses près, la présente version en format PDF pour l'internet ne diffère pas de celle, sur papier, datée de 1994 à Bruxelles, fournie à quelques amis. Les points des lettres diacritiquées ont cependant été remplacés par des soulignements.



## Remarques d'édition

Dans l'apparat critique, la base est le texte édité de Nûrânî, non ce que l'on croit avoir été le texte original. D'où, par exemple, « — : mâ kâna E 5 » signifie qu'en fait ce sont E et 5 qui ont *ajouté* quelque chose au texte original.

La leçon non accompagnée de sigle est donnée par l'ensemble des mss à l'exception de ceux dont le(s) sigle(s) accompagne(nt) le(s) leçon(s) concurrente(s).

On ne signale pas les mots oubliés par un seul manuscrit, les fautes évidentes, les variantes anodines, pas même dans le cas de la *Najât*. Mais bien les améliorations *significatives* d'écriture apparaissant dans la *Najât*.

## Sigles utilisés

E	<i>Kitâb al-mabda' wa l-ma'âd</i> , éd. Nûrânî.
N	<i>Najât</i> , éd. Fakhry.
1	Ms <i>Leiden OR 1020 a</i>
3	Ms <i>Milan, Ambrosienne 320</i>
5	Ms <i>Istanbul, Ahmed III 3268</i>
7	Ms <i>Istanbul, Fatih 3217</i>
11	Ms <i>Istanbul, Université, A 4390</i>
18	Ms <i>Istanbul, Nuru Osmaniye 2291/2715</i>
20	Ms <i>Bursa, Huseyin Çelebi 1194</i>
22	Ms <i>Mashhad, Astân-e Qods 862</i>
25	Ms <i>Mashhad, Astân-e Qods 864</i>
44	Ms <i>Istanbul, Ragib 872</i>



# TRADUCTION

[1,1] Au nom de Dieu,  
Celui qui fait miséricorde,  
le Miséricordieux !

## LIVRE DE LA GENESE ET DU RETOUR

composé par Avicenne pour le Shaykh  
Abû Muḥammad b. Ibrâhîm al-Fârisî.

### PROLOGUE

Gloire à Dieu, le Seigneur des mondes ! Ses prières sur son Prophète, notre maître Muḥammad, et sur l'ensemble de sa famille de Purs.

Le Shaykh al-Ra'îs Abû 'Alî al-Ḥusayn b. 'Abd Allâh Ibn Sînâ a dit ceci :

Je veux dans cet ouvrage montrer la réalité de ce qu'on trouve chez les Péripatéticiens accomplis à propos de la genèse et du retour. Mon ouvrage que voici comprendra les résultats de deux grandes sciences, l'une étant celle qui est caractérisée par le fait qu'elle concerne ce qui vient après la physique, l'autre étant la science caractérisée par le fait qu'elle concerne les choses physiques.

Le résultat de la science qui concerne ce qui vient après la physique, c'est la division que l'on en connaît par le terme « *Uthûlûjîyâ - Théologie* ». Elle concerne la Seigneurie, le Principe Premier et le rapport que les existants, suivant leur arrangement, ont avec lui.

Le résultat de la science qui concerne les choses physiques, c'est connaître que l'âme humaine demeure et qu'elle a un retour.

J'ai divisé ce livre en trois traités :

1. Le premier traité a pour objet d'établir l'existence du Principe Premier du tout et son unicité, et de dénombrer les attributs qui lui conviennent.

2. Le deuxième traité a pour objet de montrer l'arrangement du flux de l'existence à partir de l'existence du Principe Premier, en commençant à partir de la première chose qui existe à partir de lui et en allant jusqu'à la dernière des choses qui existent après lui.

3. Le troisième traité a pour objet de montrer la demeure de l'âme humaine, le bonheur véritable de l'au-delà et celui qui est un certain bonheur, non véritable, ainsi que la misère véritable de

l'au-delà et celle qui est une certaine misère, non véritable.

J'ai l'intention, dans ces traités, de rendre clair ce que les Péripatéticiens ont rendu abscons et de divulguer ce qu'ils ont voilé et celé, de réunir ce qu'ils ont séparé et de déployer ce qu'ils ont condensé. Cela, dans la mesure des capacités limitées qui sont celles de gens qui, comme moi, sont affligés par l'extinction du temps des Savants, par le glissement des préoccupations vers des objectifs différents de la Sagesse et par la domination de l'aversion sur ceux qui ont perçu un bout de la réalité, affligés également par la lassitude engendrée par la violence et par le découragement trouvé à fuir ce qui frappe les gens qui sont soumis à une épreuve pareille à la mienne et repoussés là où je l'ai été par les vicissitudes de ce temps. Dieu est Celui dont l'aide est demandée ! À lui la force et la puissance !

### [2,1] PREMIER TRAITE<sup>1</sup>

#### Première section<sup>2</sup> : Où l'on fait connaître l'existant nécessaire et l'existant possible

[5] L'existant nécessaire est l'existant<sup>3</sup> qui est tel que, lorsqu'on le pose inexistant, il en résulte<sup>4</sup> une absurdité. L'existant possible est celui qui est tel que voici : qu'on<sup>5</sup> le pose inexistant ou existant, il n'en résulte<sup>6</sup> pas d'absurdité.

L'existant<sup>7</sup> nécessaire est l'existant obligatoire<sup>8</sup>.

1. — : fî ithbât ... bi-hi E *Établissement [de l'existence] du principe premier du tout et de son unicité. Dénombrement des attributs qui lui conviennent* fî ithbât al-mabda' al-awwal wa waḥdaniyyati-hi wa ta'dîd şifâti-hi 22 *Établissement [de l'existence] du principe premier et de son unicité. Dénombrement de ses attributs*

2. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 1 : « Exposé des sens de *nécessaire* et de ceux de *possible* » (Fakhry, p. 261, 3-fin ; Carame, p. 66-68). Dans certains mss. de la *Najât* (voir Carame, p. 67, n. 4), le titre correspond lui aussi.

Exposés parallèles : *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 175-179 ; *Shifâ'*, *Métaph.*, I, 5 (Van Riet, p. 40-41), I, 6 (Van Riet, p. 43-46) ; *Ishârât*, Goichon, p. 357-358.

3. al-mawjûd : — 1 18 ... *est ce qui...*

4. 'arada : lazima 25 ... *s'en ensuit...*

5. matâ : idhâ 3 44 *hattâ N*

6. ya'rid : yalzam 25 ... *ne s'en ensuit...*

7. wa l-wâjib : fa-l-wâjib E 7 22

8. al-wujûd + : al-darûf E 5 (+ i. m. al-wujûd) 7 (+ i. m. al-wujûd) 11... [*celui qui est*] *obligatoire*. Voir *Najât*, Fakhry, p. 58 : « Il y a entre le nécessaire et l'impossible (*mumtani'*) une différence extrême. Ceci étant, ils concordent pour ce qui est de l'idée d'obligation (*darûra*) : celui-ci est obligatoire pour ce qui est de l'existence, celui-là obligatoire

L'existant possible est celui en lequel il n'est d'obligation sous aucun aspect, c'est-à-dire ni pour ce qui est de son existence, ni pour ce qui est de son non-être. Voilà donc<sup>1</sup> ce que nous entendons, en cet endroit, par « existant [10] possible » ; [cela,] même si, par « existant possible », on a entendu « quelque [chose] qui est en puissance<sup>2</sup> », et que « possible » se dit de tout ce qui est d'existence admissible (*sahîh al-wujûd*) ; cela<sup>3</sup> a été détaillé dans la *Logique* <sup>4</sup>.

En outre, l'existant nécessaire peut être<sup>5</sup> par essence comme il peut être non<sup>6</sup> par essence. Celui<sup>7</sup> qui est existant nécessaire par essence est tel que voici : du fait de son essence, non d'une autre chose – quelle qu'elle soit –, il deviendrait absurde<sup>8</sup> de poser son non-être. L'existant<sup>9</sup> nécessaire non par essence est tel que voici : du fait qu'il se trouve là<sup>10</sup> quelque chose qui<sup>11</sup> n'est pas lui<sup>12</sup>, [15] il devient existant nécessaire. Cela, de même que quatre existe nécessairement non par essence mais lorsqu'on pose deux et deux. [De même] également que la combustion<sup>13</sup> existe nécessairement non par essence mais lorsqu'on pose la rencontre de la puissance agente par nature et de la puissance passive par nature, j'entends la [puissance] comburante et la [puissance] combustible.

pour ce qui est du non-être ».

1. fa-hâdhâ : wa hâdhâ E 5 11
2. Cfr *Shifâ'*, *Métaph.*, IV, 2 (Van Riet, p. 195-196) : « Rem igitur quæ est in termino possibilitatis dixerunt esse in potentia » ; *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 175 : « Lorsqu'il est possible qu'une chose existe, mais n'existe pas encore, on nomme *puissance* sa possibilité d'exister au moment où elle n'existe pas encore ».
3. fussila : jamî' + 22 ; *l'ensemble de cela a...*
4. Selon Avicenne, le commun entend, par « possible », ce qui n'est pas impossible (*mumtani'*). L'élite dont il fait partie désigne en revanche par ce terme « ce qui n'est ni impossible, ni nécessaire », « ce dont ni l'existence ni le non-être n'ont rien d'obligatoire », c'est-à-dire « ce qui, touchant les deux états (hâl), n'est pas obligatoire » (*Najât*, Fakhry, p. 56-58). Voir également *Shifâ'*, *'Ibâra*, I, 10 (Al-Khodeiri, p. 73-74) ; *Ishârât*, Forget, p. 34-35, Goichon, p. 138 sv. ; A.-M. Goichon, *Lexique*, p. 329-331, 381-383.
5. yakûnu : wâjiban + N ... *être nécessaire par...*
6. yakûnu lâ : inv. 7 44 ... *peut ne pas être par...*
7. wa : ammâ N
8. şâra muhâlan fardu : yalzamu muhâlan min fardî N ... *une absurdité s'ensuivrait de la supposition de son...*
9. inna ... huwa : alladhî huwa ... huwa 1 ammâ ... fa-huwa N
10. li-wad' : law wudî'a 3 5 N : *s'il se trouve là...*
11. mâ : mim-mâ N *chose de ce qui...*
12. huwa : dhâta-hu (?) 18 ... *pas son essence*,
13. wa l-ihârâq : wa l-ihârâq wa l-ihârâq E 5 7 11 ... *la combustion et la comburation...* wa l-ihârâq wa l-ihârâq 22 ... *la comburation et la combustion...*

## Section II<sup>14</sup> : Que l'existant nécessaire n'est pas nécessaire à la fois par essence et par autre [chose]

[20] Il ne se peut pas qu'une seule et même chose existe nécessairement à la fois par essence et par autre [chose]. Si en effet on lui<sup>15</sup> enlevait cette<sup>16</sup> autre [chose] ou<sup>17</sup> qu'on ne considérerait pas son existence, on n'échapperait pas à l'alternative suivante : soit la nécessité de l'existence de [la première chose] demeurerait<sup>18</sup> telle quelle et elle ne serait donc pas par autre [chose], soit la nécessité de son existence ne demeurerait pas telle quelle<sup>19</sup> et elle ne serait donc pas par essence.

### [3,1] Section III<sup>20</sup> : Qu'un<sup>21</sup> existant nécessaire par autre [chose] est un existant possible par essence

Tout ce qui est existant nécessaire par autre [chose] est existant possible par essence<sup>22</sup>. La nécessité de l'existence de ce qui est un existant nécessaire par autre [chose]<sup>23</sup> fait en effet suite à quelque rapport, à une relation<sup>24</sup>, et<sup>25</sup> [5] considérer le rapport, la relation, c'est autre [chose] que considérer l'essence même de la chose qui a un rapport, une relation.

En outre, la nécessité de l'existence ne s'affirme qu'en considérant ce rapport. A considérer l'essence seule, on n'échappe en effet pas à ce que soit exigée soit la nécessité de l'existence, soit la possibilité de l'existence, soit l'impossibilité de

14. Le texte de cette section correspond aux premières lignes de *Najât*, *Métaph.*, II, 2 : « Qu'il ne se peut pas que le nécessaire par essence soit nécessaire par autre [chose], et que le nécessaire par autre [chose] est un possible » (Fakhry, p. 262, 3-6 ; Carame, p. 68).

Exposés parallèles : *Shifâ'*, *Métaph.*, I, 6 (Van Riet, p. 44) ; *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 179.

15. 'an-hu + 1 3 7 44 : rufî'a ... *on enlevait...*

16. dhâka : — 1 44 N ... *enlevait l'autre...* dhâlika 7

17. aw : wa 1 5 11 44 ... *chose et qu'on...*

18. wujûdi-hi : bi-dhâti-hi + 3 ... *resterait par essence, telle...*

19. 'alâ hâli-hi : — 18 N ... *demeurerait pas et...*

20. Le texte de cette section, moins sa dernière phrase, correspond à *Najât*, *Métaph.*, II, 2, suite et fin (Fakhry, p. 262, 6-18 ; Carame, p. 68-69).

Exposés parallèles : *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 178-179 ; *Shifâ'*, *Métaph.*, I, 5 (Van Riet, p. 44) ; *Ishârât*, Goichon, p. 358.

21. anna : kull + 7 11 22 *Que tout existant ...*

22. wa kull ... bi-dhâti-hi : — *hom.* 18

23. fa-inna-hu mumkin ... bi-ghayri-hi : — *hom.* 1 25 44 *La nécessité de l'existence de tout ce qui est existant nécessaire par autre [chose] fait suite...*

24. idâfa : mâ + 22 i.l. , à *quelque relation*,

25. i'tibâru-humâ : azunnu + 3 , *et, je pense, considérer...*

l'existence. Il ne se pourrait cependant pas que soit exigée l'impossibilité de l'existence étant donné que tout ce dont l'existence est impossible par essence, cela n'existe pas<sup>1</sup>, pas même par autre [chose]. [Il ne se pourrait]<sup>2</sup> pas non plus que soit<sup>3</sup> [10] exigée la nécessité de l'existence puisque, nous l'avons dit<sup>4</sup>, ce dont l'existence est nécessaire<sup>5</sup> par essence, il serait absurde que la nécessité de son existence soit par autre [chose]. Il demeure donc que, à considérer son essence, [tout existant nécessaire par autre chose] est un existant possible tandis que, à considérer l'effectivité<sup>6</sup> de [son] rapport à cette autre [chose], c'est un existant nécessaire et, à considérer la rupture du rapport qu'il a à cette autre [chose], un existant impossible. Par essence, sans [qu']aucune condition [soit introduite], son essence est un existant possible<sup>7</sup>.

Il est donc évident que tout<sup>8</sup> existant nécessaire [15] par autre [chose] est un existant possible par essence.

#### Section IV<sup>9</sup> : Qu'un existant possible par essence n'existe qu'en tant que son existence est nécessaire par autre [chose]

Ceci<sup>10</sup> s'inverse également : si son existence se produit, tout<sup>11</sup> existant possible par essence est un existant nécessaire par autre [chose]. On n'échappe en effet pas à l'alternative suivante : soit il est admissible qu'il existe en acte, soit il n'est pas admissible [20] qu'il existe en acte. Il serait cependant absurde qu'il ne soit pas admissible qu'il existe en acte – sinon il serait un existant impossible. Il demeure donc qu'il est admissible qu'il

existe en acte et, à ce moment, soit son existence est nécessaire, soit son existence n'est pas nécessaire. Si<sup>12</sup> cependant son existence n'était pas nécessaire, il serait encore un existant possible, dont l'existence ne se serait pas distinguée de son non-être, et, en ce qui le concerne<sup>13</sup>, il n'y aurait pas de différence entre cette situation et la première situation. Avant d'exister, il était en effet [4,1] un existant possible et maintenant, il serait [encore] tel, comme il était.

Si l'on supposait qu'un état se serait renouvelé, la question<sup>14</sup> subsisterait à propos de cet état : serait-ce un existant possible<sup>15</sup> ou un existant nécessaire ? Si cet état était un existant possible<sup>16</sup>, il aurait également existé, auparavant, en sa possibilité, et ne se serait donc pas renouvelé<sup>17</sup>. Tandis que si son existence était nécessaire et qu'il fût rendu nécessaire pour le premier [existant évoqué]<sup>18</sup>, [5] l'existence de son état<sup>19</sup>, pour ce premier existant, aurait été nécessaire ; comme, [par ailleurs], cet état<sup>20</sup> ne serait rien d'autre que la sortie de ce [premier existant] vers l'existence, la sortie de ce [premier existant] vers l'existence serait donc nécessaire.

L'existence de tout existant possible, par ailleurs, se fait soit par essence, soit par quelque cause. Si c'était par essence, son essence serait un existant nécessaire, non un existant possible. Si c'était par une cause, soit son existence serait nécessaire de par l'existence de [cette] cause, soit elle demeurerait telle qu'elle serait si [cette] cause n'existait pas, [10] ce qui serait absurde<sup>21</sup>. Il faut

1. yûjad : lâ bi-dhâti-hi + 22 i.l. 25 ... pas, ni par essence, ni par autre [chose].

2. wa lâ : yajûzu + 18 Il ne se pourrait pas...

3. yakûna : mawjûdan ma'an ... yakûna mawjûdan + N (Fakhry, p. 262, 13-15). Contrairement à M. D. S. al-Kurdî dans ses deux éditions, M. Fakhry ne signale pas le caractère fautif de cette addition.

4. Voir la section II.

5. wajaba : wujûb 1 44 kâna wujûb 3, ce dont la nécessité de l'existence est par... wajaba wujûb 25

6. îqâ' : irtifâ' E 5

7. Fin de *Najât*, *Métaph.*, II, 2.

8. kull : mâ huwa + 1 44 ... tout ce qui est existant...

9. La dernière phrase de la section III et le texte de cette section correspondent à *Najât*, *Métaph.*, II, 3 : « Que ce qui n'est pas nécessaire n'existe pas » (Fakhry, p. 262, 20 - 263, 12 ; Carame, p. 69-70).

Exposés parallèles : *Livre de science*, *Métaph.*, Achena - Massé, p. 181 ; *Shifâ'*, *Métaph.*, I, 6 (Van Riet, p. 45-46) ; *Ishârât*, Goichon, p. 358-359.

10. C'est-à-dire ce qui a été démontré dans la section III et réénoncé dans son dernier paragraphe : tout existant nécessaire par autre [chose] est un existant possible par essence.

11. kull : mâ huwa + 1 ... tout ce qui est existant...

12. fa-in : wa mâ N *Tant cependant que son existence ne serait pas...*

13. min-hu : fî-hi N

14. fa-l-su'âl : fa-inna l-su'âl E 5 7 11 22 25

15. inna-hu mumkin ... wâjib : bi-anna-hu mumkin ... wâjib 22 inna-hâ mumkina ... wâjib 25 hal hiya mumkina ... wâjiba N

16. kâna mumkin : kânat mumkina 25 N

17. tatajaddad : hâlu-hu + 11 N, et l'état [ du premier existant évoqué ] ne se...

18. li-l-awwal : li-l-ûlâ addâ ilâ l-dawr 3 ... évoqué], cela mènerait à un cercle : l'existence...

19. hâli-hi : hâla 3 11 22 25 44 N ... de [cette] situation,

20. al-hâl : al-hâla 1 3 18 22 25 N, [cette] situation ne...

21. law lam yûjad al-sabab wa hâdhâ muhâl : 'alay-hi qabla wujûd al-sabab wa hâdhâ muhâl aw lam yûjad al-sabab wa hâdhâ muhâl E 5 (corr. i.m. hâshiya « mâ kâna law lam yûjad al-sabab ») ... qu'elle était avant l'existence de [cette] cause — ce qui serait absurde —, ou bien [cette] cause n'existerait pas — ce qui serait [également] absurde. 'alay-hi qabla wujûd al-sabab wa hâdhâ muhâl 18 N ... qu'elle était avant l'existence de [cette] cause — ce qui serait absurde. wa lam... muhâl 11 ... qu'elle était alors que [cette] cause n'existerait pas — ce qui serait absurde. aw lam... muhâl 44 ... qu'elle était, ou bien [cette] cause n'existerait pas — ce qui serait absurde.

ainsi, nécessairement, que son existence soit nécessaire<sup>1</sup> de par l'existence de [cette] cause.

Tout<sup>2</sup> existant possible par essence n'est donc un existant nécessaire que par autre [chose].

### Section V<sup>3</sup> : Qu'il<sup>4</sup> ne se peut pas qu'un seul et même existant nécessaire advienne à partir de deux [choses]<sup>5</sup> et qu'il n'y a<sup>6</sup>, dans l'existant nécessaire, de multiplicité sous aucun aspect

[15] Il ne se peut pas qu'il y ait deux choses, dont celle-ci ne serait pas<sup>7</sup> celle-là, ni celle-là celle-ci, qui seraient chacune un existant nécessaire par essence et par l'autre. Nous l'avons en effet exposé<sup>8</sup>, un existant nécessaire par essence n'est pas existant nécessaire par autre [chose].

Il ne se peut pas non plus<sup>9</sup> que chacune de ces deux [choses] soit un existant nécessaire par l'autre, de telle manière que A serait un existant nécessaire par B, non par essence, B un existant nécessaire par A, non par essence, et que [20] la somme des deux [constituerait] un seul et même existant nécessaire<sup>10</sup>. Cela, parce que considérer ces deux [choses] comme deux essences est autre [chose] que les considérer comme deux [choses] corrélatives. Chacune de ces deux [choses] ayant une nécessité d'existence non par essence, chacune<sup>11</sup> d'elles est un existant possible par essence. Or tout existant possible par essence a, eu égard à son existence, une cause qui lui est antérieure – toute cause est en effet antérieure au causé, pour

ce qui est de l'existence<sup>12</sup> de l'essence, même si ce n'est pas dans le temps. Pour chacune de ces deux [choses]<sup>13</sup>, [5, 1] il y a donc une autre chose, par laquelle elle subsiste<sup>14</sup> et qui est antérieure à son essence. Comme l'essence d'aucune de ces deux [choses] n'est antérieure à l'essence de l'autre, ainsi que nous l'avons décrit<sup>15</sup>, elles ont par conséquent des causes<sup>16</sup> qui leur sont extérieures et antérieures. La nécessité d'existence d'aucune de ces deux [choses] n'est par conséquent tirée de l'autre mais, plutôt, de la cause extérieure qui a fait se produire l'attache [existant] entre elles.

Par ailleurs, ce dont l'existence<sup>17</sup> est nécessaire par autre [chose], son existence dépend de<sup>18</sup> l'existence de cette autre [chose] et est [5] postérieure à elle en essence<sup>19</sup>. Il serait cependant absurde que, pour exister, une essence dépende d'une essence qui existerait par elle. Ce serait en effet comme si elle dépendait, eu égard à l'existence, de son existence à elle-même. Si son existence à elle-même lui appartenait par essence, elle pourrait se passer de l'autre [essence. En revanche], si elle n'était pas jusqu'à ce que [quelque chose d']autre soit qui ne serait qu'après qu'elle ait existé, son existence dépendrait d'une affaire postérieure, en essence, à son existence, et son existence serait donc impossible<sup>20</sup>.

Il<sup>21</sup> ne se peut pas, dirons-nous également, que l'essence de l'existant nécessaire ait des principes formant un ensemble et dont [cet] [10] existant nécessaire serait constitué<sup>22</sup>, qu'il s'agisse de parties d'une quantité ou de parties d'une définition,

1. yajiba : yakûna N ... *existence se fasse de par...*

2. — : mâ kâna E 5 *Tout ce qui est existant...*

3. Le titre et la première partie (p. 4, 13 - 5, 8) du texte de cette section correspondent à *Najât, Métaph.*, II, 4 : « De la perfection de l'unicité de l'existant nécessaire. Que deux [choses] concomitantes et cosuffisantes pour ce qui est de l'existence ont toujours une cause extérieure à elles deux » (Fakhry, p. 263, 15 - 264, 7 ; Carame, p. 71-72); la seconde partie (p. 5, 9 - 6, 5) à *Najât, Métaph.*, II, 5 : « De la simplicité du nécessaire » (Fakhry, p. 264, 9 - 265, 1 ; Carame, p. 72-74).

Exposés parallèles : *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 179-181, 185-186; *Shifâ', Métaph.*, I, 6 fin (Van Riet, p. 46-48) ; *Ishârât*, Goichon, p. 364.

4. fi anna-hu : wa N *Il ne se peut pas...*

5. — : wa lâ kull wâhid min-humâ wâjib al-wujûd bi-l-âkhar E 5 7 22 ... [choses], *ni que chacune de ces deux [choses] soit un existant nécessaire par l'autre, et...*

6. lâ : an yakûna + N ... [choses], *ni qu'il y ait, dans...*

7. — : huwa E 5 7 11 22 25

8. Voir la section II.

9. — : ayd<sup>an</sup> E 5 7 22

10. wâhid : fi wujûdi-hi + 18 ... *nécessaire eu égard à son existence.*

11. fa-kull : wa kull 3 11 25 ... [choses] *a une nécessité d'existence non par essence et chacune d'elles...*

12. wujûd : wujûb E 5 ... *de la nécessité de l'essence,*

13. min-humâ : fi l-dhât + N ... [choses], *eu égard à l'essence, il...*

14. yaqûmu : yaqrinu E 5 (*corr. i.l. yaqûmu ?*) ... *chose, à laquelle elle est associée et qui...* yakûnu 3 ... *chose, par laquelle elle est et qui...*

15. waṣafnâ : wada'nâ 1 ... *avons posé,*

16. 'ilal : 'illa 1 44 ... *conséquent une cause qui...*

17. wujûdu-hu : — 18 N ... *ce qui est...*

18. mutawaqqif 'alâ : bi-l-dhât muta'akhhir 'an N ... *existence, en essence, est postérieure à l'existence de...*

19. muta'akhhir 'an-hu bi-l-dhât : muta'akhhir bi-l-dhât 'an-hu 3 18 25 ... *et est en essence postérieure à elle.* mutawaqqif 'alay-hi N ... *et en dépend.*

20. fa-in kâna wujûd ... fa-wujûdu-hâ muhâl : wa bi-l-jumla ... fa-wujûdu-humâ muhâl N (Fakhry, p. 264, 5-7) ... *à elle-même. En somme, cette autre [chose] étant nécessaire par elle, celle-ci serait antérieure à une [chose] qui lui serait antérieure et dépendrait d'une [chose] qui dépendrait d'elle. Leur existence à toutes deux serait donc impossible.*

21. Début de la seconde partie de cette section, correspondant à *Najât, Métaph.*, II, 5.

22. fa-yataqawwamu min-hâ : fa-yataqawwamu bi-hâ E 5 fa-yataqaddamu min-hâ 3 11 fa-yataqawwamu min-hu 18 fa-yaqûmu min-hâ 25 N fa-yaqûmu min-hu 44



d'un discours, et que ces parties soient comme la matière et la forme ou d'un autre type, en ce [sens] qu'elles seraient les parties du discours explicitant la signification du nom de cet [existant nécessaire], chacune<sup>1</sup> indiquant une chose par essence différente des autres, eu égard à l'existence. Cela, parce que tout ce dont c'est là l'attribut, l'essence d'aucune de ses parties n'est ni l'essence d'une autre [partie], ni l'essence de l'ensemble. Si une existence autonome<sup>2</sup> est admissible pour chacune de ces [parties]<sup>3</sup> et<sup>4</sup> qu'il n'est pas admissible, pour l'ensemble, d'exister sans ces dernières, cet [15] ensemble n'est pas un existant nécessaire. S'il est admissible pour certaines [parties d'exister de manière autonome] mais qu'il n'est pas admissible pour l'ensemble d'exister sans elles, ce pour quoi, de l'ensemble et des autres parties, il n'est pas admissible [d'exister de manière autonome]<sup>5</sup>, n'est pas un existant nécessaire. L'existant nécessaire, c'est plutôt ce<sup>6</sup> pour quoi il est admissible [d'exister de manière autonome]<sup>7</sup>. S'il n'est pas admissible pour ces parties de se séparer, pour ce qui est de l'existence, de la somme, ni pour la somme de se séparer des parties, mais que l'existence de chacune<sup>8</sup> se rattache aux autres alors qu'aucune n'est<sup>9</sup> antérieure en essence<sup>10</sup>, [20] rien parmi elles n'est un existant nécessaire. Et nous voilà en train d'expliquer une telle [chose]<sup>11</sup> alors que les parties sont, en essence, antérieures au tout ! La cause qui rend nécessaire l'existence fait donc exister<sup>12</sup> premièrement<sup>13</sup> les parties, ensuite<sup>14</sup> le tout, rien parmi eux n'étant un existant nécessaire. Il ne nous est pas possible de dire que le tout

est antérieur, en essence, aux parties ; il [leur] est ou postérieur [6, 1] ou contemporain et, quel qu'il soit, il n'est pas un existant nécessaire.

Il est clair, à partir de ceci, que l'existant nécessaire n'est ni un corps, ni la matière d'un<sup>15</sup> corps, ni la forme d'un corps, ni une matière<sup>16</sup> intelligible d'une forme intelligible<sup>17</sup>, ni une forme intelligible dans une matière intelligible. Il ne comporte pas de division, ni pour ce qui est de la quantité, ni pour ce qui est des principes, ni pour ce qui est du discours. Il est un<sup>18</sup> sous ces [5] trois aspects.

## Section VI<sup>19</sup> : Que l'existant nécessaire par essence est existant nécessaire sous l'ensemble de ses aspects

L'existant nécessaire par essence, dirons-nous, est existant nécessaire sous l'ensemble de ses aspects. Sinon, s'il était existant nécessaire sous un aspect et existant possible sous un autre, il aurait cet aspect [10] et il ne l'aurait pas, il n'échapperait pas à ces [deux situations] et chacune<sup>20</sup> d'entre elles résulterait d'une cause à laquelle l'affaire se rattacherait obligatoirement. Son essence serait donc<sup>21</sup> rattachée, pour ce qui est de l'existence, à [ces] deux causes [constituées par] deux affaires auxquelles elle n'échapperait pas. Il ne serait donc pas un existant nécessaire par essence de manière absolue mais, plutôt, de par [ces] deux causes ; [et cela,] que l'une soit une existence et l'autre un non-être, ou que toutes deux soient des existences.

À partir de là, il est évident qu'aucune existence qui serait à attendre n'est postérieure à l'existence de l'existant nécessaire. Tout [15] ce qui est possible pour lui est au contraire, pour lui, nécessaire. Il n'y a donc, en ce qui le concerne, ni volition à attendre, ni<sup>22</sup> nature à attendre, ni science à attendre, et aucun des attributs appartenant à son essence n'est à attendre.

1. min-hâ : min-humâ E 5 7 11
2. munfarid : mufrad E 5
3. min-hâ : min-humâ E 3 5 7 11 ... *de ces deux [parties] et...* juz'ay-hi mathal<sup>an</sup> min-humâ 18 min ajzâ'i-hi 25 ... *de ses parties et...* min juz'ay-hi mathal<sup>an</sup> N ... *de ses deux parties par exemple et...*
4. wa : aw 5 wa-lâkinna-hu 18 N ... [parties] mais qu'il...
5. al-ukhrâ : wujûd munfarid + N ... *admissible d'exister de manière autonome,*
6. bal wâjib al-wujûd huwa : wa lam yakun wâjib al-wujûd illâ N ... *nécessaire, ce n'est rien que ce...*
7. alladhî : wujûdu-hu munfarid + 22 i.l. ... *admissible d'exister de manière autonome.*
8. — : wâhid E 5 i.m. 22 wâhid min-humâ 7
9. laysa : wa lâ + 44
10. inv. : bi-l-dhât aqdam<sup>a</sup> E 5 7 11 22 ... *n'est en essence antérieure, — 25*
11. hâdhâ : hunâ E
12. tûjîdu : tûjîbu E N ... *l'existence rend donc nécessaire les...* mûjib 5 yûjîbu 25 (corr. i.m. yûjîdu) — 1 22 (corr. i.m. tûjîdu) yûjîdu 11
13. inv. : al-ajzâ' awal<sup>an</sup> E 5 7 11
14. thumma : bi-hi + 44, *ensuite, par là, le tout.*

15. mâdda : bi-mâdda fî 18 , *ni une matière dans un corps,*
16. mâdda : ay al-jins + 22 i.m. glos. , *c'est-à-dire le genre,*
17. ma'qûla : ay al-faṣl + 22 i.m. glos. , *c'est-à-dire la différence,*
18. wâhid : ahad 25
19. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 6 : « Que l'[existant] nécessaire est complet et que, pour lui, aucun [nouvel] état n'est à attendre » (Fakhry, p. 265, 3-11 ; Caramé, p. 74-75).
- Exposés parallèles : *Livre de science, Métaph.*, Achena - Massé, p. 188 ; *Shifâ', Métaph.*, I, 7 fin (Van Riet, p. 55) ; *Ishârât*, Goichon, p. 370 fin.
20. — : wâhid E 5 7 11 22
21. wa kânat 18 : kânat E 1 3 5 7 11 22 25 44 fa-kânat N
22. — : la-hu E 1 5 7 11 22 25

**Section VII : Que l'existant nécessaire est intelligible en essence et intelligence en essence. Exposé que toute forme ne se trouvant pas dans une matière est également ainsi. Que l'intelligence, l'intelligent et l'intelligible sont un**

[20] L'existant nécessaire, disons-nous également, est intelligible en essence, pas du tout sensible en essence, étant donné qu'il n'est pas un corps, ne se trouve pas en un lieu et ne supporte pas les accidents que les corps supportent. Parce que sa quiddité n'est pas dans une matière, elle est intelligible en acte.

Nous rendrons la chose claire par la suite, la forme intelligible de toute quiddité qui est séparée de la matière et des attaches de la matière, si cette séparation se fait [7,1] par le dégagement de l'intellect, n'est pas intelligible par essence en acte mais, plutôt, en puissance ; ainsi en va-t-il des corps naturels et artificiels. Mais si cette séparation lui appartient par essence, son essence est intelligible par essence et son existence dans l'intellect en puissance constitue l'intellect en acte. L'intellect en acte est en effet une forme universelle dégagée de la matière et les accidents qui arrivent à cette forme à cause de la matière sont un ajout à ce qui lui appartient par essence.

[5] Les formes qui se trouvent dans l'imagination et la mémoire sont dépouillées de leurs matières mais accompagnées des accidents qui leur viennent de la matière. La forme de Zayd qui se trouve dans l'imagination s'y trouve avec ses proportions – longueur, largeur – et sa couleur, en une certaine position, en quelque lieu. Ce sont là des accidents qui sont arrivés à son humanité mais dont sa quiddité essentielle n'exige rien ; sinon chacun les aurait en commun. Plutôt, ces accidents sont seulement arrivés à Zayd à cause de la matière qui a reçu l'humanité avec ces conséquents nécessaires.

[10] Quant à la puissance intellectuelle, elle retire des quiddités des choses tous ces conséquents nécessaires et elle les dégage en leur pureté, de telle sorte que si de la multiplicité rentre sous elles<sup>1</sup>, elles puissent être communes à ces multiples choses. L'homme intelligible n'aura donc ni proportion en longueur et largeur, ni couleur, ni position, ni lieu. S'il avait l'une de ces choses, il ne pourrait en effet pas représenter ce qui n'aurait pas ces longueur, largeur, couleur, lieu et position.

[15] Toute forme dégagée de la matière et des accidents, quand elle s'unit à l'intellect en puissance, fait que ce dernier devient un intellect en

acte ; et cela, non en ce sens que l'intellect en puissance serait distinct d'une telle forme comme la matière des corps est distincte de leur forme. Si en effet l'intellect en puissance était par essence distinct d'une telle forme et qu'il l'intelligerait, il obtiendrait d'elle une autre forme intelligible, la question se poserait à propos de cette forme-là comme à propos de la première et il en irait ainsi à l'infini.

Pour détailler ceci, je dirai que l'intellect en acte serait soit, alors, cette forme<sup>2</sup>, [20] soit l'intellect en puissance auquel cette forme advient, soit l'ensemble des deux.

Il ne se peut cependant pas que l'intellect en puissance soit l'intellect en acte, en tant que cette forme lui adviendrait. L'essence de l'intellect en puissance n'échappe en effet pas à l'alternative suivante : soit elle intellige cette forme, soit elle ne l'intellige pas. Si elle n'intellige pas cette forme, elle ne sort pas encore vers l'acte. Si l'essence de l'intellect en puissance intellige cette forme, soit elle [8,1] l'intellige en tant que, de cette forme, une autre forme lui arrive, soit elle l'intellige en tant que cette forme seulement advient à son essence. Si elle l'intellige en tant seulement que, de cette forme, une autre forme lui arrive, il en ira ainsi à l'infini. Si elle l'intellige en tant que cette forme existe pour elle, soit ce sera d'une manière absolue, soit ce ne sera pas d'une manière absolue. Si c'est d'une manière absolue, toute chose à laquelle [5] cette forme adviendra sera un intellect. Comme cette forme advient à la matière et à ces accidents qui se joignent à elle dans la matière, il faudrait donc nécessairement que la matière et les accidents soient un intellect du fait de la jonction de cette forme. Si la forme intellectuelle existe dans les choses singulières naturelles, c'est cependant en étant mélangée à d'autres choses, sans être dégagée, et la réalité de l'essence de ce qui se mélange ne rend pas inexistant ce à quoi cela se mélange. Si ce n'est pas d'une manière absolue mais parce que cette forme existe pour une chose dans la nature de laquelle il est d'intelliger, [10] à ce moment, de deux choses l'une : soit le sens d'« intelliger » est son existence même et c'est comme si on avait dit « parce que cette forme existe pour une chose dans la nature de laquelle il est que cette forme existe pour elle » ; soit le sens d'« intelliger » n'est pas l'existence même de cette forme pour cette chose. On a cependant posé que l'intellection de cette forme était son existence même pour cette chose et c'est donc contradic-

1. kathra : al-mâhiyya kathîra

2. C'est-à-dire « la forme dégagée de la matière et des accidents ».

toire. L'intellection de cette<sup>1</sup> forme n'est par conséquent ni son existence même pour l'intellect en puissance ni l'existence d'une autre forme qui en serait tirée. L'intellect en puissance n'est, par conséquent aussi, absolument pas l'intellect en acte, à moins de ne pas identifier [15] leur situation à celle de la matière et de la forme qui ont été évoqués.

Il ne se peut par ailleurs pas que l'intellect en acte soit ici cette forme elle-même. L'intellect en puissance ne sortirait en effet pas vers l'acte étant donné qu'il ne serait pas cette forme elle-même mais la recevrait – on a en effet posé<sup>2</sup> que l'intellect en acte était cette forme même. L'intellect en puissance ne serait donc pas un intellect en acte mais, plutôt, un sujet pour l'intellect en acte et un réceptacle. Il ne serait donc pas un intellect en puissance étant donné que l'intellect en puissance est celui dans [20] la nature duquel il est d'être un intellect en acte. Il n'y aurait donc rien ici qui serait intellect en puissance. Ce qui est analogue à la matière, nous l'avons exposé. Ce qui est analogue à la forme, si c'est un intellect en acte, c'est un intellect en acte perpétuellement, auquel il n'est pas possible d'exister en étant un intellect en puissance.

Enfin, il ne se peut pas que cet intellect en acte soit l'ensemble des deux<sup>3</sup> étant donné que l'on n'échappe pas à l'alternative suivante : soit il intellige [9,1] son essence, soit il intellige autre chose que son essence. Il ne se peut cependant pas qu'il intellige autre chose que son essence étant donné que ce qui est autre que son essence, c'est soit les parties de son essence, à savoir la matière et la forme évoquées, soit une chose extérieure à son essence. Si c'est une chose extérieure à son essence, il l'intellige en tant qu'il en reçoit la forme intelligible, tient donc lieu de matière vis-à-vis de cette forme et cette forme n'est pas celle dont nous sommes en train d'exposer l'affaire [5] mais une autre forme, par laquelle il devient intellect en acte. En outre, si nous<sup>4</sup> posons ici que la forme par laquelle l'intellect en acte devient intellect en acte<sup>5</sup>, c'est seulement cette forme, eh bien, cela étant, le problème concernant l'ensemble plus cette forme étrangère subsiste. Il ne se peut pas non plus que ce soient les parties de son essence. Soit en effet il intelligerait la partie qui est comme la matière, soit celle qui est comme la forme, soit les deux. Et chacune de ces parties, [10] il l'intelligerait soit par la partie qui est comme la matière

soit par celle qui est comme la forme, soit par les deux. Or, si tu examines l'une après l'autre ces divisions, la faute qu'elles comportent toutes te deviendra évidente. Si en effet il intelligerait la partie qui est comme la matière par celle qui est comme la matière, la partie qui est comme la matière serait intelligente de son essence et intelligible pour son essence, et la partie qui est comme la forme n'aurait point, ici, d'utilité à ce propos. S'il intelligerait la partie qui est comme la matière par celle qui est comme la forme, la partie qui est [15] comme la forme serait le principe qui serait en puissance et la partie qui est comme la matière le principe qui serait en acte, ce qui serait l'inverse de ce qu'il faut. S'il intelligerait la partie qui est comme la matière par les deux parties ensemble, la forme de la partie qui est comme la matière infonderait la partie qui est comme la matière et celle qui est comme la forme. Elle serait donc plus grande que son essence, ce qui est contradictoire. [20] Considère semblablement les choses du côté de la partie qui est comme la forme et, de même, en posant qu'il intellige chaque partie par chaque partie.

Les trois divisions<sup>6</sup> sont par conséquent vaines et il est vrai que le rapport de la forme intellectuelle à l'intellect en puissance n'est pas le rapport de la forme naturelle à la hylè naturelle. Quand la forme intellectuelle infonde l'intellect en puissance, leurs deux essences s'unissent plutôt en une seule et même chose : il n'y a pas un réceptacle et quelque chose de reçu [10,1] qui seraient distincts en essence. L'intellect en acte est dès lors, en réalité, la forme dégagée, intelligible. Étant donné que cette forme rend intellect en acte une autre chose par le fait d'être en elle, si elle subsiste par essence, elle est plus digne d'être intellect en acte : si la particule de feu subsistait par essence, elle serait plus digne de brûler ; si la blancheur subsistait par essence, elle serait plus digne d'éblouir le regard. [5] Il ne faut pas nécessairement non plus que la chose intelligible soit immanquablement intelligée par quelque chose d'autre. L'essence de l'intellect en puissance intellige immanquablement qu'elle est une chose dans la nature de laquelle il est d'être intelligée par quelque chose d'autre.

Il est donc clair, à partir de là, que toute quiddité dégagée de la matière et des accidents de la matière est intelligible par essence en acte, est un intellect en acte et n'a pas besoin, pour être intelligible, de quelque chose d'autre qui l'intelligerait. [10] Il y a de ceci des démonstrations négligeables ;

1. hâdhihi : bi-hâdhihi

2. — : la-hâ

3. C'est-à-dire la forme et l'intellect en puissance.

4. inna-mâ nahnu : innâ

5. + 'aql<sup>an</sup> bi-l-fi' : bi-l-fi'

6. À savoir que l'intellect en acte est soit la forme dégagée de la matière et des accidents, soit l'intellect en puissance auquel cette forme advient, soit l'ensemble des deux.

nous les avons délaissées et nous nous sommes basés sur celles qui sont les plus manifestes.

Il est par conséquent manifeste qu'il faut nécessairement que l'existant nécessaire par essence soit intelligible par essence et intelligent par essence en acte. Et toute quiddité déagée de la matière s'épiphane en essence. Ce qu'elle a par essence n'est pas seulement par rapport à autre chose mais, plutôt, par rapport à toute chose : d'abord son essence, ensuite ce qui est autre que celle-ci. Si cela n'est pas manifeste pour quelque chose, c'est du fait de la faiblesse de sa réception de son épiphane.

### [15] Section VIII<sup>1</sup> : Que l'existant nécessaire est Bien pur

Tout existant nécessaire par essence est Bien pur et perfection pure. Le bien, en bref, est ce que toute chose désire et par quoi son existence s'achève. Quant au mal, il n'a pas d'essence mais est soit le non-être d'une substance, soit le non-être de la bonté d'un état pour une substance. L'existence est un bien et la perfection de l'existence est le bien de l'existant.

[20] L'existence à laquelle le non-être n'est pas joint – ni le non-être d'une substance, ni le non-être d'une chose pour une substance – mais qui, plutôt, est perpétuellement en acte, est Bien pur. Quant à l'existant possible par essence, il n'est pas Bien pur étant donné que son essence, par essence, l'existence n'est pas nécessaire pour elle. Son essence, par essence, peut recevoir le non-être et ce qui peut recevoir le non-être d'un certain point de vue n'est pas exempt, de tous les points de vue, du défaut et du mal. Le Bien pur n'est par conséquent que l'existant nécessaire par essence.

[11,1] « Bien » peut également être dit de ce qui est utile et procure les perfections des choses. Il faut nécessairement, nous l'exposerons, que l'existant nécessaire<sup>2</sup> procure en essence toute existence et toute perfection d'existence. Il est donc également, de ce point de vue, un bien dans lequel n'entre ni mal ni défaut.

### [5] Section IX<sup>3</sup> : Que l'existant nécessaire par

1. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 7 : « Que l'existant nécessaire par essence est bien pur » (Fakhry, p. 265, l. 13-23 ; Carame, p. 75-76) ; *Shifâ', Métaph.*, VIII, 6, Caire, p. 355, l. 15 - p. 356, l. 8 (Van Riet, p. 412-413).

2. al-wâjib : al-wajib

3. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 8 : « Que l'existant nécessaire est réel, selon tous les sens de la réalité » (Fakhry, p. 266, l. 2-6 ; Carame, p. 76-77) ; *Shifâ', Métaph.*, VIII, 6, Caire, p. 356, l. 8-11 (Van Riet, p. 413).

### essence est réel pur

Tout existant nécessaire est réel pur étant donné que la réalité de toute chose est la propriété de son existence, existence qui est stable pour elle. Il n'y a par conséquent rien de plus réel que l'existant nécessaire.

« Réel » peut également se dire de ce en l'existence de quoi la croyance est véridique. Il n'y a donc rien de plus réel, de cette réalité-ci, que ce en [10] l'existence de quoi la croyance est non seulement véridique mais, en plus de cette véridicité, continue et, en plus de cette continuité, due à l'essence de cette chose, pas à quelque chose d'autre.

### Section X<sup>4</sup> : Que l'espèce de l'existant nécessaire ne se dira pas de plusieurs choses et que son essence, de ce fait, est complète

Il ne se peut pas que l'espèce de l'existant nécessaire comprenne autre chose que son essence. L'existence de son espèce, pour lui, est en effet soit exigée par l'essence de son espèce, soit non exigée par l'essence de son espèce mais, plutôt, par quelque cause. Si la signification de son espèce vaut pour lui [15] du fait de l'essence de la signification de son espèce, celle-ci n'existe que pour lui. Si c'est dû à quelque cause, l'existant nécessaire est quelque chose de causé, de déficient, et n'est donc pas existant nécessaire.

Comment par ailleurs serait-il possible qu'une quiddité déagée de la matière appartienne à deux essences ? Deux choses ne sont en effet deux qu'en raison soit de la signification, soit du support de la signification, soit de la position et du lieu, soit du temps et du moment ; en somme, du fait d'une cause quelconque. Deux choses qui ne diffèrent pas [20] par la signification diffèrent seulement par quelque chose d'autre que cette dernière. Toute signification existant en sa particularité pour plusieurs choses différentes a donc son essence rattachée à une des choses que nous avons évoquées parmi les causes et les conséquents des causes. Elle n'est donc pas un existant nécessaire.

Tout ce dont la différence n'est due qu'à une signification et peut seulement se rattacher [12,1] à son essence, dirai-je d'une manière libre, ne diffère pas de ce qui lui est semblable numériquement et n'a par conséquent pas de semblable. En effet, ce qui est semblable diffère numériquement.

Il est évident, à partir de là, que l'existant nécessaire n'a ni égal, ni semblable, ni contraire. Les

4. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 9 : « Que l'espèce de l'existant nécessaire ne se dira pas de plusieurs choses, étant donné qu'il n'a ni pareil, ni égal » (Fakhry, p. 265, l. 9-21 ; Carame, p. 78-79).

contraires se corrompent en effet l'un l'autre dans un subject, ont un subject en commun, alors que l'existant nécessaire est exempt de la matière.

**Section XI<sup>1</sup> : [5] Que l'existant nécessaire est un de divers points de vue. Démonstration qu'il ne se peut pas qu'il y ait deux existants nécessaires**

L'existant nécessaire, en outre, est d'existence complète étant donné que son espèce lui appartient à lui seulement : rien n'est de son espèce en dehors de lui. Or, un des aspects de l'Un est d'être complet – le multiple et ce qui s'accroît ne sont pas un. L'existant nécessaire est donc un du point de vue de la complétude de son existence.

[L'existant nécessaire] est également un en tant que sa définition lui appartient. Il est un en [10] tant qu'il ne se divise pas : ni suivant la quantité, ni suivant des principes qui le constitueraient, ni suivant des parties de définition. Il est un en tant qu'il y a pour toute chose une unité qui lui est propre et dont dépend la perfection de sa réalité essentielle. Il est en outre un sous un autre aspect encore, à savoir en tant que son degré d'existence – c'est-à-dire la nécessité de l'existence – n'appartient qu'à lui et qu'il ne se peut pas que la nécessité de l'existence soit quelque chose que l'on ait en commun.

[15] La nécessité de l'existant nécessaire, dirons-nous pour démontrer ceci, pourrait être une chose s'ensuivant nécessairement d'une quiddité. C'est à cette quiddité qu'appartiendrait la nécessité de l'existence, de même que nous disons d'une chose qu'elle est un principe : cette chose a une essence, une quiddité, et le principe est, ensuite, un conséquent nécessaire de cette essence. Ainsi la possibilité de l'existence peut-elle exister comme conséquent nécessaire d'une chose ayant en elle-même une signification : nous disons « existant possible » d'une chose qui a en elle-même une signification – par exemple être un corps, de la blancheur ou une couleur – et qui, ensuite, est existant possible. La possibilité d'existence s'ensuit nécessairement de cette chose mais ne rentre pas dans [20] sa réalité. Soit également l'existant nécessaire pourrait être existant nécessaire de par le fait même qu'il est existant nécessaire, la nécessité même de l'existence étant une nature universelle, essentielle pour lui.

Il n'est pas possible, dirons-nous premièrement, que la nécessité de l'existence compte parmi les choses s'ensuivant nécessairement de la quiddité de [l'existant nécessaire]. Cette quiddité serait en effet, à ce moment, cause [13,1] de la nécessité de l'existence. La nécessité de l'existence se rattacherait donc à une cause et la nécessité de l'existence n'existerait pas par elle-même.

Par ailleurs, soit cette quiddité appartiendrait, en soi, à chacune de ces deux choses<sup>2</sup> et l'espèce de la nécessité de l'existence serait de ce que des choses peuvent avoir en commun – hypothèse dont nous avons montré la vanité –, soit chacune de ces deux choses aurait une autre quiddité<sup>3</sup>.

[5] Si ces deux choses n'avaient rien en commun, il faudrait cependant<sup>4</sup>, nécessairement, que chacune d'elles deux subsiste indépendamment d'un subject. Or c'est là ce que l'on signifie par la « substantialité » et on en parlerait donc, à leur propos, d'une égale manière, sans que cela appartienne premièrement à l'une, finalement à la seconde. De ce fait, ce serait donc un genre pour ces deux choses. Tandis que si ce n'était pas nécessaire<sup>5</sup>, l'une de ces deux choses subsisterait dans un subject et ne serait donc pas un existant nécessaire.

Si ces deux choses avaient quelque chose en commun et qu'en outre, chacune d'elles deux avait, en plus de ce quelque chose de commun et selon son caractère distinct, une chose par laquelle [10] sa quiddité s'achèverait et qui rentrerait sous cette dernière, elles seraient toutes deux divisibles par le discours. Or il a été dit que l'existant nécessaire ne se divise pas par le discours. Aucune de ces deux choses ne serait donc un existant nécessaire.

Si une de ces deux choses avait seulement ce que les deux auraient en commun tandis que la seconde aurait quelque chose de plus qu'elle, cette première chose se séparerait de la deuxième par le non-être de ce quelque chose de plus et l'existence de cette chose qu'elles auraient en commun, existence conditionnée par son dégagement et le non-être de ce qui appartiendrait à autre chose. Ceci se pourrait. La deuxième chose, cependant, serait quelque chose de composé, pas un existant nécessaire ; ce serait cette [première chose] seulement

1. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 10 : « Qu'il est un de divers points de vue » (Fakhry, p. 266, l. 22 - p. 267, l. 6 ; Carame, p. 80) et II, 11 : « Démonstration qu'il ne se peut pas qu'il y ait deux existants nécessaires, c'est-à-dire que l'existence par laquelle il est décrit n'est pas identique pour autre que lui, quand bien même ce n'est pas de son genre et de son espèce » (Fakhry, p. 267, l. 10 - p. 271, l. 16 ; Carame, p. 81-91).

2. À savoir chacun de ces deux existants nécessaires dont on imagine l'existence.

3. mâhiyyat<sup>un</sup> : mâhiyyat<sup>in</sup>

4. — : lam. Correction incertaine. Le passage est peu clair.

5. C'est-à-dire s'il ne faut pas nécessairement que chacune de ces deux choses ne subsiste pas indépendamment d'un subject.

qui [15] serait l'existant nécessaire et la chose commune aux deux ne nécessiterait de nécessité d'existence qu'à la condition du non-être d'autre chose et sans que ces non-êtres ne soient des existences de choses et des essences – sinon, pour une seule et même chose des choses existeraient à l'infini ; pour chaque chose, il y a en effet des non-êtres de choses à l'infini.

En plus de tout ceci, l'existence de chaque chose dont l'existence serait nécessaire ne serait pas nécessaire de par ce qu'elle aurait en commun avec [20] autre chose et par quoi seul l'existence de son essence ne s'achèverait pas. Au contraire, son existence s'achèverait seulement de par l'ensemble de ce qu'elle aurait en commun avec autre chose et par quoi l'existence de son essence s'achèverait. Soit ce par quoi son existence s'achèverait et qui s'ajouterait à ce qu'autre chose aurait en commun avec elle<sup>1</sup> serait donc une condition de la nécessité même de l'existence, soit ce ne le serait pas.

Si tout cela était une condition de [14,1] la nécessité même de l'existence, il faudrait nécessairement que cela appartienne à tout existant nécessaire. Tout ce qui existerait pour chacune des deux quiddités existerait donc pour l'autre et il n'y aurait entre elles deux absolument aucune distinction résultant d'un constituant. Or l'on a posé, entre elles deux, une différence pour ce qui est de l'espèce. Ce serait donc contradictoire.

Par contre, si ce n'était pas une condition de la nécessité même de l'existence, la nécessité de l'existence s'achèverait sans ce en quoi eux deux différencieraient – ce qui n'est pas condition d'une chose, [5] cette chose s'achève en effet sans lui. Ce en quoi ils différencieraient serait donc accidentel pour la nécessité de l'existence, eux deux concorderaient pour ce qui est de la quiddité de la nécessité de l'existence, pour ce qui est de sa spécificité, et différencieraient par les accidents, à l'exclusion des espèces. Ce serait donc contradictoire.

Si l'on faisait d'une des deux choses, en soi indéterminée, la condition de la nécessité de l'existence, l'une de ces deux choses, en soi déterminée, ne serait pas condition, l'autre, en soi déterminée, ne le serait pas non plus<sup>2</sup>, et elles seraient toutes deux égales en tant qu'aucune d'elles ne serait condition. Comment dès lors l'une d'elles deux, en soi indéterminée, serait-elle condition ?

[10] « Il en va comme de la matière : ne sont une condition pour elle ni cette forme-ci, en soi déterminée, ni [celle qui est] son contraire mais, plu-

tôt, l'une d'elles deux, en soi indéterminée. Ou bien il en va comme de la couleur : son existence n'est ferme que si elle est noirceur ou blancheur, non point cette noirceur en soi déterminée ou cette blancheur en soi déterminée, mais l'une d'elles deux. »

Si quelqu'un nous dit cela, c'est que la différence lui a échappé. Une des deux formes, en soi déterminée, est en effet condition de la matière durant un certain temps, tandis que l'autre forme, pendant ce temps, ne l'est pas. Et en un autre temps la matière a comme condition cette [15] autre forme, en soi déterminée, tandis que la première ne [l']est plus<sup>3</sup>. En elle-même, chacune des deux formes est possible pour la matière, celle-ci étant prise dans l'absolu, sans condition. [Par ailleurs], la matière est également possible et, lorsqu'elle est nécessaire, elle l'est à cause de l'une des deux formes, cette forme étant nécessaire du fait de sa cause<sup>4</sup>.

Quelle que soit donc la situation, que l'une des deux formes soit condition de sa nécessité en étant en soi déterminée ou en étant en soi indéterminée, la matière aura, pour ce qui est de [sa] nécessité, une autre condition que sa nature même. Or, si la nécessité de l'existence avait une condition se rattachant à quelque chose d'extérieur [20] à elle, elle ne serait pas nécessité de l'existence par essence.

Quant à la colorité, elle ne devient pas colorité par de la noirceur ou de la blancheur. Elle est colorité, bien plutôt, par une affaire générale qui les englobe toutes deux. Par ailleurs cependant, elle n'existe individuellement qu'accompagnée de la différence de chacune d'elles deux. Aucune des deux affaires n'est donc condition de la colorité pour ce qui est de la colorité, mais l'est pour ce qui est de l'existence.

De plus, en chaque temps, en chaque matière, [15,1] la condition est l'une de ces deux affaires, en soi déterminée, non l'autre : cette colorité qui tient à ce temps-ci et à cette matière-ci, c'est seulement la différence de la noirceur qui la fait exister, tandis que cette autre colorité, celle-là, c'est seulement la différence de la blancheur qui la fait exister. Quant à la colorité absolue, soit aucune d'elles deux n'en est une condition du tout, pour ce qui est de son existence, soit leur réunion, ensemble, à toutes deux, [en] est une condition, [5] pour ce qui est de son existence. Chacune d'elle deux sera donc une condition, pour ce qui est de son existence, en tant qu'elle sera une certaine condition, non point une condition complète, la condition complète étant leur réunion à toutes

1. yushâriku-hu : yashtariku

2. + wa lâ l-âkhar bi-'ayni-hi shart<sup>an</sup> : shart<sup>an</sup>

3. — : bi-'ayni-hâ

4. bi-'illati-hâ ? : bi-'ayni-hâ

deux.

En somme, une chose une, d'un seul et même point de vue, a pour condition une seule et même chose, non point n'importe laquelle de deux choses<sup>1</sup>. Ce serait seulement le cas si elle avait deux points de vue, dont chacun aurait une condition en soi déterminée et dont elle ne pourrait pas se défaire. [Ceci étant], elle ne se rattacherait pas à l'un de ces deux points de vue, en soi déterminé, par son essence mais, plutôt, du fait de l'intervention de la cause de son point de vue. Quant à son essence, [10] en elle-même elle n'aurait qu'une seule et même condition, de même que la colorité, en son essence, a comme condition une seule et même chose, tandis qu'elle a comme condition, pour ce qui est des points de vue suivant lesquels elle existe, des affaires [diverses], pour chaque<sup>2</sup> moment, en soi déterminé, qui est sien<sup>3</sup>.

La colorité, en tant qu'elle est colorité, aucune des deux affaires, qu'elle soit en soi déterminée ou indéterminée, n'en est donc une condition pour ce qui est de la quiddité de sa colorité, mais en est plutôt une pour ce qui est de l'hæccéité de sa colorité et de sa production en acte. De même, il faudrait nécessairement qu'aucune des deux affaires ne soit une condition, pour ce qui est de la nécessité de l'existence, du point de vue de la quiddité de son être de nécessité de l'existence mais, plutôt, qu'elle en soit une [15] du point de vue de son hæccéité. L'hæccéité de la nécessité de l'existence serait donc autre que sa quiddité et ceci serait contradictoire. Il s'ensuivrait en effet nécessairement que, à l'existant nécessaire, une existence adviendrait qui ne lui appartiendrait pas, [qui ne rentrerait pas] dans sa définition de lui-même, tout comme il en advient une à l'humanité, à l'équité, et tout comme c'est le cas pour la colorité.

Bien plus, de même qu'il est permis de dire que l'une des deux affaires, en soi indéterminée, est une condition, pour ce qui est de la colorité, non pour la colorité même mais, plutôt, pour la différenciation des existences de la colorité, ainsi en irait-il de la nécessité de l'existence, en tant qu'elle serait [20] nécessité de l'existence.

L'une des deux affaires<sup>4</sup> devient une condition, pour la colorité, lors de l'advection d'une cause déterminée, dans une situation déterminée pour [cette] colorité, et il est seulement permis de dire que l'une d'elles deux, en soi indéterminée, est une condition, concernant la colorité, non pour la

colorité même mais, plutôt, pour la différenciation des existences de la colorité. De même, si une des deux différences, en soi indéterminée, était une condition pour la nécessité de l'existence, [16,1] il faudrait nécessairement que ce ne soit pas pour qu'elle soit nécessité de l'existence. – Sans elle, ferme est en effet la nécessité de l'existence ; elle n'a pas besoin d'elle. Elle serait cependant condition de la différenciation des accidents de la nécessité de l'existence ; or, nous l'avons dit, la nécessité de l'existence n'est pas affectée par différents états extérieurs à ce que la nécessité de l'existence exige. Ce serait donc contradictoire.

[5] En outre encore, la colorité est une réalité causée. Il faut donc nécessairement qu'elle soit affectée par des conditions, postérieures à la colorité, grâce auxquelles elle existe différenciée. La nécessité de l'existence, par contre, n'est affectée par aucune condition, postérieure à la nécessité de l'existence, grâce à laquelle elle existerait.

C'est donc patent, aucune des deux propriétés des deux quiddités évoquées n'est une condition, pour ce qui est de la nécessité de l'existence, d'aucun point de vue, qu'elle soit en soi déterminée ou en soi indéterminée. Il serait dès lors vain [de penser] que la nécessité<sup>5</sup> de l'existence, en tant que conséquent nécessaire [d'une quiddité], est quelque chose que l'on pourrait avoir en commun.

[Il serait par ailleurs] également [vain de penser], dirons-nous, [que la nécessité de l'existence est quelque chose que l'on pourrait avoir en commun] en tant qu'elle serait essentielle, constitutive [10] de la quiddité de la chose. Ceci, même, est plus apparent encore. Si en effet la nécessité de l'existence était par elle-même une nature, qu'elle était « A », puis qu'elle se divisait en plusieurs [affaires], soit elle se diviserait en des [affaires] numériquement différentes seulement – chose que nous avons interdite –, soit elle se diviserait en des [affaires] spécifiquement différentes. Elle se diviserait donc en des différences, soit « B » et « C », mais ces différences ne seraient pas une condition pour que la nécessité de l'existence soit fermement établie. – Si ce n'était pas le cas là-haut, alors que<sup>6</sup> la nécessité de l'existence était un conséquent nécessaire<sup>7</sup>, ici<sup>8</sup>, [maintenant] qu'elle est une nature même, fermement établie, [la chose] est plus apparente encore. Si la nature [15] de la nécessité de l'existence avait besoin de « B » et de « C » pour être nécessité de l'existence, la nature de la nécessité de l'existence ne serait pas la nature de la

1. al-shay'ayn : shay'

2. li-kull : fa-kull

3. — : shart

4. — : bi-ghayr shart al-lawniyya

5. wujûb : wujûd

6. + wa : hunâka

7. lâzim : lâzim<sup>an</sup>

8. fa-hâhunâ : wa hâhunâ

nécessité de l'existence, ce qui serait contradictoire.

Il n'en va donc pas comme pour la nature de la couleur et de l'animal, qui ont tous deux besoin de l'une ou l'autre différence pour que leur existence soit fermement établie. Ce sont là, en effet, des natures causées, et toutes deux ont seulement besoin des différences, non pour ce qui est de l'animalité et de la colorité mêmes, qui peuvent être communes, mais, plutôt, pour ce qui est de l'existence. Ici, la nécessité de l'existence tient [20] lieu de la colorité et de l'animalité et, de même que ces dernières n'ont pas besoin de différences pour ce qui est d'être couleur ou animal, ainsi celle-là n'a pas besoin de différences non plus pour ce qui est d'être nécessité de l'existence. Ensuite, [cependant], la nécessité de l'existence n'a pas de deuxième existence, dont elle aurait besoin comme, là, après la colorité et l'animalité, il est encore besoin de l'existence qui s'ensuit nécessairement de la colorité et de l'animalité.

[17,1] Il est donc apparu qu'il n'est pas possible que la nécessité de l'existence soit quelque chose que l'on puisse avoir en commun, qu'elle s'ensuive nécessairement d'une nature ou qu'elle soit par elle-même une nature. L'existant nécessaire est par conséquent un non seulement par l'espèce, par le nombre, par l'absence de division ou par la complétude mais, également, en tant que son existence n'appartient pas à autre chose<sup>1</sup> que lui, cette autre chose ne fût-elle pas de son genre.

Il ne serait pas permis non plus de dire que deux existants nécessaires n'auraient rien en commun. Comment en effet [cela se pourrait-il] alors que tous deux [5] auraient en commun d'exister nécessairement et d'être dénués de subject.

Si c'était de manière équivoque que l'on parlait, au sujet d'eux deux, de nécessité d'existence, eh bien nos propos ont pour sens d'interdire la multiplicité de ce au sujet de quoi on parle de nécessité d'existence non pour lui donner un nom [simplement] mais, plutôt, selon un seul des sens de ce nom. Si c'était de manière univoque, on obtiendrait un sens<sup>2</sup> général, qui aurait la généralité d'un conséquent nécessaire ou celle d'un genre. Comment cependant la généralité de la nécessité de l'existence appartiendrait-elle à deux choses à la manière des conséquents nécessaires qui arrivent de l'extérieur alors que les conséquents nécessaires sont [10] causés et que la nécessité de l'existence pure est incausée ?

1. li-ghayri-hi : bi-ghayri-hi

2. ma'nan : bi-ma'nan

### Section XII<sup>3</sup> : Que l'existant nécessaire est par essence aimable et aimant, plaisant et trouvant du plaisir. Que le plaisir consiste en la saisie du bien qui convient

Il n'est pas possible qu'il y ait de beauté ou de splendeur supérieures au fait, pour une quiddité, d'être purement intellectuelle, purement bonne, exempte de chacun des modes de la déficience, une sous tout aspect. [15] L'existant nécessaire est donc la beauté, la splendeur pures, et il est le principe de tout équilibre. Tout équilibre en effet s'établit dans une multiplicité consistant en une composition ou une complexion ; il fait advenir de l'unité dans de la multiplicité.

La beauté de toute chose et sa splendeur consistent pour elle à être telle qu'il lui faut nécessairement être. Comment dès lors sera la beauté de ce qui est tel que cela doit nécessairement être, dans l'existence<sup>4</sup> nécessaire ?

Toute beauté, convenance, bien qui est saisie, est aimable et objet de dilection. Le principe de ceci, c'est la saisie de cette chose, saisie sensorielle, imaginative, estimative, opinative ou [20] intellectuelle. Plus la saisie pénètre et réalise fortement l'objet saisi, plus celui-ci est d'une essence belle et noble, et plus la dilection de la puissance qui le saisit et le plaisir qu'elle trouve à lui sont grands.

L'existant nécessaire se trouve au degré ultime de la perfection, de la beauté et de la splendeur. Il intellige son essence comme se trouvant en ce degré ultime, en cette beauté et en cet éclat ; cela, en une intellection accomplie<sup>5</sup>, l'intelligent et l'intelligible étant joints [18,1] en tant qu'ils sont un en réalité. Son essence est donc par essence ce qui aime le plus et ce qui est le plus aimable, ce qui est le plus plaisant et ce qui trouve le plus de plaisir. Le plaisir en effet n'est rien que la saisie de ce qui convient en tant que cela convient : le plaisir sensoriel est la sensation de ce qui convient ; l'intellectuel, l'intellection de ce qui convient, etc...

Le Premier est le plus noble sujet saisissant, en la plus noble saisie, du plus noble objet de saisie. Il est donc la plus noble chose qui plaise [5] et trouve du plaisir<sup>6</sup>. C'est une affaire à laquelle rien n'est comparable et nous ne disposons pas, pour

3. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 17 : « Qu'il est par essence aimable et aimant, plaisant et trouvant du plaisir. Que le plaisir consiste en la saisie du bien qui convient » (Fakhry, p. 281, l. 18 - p. 282, l. 27 ; Carame, p. 115-118) ; *Shifâ', Métaph.*, VIII, 7, fin, Caire, p. 368, l. 14 - p. 370, l. 7 (Van Riet, p. 431-433).

4. Faut-il lire *al-mawjûd* plutôt qu'*al-wujûd* ?

5. al-ta'aqqul : al-'aql

6. — : bi-hi



ces choses, d'autres noms que ceux-là. Celui à qui ils répugnent en utilisera d'autres !

La saisie de l'intelligible par l'intellect, il faut le savoir, est plus puissante que la saisie du sensible par le sens. Il – je veux dire l'intellect – intellige et saisit en effet la chose qui demeure, la chose universelle ; il s'unit à elle et lui devient identique ; il la saisit en sa nature profonde, non en son apparence. Il n'en va pas ainsi pour le sens par rapport au sensible et [10] le plaisir qu'il nous faut nécessairement trouver à intelliger quelque chose qui convient est donc supérieur à celui que nous trouvons à sentir quelque chose qui convient. Il n'y a pas de rapport entre eux deux.

Il peut cependant s'imposer qu'une puissance fortement saisissante, du fait d'accidents, ne trouve pas de plaisir à ce à quoi il faudrait nécessairement qu'elle en trouve. De même qu'un malade, du fait d'un accident, ne trouve pas de plaisir à ce qui est doux et déteste cela, ainsi en va-t-il de notre situation, il faut le savoir, tant que nous sommes dans le corps : lorsque sa perfection advient en acte à notre puissance intellectuelle, nous ne trouvons pas [15] le plaisir qui devrait nécessairement advenir du fait de la chose considérée en elle-même ; cela, du fait de l'obstacle du corps. Mais si nous nous isolions du corps, de par notre considération de notre essence – laquelle serait devenue un monde intellectuel correspondant aux existants véritables, aux beautés véritables, aux perfections véritables, aux choses plaisantes véritables, en étant jointe à ces dernières en une jonction d'intelligible à intelligible –, nous trouverions un plaisir et une splendeur sans fin. Nous rendrons ces choses claires par la suite.

[20] Le plaisir de toute puissance, sache-le, consiste en l'adventon de sa perfection : pour le sens, les sensibles qui conviennent ; pour la colère la vengeance ; pour l'espoir la victoire ; pour chaque chose ce qui lui est propre et, pour les âmes rationnelles, devenir un monde intellectuel en acte.

L'existant nécessaire est intelligible, qu'il soit intelligé ou non. Il est aimable qu'il soit aimé ou non. [19,1] Il est plaisant, que ceci soit, à son propos, ressenti ou non.

### **Section XIII<sup>1</sup> : Comment l'existant nécessaire intellige son essence et les choses**

---

1. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 18, moins la fin : « Comment l'existant nécessaire par essence intellige son essence et les choses » (Fakhry, p. 283, l. 1-19 ; Caramé, p. 118-121). Les l. 4 *wa laysa* - l. 6 *muḥâl* = *Shifâ'*, *Métaph.*, VIII, 6, Caire, p. 358, l. 14-16 (Van Riet, p. 417).

Il ne se peut pas que l'existant nécessaire intellige les choses à partir des choses. Sinon, soit son essence serait [5] passive par rapport à ce qu'elle intelligerait et sa constitution se ferait par ces choses, soit ce serait un accident pour elle qu'intelliger. Elle ne serait donc plus d'existence nécessaire de tout point de vue, ce qui est absurde. Comme nous l'exposerons, le principe du tout intellige en effet à partir de son essence ce dont il est principe. Il est principe des existants complets en leur singularité et des existants générables et corruptibles en leurs espèces.

Il ne se peut pas que l'existant nécessaire intellige ces choses changeantes en tant qu'elles sont changeantes. [10] Tantôt en effet, d'elles, il intelligerait qu'elles sont existantes, non pas non-étantes, tantôt qu'elles sont non-étantes, non pas existantes. Il y aurait pour chacun de ces deux cas une forme intellectuelle singulière et aucune de ces deux formes ne demeurerait avec l'autre. L'existant nécessaire serait donc d'existence changeante.

De plus, si les choses corruptibles étaient intelligées selon la quiddité dégagée et selon ceux de ses conséquents qui n'individualisent pas, elles ne seraient pas intelligées en tant que corruptibles. Et si elles étaient intelligées en tant qu'elles sont liées à la matière, aux accidents d'une matière, à un moment, [15] à une individuation, elles ne seraient pas intelligées mais, plutôt, senties ou imaginées. Nous l'avons montré dans d'autres livres, toute forme de sensible, toute forme imaginable, c'est seulement par un instrument divisible que nous la saisissons en tant que sensible et l'imaginons.

De même que l'existence d'une pluralité d'actions serait, pour l'existant nécessaire, un défaut, ainsi en irait-il également de l'existence d'une pluralité d'intellections.

### **Section XIV<sup>2</sup> : [20] Où l'on réalise l'unicité de l'existant nécessaire : sa science ne diffère pas, pour ce qui est du concept, de sa puissance, de sa volonté, de sa sagesse et de sa vie. Tout ceci, au contraire, est un et l'essence de l'Un pur ne se divise pas du fait de ces choses**

---

2. Le titre de cette section correspond à celui de *Najât, Métaph.*, II, 20 (Fakhry, p. 286, l. 5-7 ; Caramé, p. 126) : « Où l'on réalise l'unicité du Premier : sa science ne diffère pas, pour ce qui est du concept, de sa puissance, de sa volonté et de sa vie. Tout ceci, au contraire, est un et l'essence du Premier réel ne se divise du fait d'aucun de ces attributs » . Le texte même de cette section ne correspond cependant pas à celui de ce chapitre de *Najât*. Par contre, p. 19, l. 23 - p. 20, l. 8 *li-l-hârr* = *Shifâ'*, *Métaph.*, VIII, 7, Caire, p. 363, l. 5-11 (Van Riet, p. 423-424) ; p. 21, l. 1-7 = *Shifâ'*, *Métaph.*, VIII, 7, Caire, p. 366, l. 18 - p. 367, l. 5 *al-muḥarrrik* (Van Riet, p. 428-429).

La forme intelligible, sache-le, peut être tirée de la chose existante de la même façon que nous, [20,1] par l'observation et la sensation, nous tirons, de la sphère, sa forme intelligible. Mais la forme existante peut également être tirée de l'intelligible. Cela, de la même façon que nous intelligeons quelque forme que nous inventons et que cette forme intelligible meut ensuite nos membres afin que nous la fassions exister. Elle n'aura donc pas existé d'abord puis été intelligée par nous, mais nous l'avons intelligée et elle existe. Tel est [5] le rapport du tout à l'intelligence première qui existe nécessairement : elle intellige son essence ainsi que ce que son essence exige nécessairement comme modalité de l'être du Bien dans le tout et la forme intelligée par elle est suivie par les formes des existants, selon l'ordre intelligé chez elle. Ces formes ne s'ensuivent pas comme la lumière suit ce qui illumine et la caléfaction ce qui est chaud mais l'existence même de l'intelligible du tout qui se trouve chez elle est le Bien pur qui lui est propre ; elle intellige que ce sont là des intelligibles dont les essences sont les causes qui feront exister le tout.

[10] Voilà la volonté qui est propre à l'existant nécessaire. Sa volonté, en effet, n'est pas comme la nôtre. Dans notre cas, il y a une visée, qui est après ne pas avoir été et qui appartient à une autre puissance que celle de la représentation. Cela, du fait que nous sommes parfois en puissance et parfois en acte, du fait que nos puissances sont diverses et du fait que nous avons besoin, pour exécuter ce qui nous est propre, d'utiliser des puissances diverses. Quant à l'existant nécessaire, s'il est principe du tout, il ne se peut pas que cela soit<sup>1</sup> d'un autre point de vue que celui-ci. Si, en effet, il intelligeait le tout et n'intelligerait pas que les choses proviennent de lui et se rattachent à lui, il intelligerait le tout à partir du tout, non à partir de son essence, [15] chose que nous avons interdite. Il intellige donc le tout en tant que celui-ci, en son arrangement, provient de lui, est ce qu'il intellige, ce qu'il aime et ce qui est plaisant pour lui, ainsi que nous l'avons rendu clair. Son intellection du tout, du point de vue qui lui est propre, est donc volonté, pas autre chose.

Ce point de vue, c'est qu'il intellige son essence comme principe du tout en une visée seconde. Il intellige le tout en une visée seconde, ce qu'il intellige est un en réalité, et son essence a avec le tout un rapport de principe. C'est cela sa vie. La vie, chez nous, se parfait par une saisie et une action – la mise en mouvement – qui jaillissent toutes deux de deux puissances [20] diffé-

rentes. Quant à l'existant nécessaire, on l'a démontré, cela même qu'il saisit, à savoir ce qu'il intellige du tout, est la cause du tout, est en soi-même le principe de son action. C'est cela l'existentialisation du tout : c'est une seule et même chose, chez lui, qui est saisie et disposition à l'existentialisation. La vie, chez lui, ne se complète pas par deux puissances. La vie, chez lui, n'est pas autre chose que la science. Et rien de cela n'est autre que son essence.

[21,1] En outre, si la forme intelligible qui advient en nous et est cause de la forme existante artificielle était par son existence même suffisante pour que cette forme artificielle s'engendre d'elle – en ce sens que ces formes intelligibles seraient des formes qui seraient en acte principes de ce dont elles sont formes –, l'intelligible serait chez nous<sup>2</sup> ce qu'est en soi-même la puissance. Il n'en est cependant pas ainsi. Au contraire, l'existence de l'intelligible ne suffit pas pour cela mais elle a besoin [5] d'une volonté qui se renouvelle et jaillisse d'une puissance de désir, la puissance motrice se mettant en mouvement à partir d'elles deux et mouvant alors les nerfs et les membres instrumentaux, ces instruments se mouvant<sup>3</sup> ensuite. Voilà pourquoi l'existence même de cette forme intelligible n'est ni puissance ni volonté. Peut-être la puissance, en nous, se trouve-t-elle plutôt dans le principe moteur.

Quant à l'existant nécessaire, il ne se peut pas que son essence comporte une volonté ou une puissance autres que la quiddité, ou des puissances différentes eu égard à la quiddité et qui seraient autres que la quiddité intelligible qui est son essence. [10] En effet, si elles étaient d'existence nécessaire, l'existant nécessaire serait double ; et si elles étaient d'existence possible<sup>4</sup>, l'existant nécessaire serait d'existence possible d'un point de vue, chose dont nous avons montré la vanité. La volonté de l'existant nécessaire n'est donc pas autre que sa science ni pour ce qui est de l'essence ni pour ce qui est du concept. Nous avons exposé que la science qui lui appartient est en elle-même la volonté qui lui appartient. De même, il a été exposé<sup>5</sup> que la puissance qui lui appartient consiste à ce que son essence intellige le tout en une intellection qui est le principe du tout, non pas tirée du tout, et principe par soi, non pas en dépendant [15] de l'existence de quelque chose. Il a aussi été exposé que la puissance n'est pas un attribut de son essence ni une partie de celle-ci. Bien plutôt,

1. + 'alâ : yakûna

2. 'inda-nâ : 'an-hu

3. yataharraku : taharraka

4. kânat mumkina : kâna mumkin

5. tabayyana : sa-nubayyinu

la chose qui, pour lui, est la science, est en elle-même, pour lui, la puissance.

C'est donc évident, le concept de la vie, de la science, de la puissance, de la libéralité et de la volonté, dont on parle à propos de l'existant nécessaire, est un seul et même concept. Ce ne sont ni des attributs de son essence, ni des parties de son essence. Quant à la vie dans l'absolu, à la science dans l'absolu et à la volonté dans l'absolu, [20] elles ne sont pas une seule et même chose pour ce qui est du concept. Les absolus, cependant, sont estimatifs, et les existants ne sont pas absolus mais appartiennent plutôt à ce à quoi il se peut qu'ils appartiennent. Or nous, nos propos concernent l'existant nécessaire seulement, la science et la puissance par lesquelles il peut être décrit. Les choses étant telles, l'existence de ses conséquents nécessaires, en tant qu'ils émanent de lui, consiste en la nécessité de leur existence et, également, en sa science de la nécessité de leur existence.

### [22,1] **Section XV<sup>1</sup> : Établissement de l'existence de l'existant nécessaire**

Il n'y a pas de doute qu'il y a de l'existence. Or toute existence est soit nécessaire, soit possible. Si elle est nécessaire, l'existence du nécessaire est prouvée, ce que l'on cherchait ; si elle est possible, [5] l'existence du possible aboutit, nous allons l'exposer, à l'existant nécessaire.

### **Section XVI<sup>2</sup> : Qu'il n'est pas possible que, pour chaque existant possible, il y ait à l'infini une cause qui soit également possible**

Auparavant, nous présenterons diverses prémisses. Il y a notamment qu'il n'est pas possible que, en un seul et même temps, il y ait à l'infini, pour chaque chose d'essence possible, des causes d'essence possible. Cela, parce que leur ensemble, soit [10] serait existant simultanément, soit ne serait pas existant simultanément. Si cet ensemble n'était pas existant simultanément, il n'y aurait pas quelque chose d'infini en un seul et même temps mais une chose avant l'autre, ou après l'autre, et, cela, nous ne l'interdisons pas. Par contre, si cet ensemble était existant simultanément et qu'il ne s'y trouvait pas d'existant nécessaire, on n'échapperait pas à l'alternative suivante : soit cet ensemble, en tant qu'il est cet ensemble, serait par

essence d'existence nécessaire, soit il serait [15] par essence d'existence possible. S'il était par essence d'existence nécessaire alors que chacun de ses éléments serait d'existence possible, l'existant nécessaire serait constitué d'existants possibles ; ce qui est absurde. S'il était par essence d'existence possible, cet ensemble aurait besoin, pour exister, d'un donateur de l'existence, et ce dernier se trouverait soit à l'extérieur, soit à l'intérieur de cet ensemble. S'il est à l'intérieur de cet ensemble, soit chacun des éléments de celui-ci est un existant nécessaire, mais comme [20] chacun de ces éléments est un existant possible, c'est contradictoire ; soit ce donateur de l'existence est un existant possible et est, lui, la cause de l'ensemble et de son existence à lui-même parce qu'il est un élément de l'ensemble, son essence n'étant pas suffisante pour faire exister son essence. Il est donc existant nécessaire alors qu'il n'est pas existant nécessaire et c'est contradictoire.

Il reste que le donateur de l'existence est extérieur à cet ensemble et il ne se peut pas qu'il soit une cause possible puisque nous avons réuni toutes [23,1] les causes d'existence possible dans cet ensemble : cette cause est extérieure à cet ensemble et par essence d'existence nécessaire. Les possibles aboutissent donc à une cause d'existence nécessaire et il n'y a pas, pour chaque possible, une cause également possible.

Ceci, dis-je en outre, devient clair à partir de ce qui se trouve dans d'autres livres, à savoir que l'existence de causes infinies en un seul et même temps est impossible. Nous n'allongerons cependant pas notre propos en nous occupant de cela.

### [5] **Section XVII<sup>3</sup> : Qu'il n'est pas possible que les choses possibles eu égard à l'existence soient, en un seul et même temps, causes les unes des autres d'une manière circulaire, leur nombre fût-il fini**

Présentons une autre prémisse. Si, dirons-nous, l'on pose un nombre fini d'existants possibles qui seraient causes les uns des autres de manière circulaire, c'est également absurde. La chose s'expose d'une manière semblable à la première question [10] mais a cependant ceci de propre que chacun de ces existants possibles serait une cause de sa propre existence ainsi qu'un causé de sa propre existence et obtiendrait l'existence d'une chose qui adviendrait seulement après qu'elle serait elle-

---

1. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 12, début : « Établissement de l'existence de l'existant nécessaire » (Fakhry, p. 271, l. 17-20 *al-wujûd* ; Carame, p. 91).

2. Le texte de cette section, moins les deux dernières lignes, correspond à *Najât, Métaph.*, II, 12, suite et fin (Fakhry, p. 271, l. 20 *wa qabla* - p. 272, l. 12 ; Carame, p. 91-93).

---

3. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 13, moins les deux premières lignes : « Qu'il n'est pas possible que les choses possibles eu égard à l'existence soient, en un seul et même temps, causes les unes des autres d'une façon circulaire, leur nombre fût-il fini » (Fakhry, p. 272, l. 16 - p. 273, l. 4 ; Carame, p. 93-94).

même advenue en essence. Or ce dont l'existence dépend de l'existence de quelque chose qui n'existe qu'après – postériorité essentielle – que cela existe, est d'existence impossible.

Tel n'est pas l'état de deux choses relatives l'une à l'autre. Toutes deux sont en effet simultanées pour ce qui est de l'existence, et l'existence de l'une n'est pas suspendue de manière à être postérieure à l'existence de l'autre. La cause qui les fait exister<sup>1</sup>, la chose qui les rend nécessaires, les fait au contraire exister simultanément. [15] Si l'une des deux a de l'antériorité et l'autre de la postériorité, à l'exemple d'un père et d'un fils, l'antériorité de la première chose se fait d'un autre point de vue que celui de la relation, cette chose est antérieure du point de vue de l'adventon de l'essence et les deux sont simultanées du point de vue de la relation qui se fait après l'adventon de l'essence. Si l'existence du père dépendait de celle du fils et que le fils dépendait de l'existence du père, si, en outre, ils n'étaient pas simultanés mais que l'un des deux venait, en essence, après, pas même un seul d'eux deux n'existerait.

L'impossible, ce n'est pas que l'existence de ce qui existe avec une chose soit une condition de [20] son existence mais, plutôt, que l'existence de ce qui existe à partir d'une chose et après elle soit une condition de son existence.

**Section XVIII<sup>2</sup> : Où l'on se consacre à établir l'existence de l'existant nécessaire. Exposé que les événements adviennent par le mouvement mais qu'ils ont besoin de causes qui demeurent. Exposé des causes motrices prochaines ; qu'elles sont, toutes, changeantes**

[24,1] Après ces deux prémisses, nous allons démontrer qu'il y a inmanquablement quelque chose de nécessairement existant. Cela, parce que si tout existant est possible, soit, en étant possible, il advient, soit il n'advient pas.

S'il n'advient pas, soit l'établissement de son existence se rattache à une cause, soit il est par essence. S'il est par essence, il est nécessaire, non pas possible. S'il est par une cause, sa cause se trouve inéluctablement avec lui et on en parlera comme on a parlé [5] du début<sup>3</sup> : si on ne s'arrête pas à une cause d'existence nécessaire, on obtient

des causes et des causés possibles soit à l'infini, soit en cercle, éventualités que nous avons dites toutes deux vaines. Une telle hypothèse<sup>4</sup> est par conséquent vaine.

Si l'existant possible advient, tout ce qui advient, en advenant, ayant une cause, on n'échappe pas aux trois hypothèses suivantes : soit il advient mais s'évanouit, en advenant, sans demeurer aucun temps ; soit il s'évanouit, après être advenu, sans intermède temporel ; soit, après être advenu, il demeure. [10] La première hypothèse est absurde, d'une absurdité évidente. La deuxième hypothèse est également absurde. Cela, parce que les instants ne se suivent pas l'un l'autre. L'advenue de choses singulières, l'une après l'autre, consécutives et distinctes numériquement, non pas d'une manière continue comme dans le mouvement, rendrait nécessaire la consécution des instants, or cela a été dit vain dans la *Physique*<sup>5</sup>. Ceci étant, il n'est cependant pas possible de dire qu'il en va ainsi de tout existant : parmi les existants, il en est qui demeurent en leurs singularités. Nous imposant de parler de ces derniers, nous dirons que tout ce qui advient [15] a une cause eu égard à son adventon et une cause eu égard à sa stabilité. Il est en outre possible que ces deux causes soient une seule et même essence – à l'exemple d'un moule pour ce qui est de donner un volume à de l'eau – comme il est possible qu'elles soient deux choses – à l'exemple de la forme d'une idole, dont l'adventeur est l'artisan et le stabilisateur la siccité de la substance de l'élément dont elle est faite.

**Section XIX<sup>6</sup> : Que la stabilité de tout ce qui se produit est due à une cause ; exposé servant de prémisses concourant à l'objectif évoqué auparavant**

[20] Il ne se peut pas que ce qui advient soit par essence, après son adventon, d'existence stable ; en ce sens que lorsqu'une telle chose adviendrait, elle existerait et serait stable nécessairement, sans que cela ne fût dû, pour ce qui est de l'existence et de la stabilité, à quelque cause. La stabilité et l'existence d'une telle chose, nous le savons, n'est pas nécessaire par elle-même. Il est donc impos-

4. À savoir que l'existant possible, en étant possible, n'advienne pas.

5. Voir Aristote, *Physique*, IV, 10, 218 a 14-15 ; trad. Carteron, p. 147 : « ... de même aussi les instants ne coexisteront pas les uns avec les autres » ; trad. Ibn Hunayn (éd. Badawī), p. 406, l. 9-10 : « C'est qu'il est absurde que les deux instants soient quelque chose de continu l'un par rapport à l'autre comme la goutte est continue par rapport à la goutte. »

6. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 14, suite et fin (Fakhry, p. 273, l. 22 *wa lâ* - p. 276, l. 12 ; Caramé, p. 96-102).

1. al-mûjjida : al-mûjjiba

2. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 14, début : « Autre section où l'on se consacre à établir l'existence de l'existant nécessaire. Exposé que les événements adviennent par le mouvement mais qu'ils ont besoin de causes qui demeurent. Exposé que les causes motrices prochaines sont toutes changeantes » (Fakhry, p. 273, l. 5-22 *min-hu* ; Caramé, p. 94-96).

3. Voir les deux sections précédentes.

sible qu'elle devienne nécessaire de par son advention, laquelle n'est ni nécessaire par elle-même ni stable par elle-même. Quant à devenir nécessaire à cause de son advention, cela se pourrait seulement si cette cause demeurerait avec cette chose [25,1] tandis que, si elle s'anéantissait, ce qu'elle exige s'anéantirait aussi – sinon en effet il serait égal, pour ce qui est de l'existence de ce que cette cause exige, qu'elle-même existe ou ne soit pas, et elle ne serait donc pas cause.

Nous allons expliquer ceci plus amplement. Avant d'advenir, dirons-nous, cette essence n'est ni impossible ni nécessaire : elle est possible. Dès lors, de trois choses l'une : soit sa possibilité est conditionnée par son essence et due à son essence ; soit [5] sa possibilité a pour condition qu'elle soit non-étante ; soit sa possibilité est relative à l'état consistant à ce qu'elle soit existante. Il serait cependant absurde que sa possibilité ait pour condition son non-être. Il lui serait en effet impossible d'exister tant qu'elle serait non-étante et que l'on mettrait comme condition, pour elle, de ne pas être. De même que, tant qu'elle est existante et sous cette condition qu'elle est existante, elle est d'existence nécessaire.

Il reste donc une des deux hypothèses suivantes : soit la possibilité est une affaire qui se trouve dans la nature de la chose, dans sa substance même, et cette réalité ne la quitte en aucun état, soit la possibilité est relative à l'état de l'existence, a pour condition l'existence et, même si [10] c'est absurde étant donné que, lorsque nous mettons comme condition l'existence, la chose est nécessaire, cela ne nous cause pas de tort touchant notre objectif. La vérité, cependant, est que l'essence de la chose est possible en elle-même ; cela, même si elle est d'existence impossible si l'on met comme condition son non-être et nécessaire si l'on met comme condition son existence.

Il y a une différence entre dire « l'existence de Zayd, qui est existant, est nécessaire » et dire « l'existence de Zayd, tant qu'il est existant, est nécessaire » ; cela a été exposé en logique. De même, il y a une différence entre dire [15] « la stabilité de ce qui advient est nécessaire par essence » et dire qu'elle est nécessaire à la condition suivante : tant qu'il est existant. Le premier énoncé est mensonger, le second véridique, du fait de ce que nous avons exposé. Lorsque l'on enlève cette condition, la stabilité de ce qui existe n'est par conséquent pas nécessaire.

Sache-le, ce à quoi l'existence fait acquérir de la nécessité, le non-être lui fait acquérir de l'impossibilité. Il est absurde qu'une chose soit possible dans l'état de non-être puis que, dans l'état d'existence, elle existe en étant nécessaire. Une

chose est au contraire, en elle-même, possible ; elle n'est pas, [20] elle existe et, quel que soit celui de ces deux états en lequel on mette comme condition qu'elle reste, elle devient, à la condition de rester en cet état, obligatoire, non pas possible. Il n'y a pas là contradiction : il y a en effet possibilité en tant que l'on considère l'essence de la chose, nécessité et impossibilité en tant que l'on considère une condition qui lui arrive.

S'il en va ainsi de la forme, le possible n'a pas en lui-même, sans que l'on ne mette aucune condition du tout, d'existence nécessaire. Ou plutôt, tant que son essence reste cette essence, elle n'est pas d'existence nécessaire par essence mais, au contraire, par autre chose [26,1] et à quelque condition. Elle ne cesse donc pas de se rattacher, pour ce qui est de l'existence, à cette autre chose ; or tout ce pour quoi il est besoin d'autre chose et d'une condition a besoin d'une cause. La stabilité de ce qui advient et son existence après son advention<sup>1</sup>, c'est donc évident, est due à une cause qui prolonge son existence tandis que son existence, en elle-même, n'est pas nécessaire.

Aucun logicien ne pourra nous dire, nous objecter, que la possibilité véritable, [5] c'est ce qui appartient à une chose dans l'état du non-être, que l'existence de tout ce qui existe est obligatoire et que, si on dit « possible » de ce qui existe, c'est donc par homonymie. {Si, lui dira-t-on en effet, advenir rend une chose d'existence obligatoire, ne pas être la rend de non-être obligatoire et ne lui préserve pas sa possibilité. De même que lorsqu'elle est existante, il est nécessaire qu'elle soit existante tant qu'elle [15] existe, ainsi, lorsqu'elle est non-étante, il est nécessaire qu'elle soit non-étante tant qu'elle est non-étante. Cela, parce que nous avons exposé dans nos livres de logique<sup>2</sup> que faire du néant une condition du possible véritable, c'est mettre une condition d'une façon non valide : c'est faire du non-être une partie de la définition du possible alors qu'il est plutôt une affaire qui arrive au possible et le suit nécessairement en certains états. Nous l'avons par ailleurs également exposé, l'existant n'est pas obligatoire parce qu'il est existant mais, plutôt, en tant que l'on met quelque [10] condition, c'est-à-dire qu'il est obligatoire lorsque l'on pose un subject, un prédicable, une cause, une raison, pas l'existence même. Il convient donc de considérer ce que nous avons dit dans les livres de logique pour savoir que cette objection n'est pas irréfutable. Ce que nous examinons ici, c'est le nécessaire par essence et le pos-

---

1. — : yufidu l-hudûth

2. Voir par exemple *Ishârât*, Goichon, p. 142.

sible par essence }<sup>1</sup>.

Il est donc évident, à partir de là, que les causés ont besoin, pour que leur existence soit stable<sup>2</sup>, de la cause. Nous l'avons assurément exposé, la cause n'a d'influence ni sur le non-être antérieur – la cause de celui-ci est le non-être de la cause –, ni sur le fait que<sup>3</sup> l'existence soit postérieure au non-être – il serait impossible qu'il n'en aille pas<sup>4</sup> ainsi : il n'est en effet possible que les choses qui adviennent [20] aient une existence qu'après qu'elles n'aient pas été. Ce qui se rattache à la cause, c'est l'existence donnée au possible<sup>5</sup> en essence, non à quelque chose de son être comme postérieur à du non-être ou à autre chose. Il faut donc nécessairement que ce rattachement perdure et il faut nécessairement que les causes que le possible<sup>6</sup> en essence a du point de vue de son existence, telle qu'elle a été décrite, soient avec<sup>7</sup> le causé.

[27,1] Ces prémisses étant claires, il faut immanquablement un existant nécessaire ; cela, parce que lorsque les possibles existent et que leur existence est stable, il y a pour eux des causes à la stabilité de leur existence. Il se peut que ces causes soient les causes mêmes de l'advention de ces possibles, si elles demeurent avec ce qui advient, et il se peut qu'elles soient d'autres causes. Elles accompagneront cependant les choses qui adviennent et aboutiront inéluctablement à l'existant nécessaire. Nous l'avons en effet exposé, [5] les causes ne forment ni une série infinie ni un cercle et, pour les existants possibles qui ne sont pas supposés advenir, il en va a fortiori ainsi et la chose est plus manifeste encore.

Quelqu'un de sceptique pourrait avoir quelque doute et nous interroger en nous disant ce qui suit : le possible qui advient n'est stable que du fait d'une cause, laquelle n'échappe pas à l'alternative suivante : soit elle a toujours été cause de cette stabilité ; soit le fait, pour elle, d'être cause de cette stabilité, est également advenu. Si elle a toujours été cause de cette stabilité, il faut nécessairement que le possible ne soit pas advenu ; or nous avons posé qu'il advenait. Si [10] le fait, pour elle, d'être cause de cette stabilité est également advenu, qu'elle soit cause de cette stabilité et le rapport qu'elle a avec elle ont aussi besoin d'une autre cause, d'une cause de la stabilité de ce fait,

en plus de la cause qui fait advenir ce rapport : le rapport qu'il y a entre elles deux<sup>8</sup> est en effet dû à quelque cause et il faut nécessairement qu'il perdure et demeure par une cause. Parler de cette autre cause, c'est donc comme parler de la première et ceci-même rend nécessaire de poser à l'infini des causes possibles advenant ensemble.

Cette objection s'ensuivrait nécessairement, dirons-nous en guise de réponse, s'il n'y avait pas un rapport consistant en<sup>9</sup> une chose ayant dans sa nature que [15] son advention soit sans stabilité, ou que sa stabilité se fasse par voie d'advention et de renouvellement continu, chose dont les causes adventées<sup>10</sup> s'ensuivraient nécessairement toujours, de manière continue, sans que l'on suppose à cela<sup>11</sup> de causes stabilisatrices<sup>12</sup>.

**Section XX<sup>13</sup> : Que les principes des étants aboutissent à des causes qui meuvent en un mouvement circulaire. [20] En guise d'introduction à cela : comment la nature meut, qu'elle meut du fait de raisons qui s'y ajoutent et comment ces dernières adviennent**

Cette chose<sup>14</sup>, c'est le mouvement, spécialement le [mouvement] local, spécialement le circulaire. Son existence consiste seulement à ce qu'il y ait en lui<sup>15</sup> quelque chose qui « a été » et quelque chose qui « va être ». En aucun moment il n'y a [28,1] en lui<sup>16</sup> quelque chose d'existant, mais son extrémité. Sa continuité se fait seulement de par la continuité de la distance franchie.

Mais quelle est la cause du mouvement ? Ses causes sont trois : la violence, la nature et la volonté.

Commençons par faire comprendre ce qu'il en est de la nature parmi ces causes. Il n'est pas valide de dire, dirons-nous, que la nature dégagée<sup>17</sup> est par essence cause de quelque chose des mouvements ; et cela, parce que tout mouvement consiste à se défaire d'une qualité, [5] d'un lieu,

1. { } : 7 fa-inna-hu yuqâlu... 16 laysa ka-dhâlika  
2. thabât : ithbât  
3. wa lâ fi kawn : wa an yakûna  
4. — : illâ  
5. al-wujûd li-l-mumkin : al-mawjûd al-mumkin  
6. li-l-mumkin : li-wujûd al-mumkin  
7. Ou « soient simultanées au », mais sans idée de temps.

8. C'est-à-dire entre la cause et la stabilité.  
9. nisba hiya : sabab  
10. Ou « adventrices » ?  
11. yûda'a la-hu 'ilal muthbita : yazhara waq' 'ilal muthbita la-hu  
12. Voir la fin de la section suivante.  
13. Le texte de cette section correspond à *Najât, Mé-taph.*, II, 15, début : « Où l'on établit que les principes des étants aboutissent à des causes qui meuvent en un mouvement circulaire » (Fakhry, p. 276, l. 13 - p. 277, l. 7 *al-i'tirâd* ; Carame, p. 102-103).  
14. + al-shay' : hâdhâ  
15. an yakûnu fi-hi : min haythu huwa qaṭ' masâfa min-hâ  
16. fi-hi : min-hu  
17. al-mujarrada : al-muḥarrika

d'une substance ou d'une position. Les états des corps ou, plutôt, de toutes les substances, sont soit des états incompatibles, soit des états qui conviennent. Ces états qui conviennent, la nature ne s'en défait pas. Sinon, ils seraient fuis par elle naturellement, non point recherchés. Il reste donc que le mouvement naturel se fait, vers une situation qui convient, à partir d'une situation<sup>1</sup> qui ne convient pas. La nature elle-même, par conséquent, ne sera cause d'aucun mouvement tant que quelque chose ne s'y adjoindra en acte, à savoir l'état incompatible. Cet état incompatible a une certaine proximité<sup>2</sup> et une certaine lointaineté par rapport à l'état qui convient. À chaque [10] degré imaginable de proximité et de lointaineté que le mouvement atteint se précise le mouvement postérieur. La cause naturelle de ce mouvement qui se fait en cette partie-là est donc une situation inconvenante, en un degré qui a été atteint. De même que cette causalité<sup>3</sup> se renouvelle continuellement et que ce qui est passé est, d'une manière successive, cause de ce qui va advenir, ainsi en va-t-il du mouvement. Quelque chose de la cause du mouvement advient par conséquent à partir de quelque chose d'autre de cette cause, de manière successive, et rien d'elle ne demeure ; sinon<sup>4</sup>, cela exigerait une cause qui la ferait demeurer et ce serait là [15] ce que cette objection<sup>5</sup> affirme être nécessaire.

### Section XXI<sup>6</sup> : Autre introduction<sup>7</sup> : que ce qui meut<sup>8</sup> par la volonté est d'essence changeante et comment son changement s'engendre

Quant au mouvement volontaire, ses causes sont des affaires volontaires universelles<sup>9</sup> et des volitions postérieures l'une à l'autre, dues à des représentations postérieures l'une à l'autre. De la volonté universelle, lorsque s'y<sup>10</sup> ajoute la représentation de la localisation des parties du mobile, s'ensuit nécessairement, comme la conclusion des prémisses, la représentation d'une localisation postérieure à elle et la volition de cette localisation, volition suivie du mouvement.

[20] De même que représentation et volition se renouvellent dans l'âme du moteur, ainsi les mou-

vements se renouvellent l'un après l'autre dans le mobile. Tout ceci se fait par voie d'advection, non par voie de stabilité. Il y a là une seule chose continuellement stable – à savoir, ici, la volonté universelle, comme, [29,1] là-haut, c'est la nature<sup>11</sup> – et des choses qui se renouvellent – à savoir différentes représentations et volitions, comme il y a là-haut<sup>12</sup> différence de mesure de proximité et de lointaineté –, l'ensemble de ces choses se faisant par voie d'advection. S'il n'y avait pas, pour une cause qui demeure, advection d'états qui sont causes les uns des autres de manière successive, il ne serait pas possible qu'il y ait de mouvement. Il ne se peut pas, en effet, qu'une affaire instable s'ensuive nécessairement d'une cause stable.

[5] L'intellect dégagé, tu le sais à partir de ceci, n'est principe prochain d'aucun mouvement. Bien plus, il est besoin d'une autre puissance de la nature de laquelle il est que la volonté, en elle, se renouvelle, et de la nature de laquelle il est d'imaginer les localisations particulières ; une telle chose se nomme « âme ». Si l'intellect dégagé est le principe du mouvement, il faut nécessairement qu'il soit un principe qui commande ou qui soit objet de ressemblance, objet de désir, ou quelque chose de similaire à cela. Quant à exercer de manière immédiate la mise en mouvement, eh bien non. Il faut au contraire que ce qui exerce de manière immédiate la mise en mouvement par la volonté, ce soit une chose de la nature de laquelle il soit de changer de quelque façon et de la nature de laquelle il soit que des volitions adviennent en elle, l'une après l'autre, [10] de manière successive.

Dans le *Livre de l'Âme*<sup>13</sup>, le Philosophe a évoqué un principe dont on pourrait tirer profit à ce propos lorsqu'il dit : « À cela – c'est-à-dire à l'intellect contemplatif – le jugement universel ; à ceci – c'est-à-dire à l'intellect pratique – les actions particulières et les intellections particulières ». Ceci ne vaut pas seulement pour ce qui est de notre volonté mais également pour ce qui est de la volonté à partir de laquelle advient le mouvement du ciel.

### [15] Section XXII<sup>14</sup> : Que, de la puissance violente, une différence d'états advient, tant et

1. hâla : hâl  
 2. — : darajât  
 3. 'illiyya : 'illa  
 4. fa-yaṭlubu : wa yaṭlubu  
 5. Voir la fin de la section précédente.  
 6. Le texte de cette section correspond à un passage de *Najât, Métaph.*, II, 15 : Fakhry, p. 277, l. 13 - p. 278, l. 5 *hâdhâ* ; Carame, p. 104-106.  
 7. Voir le titre de la section précédente.  
 8. al-muḥarrîk : al-mutaḥarrîk  
 9. — : thâbita  
 10. + ilay-hâ : inḍamma

11. Voir la section précédente.  
 12. Voir la section précédente.  
 13. Voir Aristote, *Âme*, III, 11, 434 a 16-17 ; trad. Barbotin, p. 93 : « Quant à la faculté intellectuelle, elle ne meut rien, mais demeure en repos. Or on distingue d'une part le jugement ou la proposition qui porte sur l'universel, d'autre part celui qui concerne le singulier ».  
 14. Le texte de cette section, sauf deux passages que nous mettons en italiques, correspond à la fin de *Najât, Métaph.*, II, 15 : Fakhry, p. 278, l. 5 *wa ammâ* - p. 280, l. 5 ; Carame, p. 106-111.

## si bien qu'elle<sup>1</sup> met en mouvement

Venons-en au mouvement violent. Si le moteur accompagne ce mouvement, la cause de celui-ci, ce sont le mouvement dudit moteur ainsi que ses actions et la cause de sa cause est, en fin de compte, une nature ou une volition ; toute violence aboutit en effet à une nature ou à une volition. Si, [par contre], le moteur n'accompagne pas le mouvement mais que la mise en mouvement se fait par voie de lancement, de poussée [20] ou d'accomplissement de quelque chose de semblable à cela, l'optique qui, à ce propos, est vraie et correcte, est la suivante : le moteur fait advenir dans le mobile une puissance qui meut<sup>2</sup> dans la direction de sa mise en mouvement et qui vainc sa puissance naturelle<sup>3</sup>. En vertu de cette puissance motrice intérieure, il y aurait pour le mobile un lieu qu'il gagnerait s'il n'y avait pas l'obstacle de la puissance naturelle et le fait que cette dernière retire du contact de l'eau, de l'air et des autres [éléments] dans lesquels le mouvement se fait, une aide qui affaiblit [30,1] la puissance étrangère. La puissance naturelle l'emporte dès lors et un mouvement incliné advient, à partir de la concurrence des deux puissances, qui s'engage<sup>4</sup> dans la direction de la puissance naturelle.

S'il n'y avait pas l'état de résistance du milieu et le fait qu'il casse la puissance étrangère, la puissance naturelle ne l'emporterait pas du tout sur cette dernière, sinon après qu'elle aurait atteint l'extrémité nécessairement impliquée par la finitude de toute puissance corporelle. [5] Toute puissance qui meut rectilignement [aboutit] en effet au repos en cette extrémité, étant donné que ce mouvement recherche ce repos. Lorsque donc s'évanouissent l'inclination et la poussée provenant<sup>5</sup> de cette puissance, par le fait qu'elle arrive au lieu qu'elle recherche, la puissance naturelle se remet à agir, étant donné que<sup>6</sup> la puissance étrangère<sup>7</sup> est affaiblie du fait de l'accomplissement de son action ou pour d'autres raisons.

Le jugement que nous portons est tel seulement parce que, si la puissance étrangère ne l'emportait pas sur la puissance [10] naturelle, son inclination<sup>8</sup> ne dominerait pas. Par ailleurs, le vaincu ne peut se transformer en vainqueur, et le vainqueur en vaincu, que du fait de l'intervention de quelque

[cause] en l'un d'eux deux ou en tous les deux. Il serait en effet absurde d'estimer que la puissance accidentelle s'évanouit d'elle-même, aucune chose ne pouvant s'évanouir d'elle-même, ou exister par elle-même, après avoir eu une essence qui lui donne la stabilité et l'existence. La puissance naturelle ne se remet donc à vaincre la puissance accidentelle que grâce à quelque chose d'auxiliaire<sup>9</sup> qui se joint à elle. – Cette<sup>10</sup> chose auxiliaire<sup>11</sup> est constituée par des obstacles répétés : la résistance [15] de ce<sup>12</sup> en quoi le mouvement se fait et qui exerce sur la puissance étrangère des influx répétés ; nous avons parlé à satiété de ceci là où nous avons parlé en nous étendant.

En<sup>13</sup> tous les cas, l'état de la puissance violente, pour ce qui est d'entraîner nécessairement le mouvement par le renouvellement des « où » en lui, est l'état de la nature, jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse.

« Nous voyons la chaleur acquise de l'eau s'évanouir d'elle-même, parce qu'elle est accidentelle. » Si quelqu'un nous dit cela, nous lui dirons que non. La puissance de la chaleur est stable, dans l'eau, du fait de la présence de sa cause, qui [20] la renouvelle constamment. Lorsque donc cette cause s'évanouit ainsi que le renouvellement de la chaleur qu'elle exerce peu à peu en elle, le froid de l'air et la puissance refroidissante qui se trouve dans l'eau pénètrent cette [puissance] et la font s'évanouir. Auparavant, tous deux étaient incapables de la faire s'évanouir, du fait de la présence de la cause<sup>14</sup> réchauffante qui renouvelait constamment, peu à peu, la chaleur<sup>15</sup>, l'air en contact avec cette eau se réchauffant avec cette dernière.

[31,1] Il est donc patent qu'il y a une chose dont la stabilité se fait par voie d'adventon, à savoir le mouvement, qu'elle a une cause qui est seulement cause en acte d'une adventon qui se renouvelle et arrive en un état qui lui appartient, et qu'elle a une essence qui demeure numériquement et change d'états. Si elle ne changeait pas d'états, il n'advierait en effet pas de changement à partir d'elle, et si elle n'avait pas une essence qui demeure, la continuité du changement n'advierait pas à partir d'elle non plus : il<sup>16</sup> faut inévitablement au changement un vecteur qui demeure.

[5] L'objection spécieuse à propos de laquelle

1. hattâ : hîna  
2. + muharrika : quwwa  
3. quwwata-hu al-ṭabî'iyya : quwwat al-ṭabî'a  
4. ma'khadhu-hâ : aḥadu-humâ  
5. al-daf' al-hâdith : indafa'a l-jâdhib  
6. idh : in  
7. + al-gharîba : al-quwwa  
8. maylu-hâ : mayla-hâ

9. bi-mu'âwin : bi-mu'âwiq  
10. — : anna  
11. al-mu'âwin : al-mu'âwiq yu'âwiq-hâ  
12. mâ : li-mâ  
13. wa 'alâ : 'alâ  
14. al-'illa : al-quwwa  
15. sukhûna : bi-sukhûna  
16. — : wa



nous nous sommes interrogés<sup>1</sup> a donc été tirée au clair. Il est en effet apparu que les causes de la stabilité des choses qui adviennent aboutissent à des causes, pour elles premières, *dont<sup>2</sup> la stabilité, en tant qu'elles sont causes, se fait par renouvellement et advention, et dans les états desquels ce qu'il y a de passager est, avec leur essence, cause de ce qui se renouvelle, sans qu'il y ait besoin d'une cause stable pour l'essence du causé.* – *L'affaire mènerait en effet à établir [l'existence], ensemble, de causes infinies.*

*Bien plutôt, le mouvement rapproche la cause de quelque action, ou la cause de la continuité des choses qui adviennent, de leur causé<sup>3</sup>, ou bien il les en éloigne. La proximité a une limite, la lointaineté en a une aussi et, entre ces deux limites, il y a une latitude. [10] Dans cette latitude il y a un certain rapport, stable alors même que sa stabilité s'ensuit du changement, et ce rapport stable est la cause de la stabilité de ce qui advient. Ce<sup>4</sup> rapport stable est semblable au fait, pour le soleil, d'exister au dessus de la terre parce que c'est la journée et que la nuit a cessé. Le fait, pour le soleil, de se trouver au dessus de la terre a une seule et même signification pendant l'ensemble de la journée, même si c'est par voie de changement et de passage d'un lieu à un autre<sup>5</sup>. Une<sup>6</sup> seule et même affaire se trouve donc produite par le changement et [reste] stable dans le changement : il n'y a pas besoin d'une autre cause, stable et qui stabiliserait<sup>7</sup> le changement en<sup>8</sup> son changement. [15] Tel<sup>9</sup> est<sup>10</sup> l'état des choses qui adviennent.*

À partir de là, il est également patent que, pour la continuité de la génération, il faut inévitablement un mouvement continu. Or il n'est point d'autre [mouvement] continu que le [mouvement] local et, dans le [mouvement] local, que le [mouvement] circulaire. S'il y a génération, il y a donc inmanquablement un mouvement continu.

### Section XXIII : [20] De l'ensemble des attributs de l'existant nécessaire

Revenons-en à notre objectif premier. Il est devenu manifeste pour nous, dirons-nous, qu'une chose est existant nécessaire primordialement, par essence, et qu'elle est une sous divers aspects parce qu'elle n'est pas d'essence divisible – ni suivant la quantité, ni suivant la forme et la matière, ni suivant les parties de la définition – ; parce que, aussi, il n'est pas possible que son existence soit due à autre chose qu'elle-même<sup>11</sup>. [32,1] Cette chose est donc une du point de vue de la solitude parce que sa quiddité lui appartient à elle seulement et que, pour ce qui est de l'espèce, elle n'a pas d'associé ; parce que, également, elle est d'essence complète sous tout aspect : il n'y a pas en elle de défaut qui rendrait multiple son unicité.

L'existant nécessaire est vérité et il est intelligence pure parce qu'il est une quiddité dégagée de la matière et parce qu'il est la forme de l'ordre du tout, c'est-à-dire un principe sage. Il n'intelligé pas les choses parce qu'elles seraient existantes mais, plutôt, [5] les choses existent parce qu'il les intelligé. Il n'intelligé pas les choses en tant qu'elles seraient intelligées de lui en une visée première – son essence en serait rendue multiple – mais, plutôt, il est quelque chose d'un qui, en sa visée première, intelligé son essence vraie et qui intelligé en une visée seconde ce dont son essence est principe ; cela, parce qu'il intelligé son essence comme principe de toute existence et qu'il intelligé donc toute existence.

L'existant nécessaire est dénué de l'intellection des choses corruptibles et de l'intellection des non-êtres, comme le mal et le défaut. Celui qui intelligé le non-être, celui qui saisit le non-être, l'intelligé seulement s'il est en puissance : celui qui voit voit seulement l'obscurité [10] s'il est voyant en puissance, non en acte.

C'est aussi devenu évident, l'existant nécessaire est Bien pur parce qu'il est existence absolue et donateur de toute existence, non en vue de quelque objectif<sup>12</sup>, mais par libéralité. Tout objectif<sup>13</sup> constitue en effet, pour toute action, une rétribution et un profit. Ce que l'on accomplit pour une rétribution, son accomplissement n'est pas libéralité pure mais, plutôt, trafic. La libéralité pure, c'est l'action qui n'est pas accomplie en vue d'un objectif<sup>14</sup> :

1. Voir la fin de la section XIX.

2. Ce passage en italiques (p. 31, l. 6 *thibātu-hâ* - l. 11 *hâdhihi*) est remplacé par un autre texte in *Najât*, II, 15 : Fakhry, p. 279, l. 16 *thâbita* - l. 22 *mutabaddila wa* (Carame, p. 109, l. 14 *quarum* - p. 110, l. 7 *variabilis*).

3. *ma'lûli-hâ* : *ma'lûlâti-hâ*

4. *wa* : *fî*

5. + *ilâ makân* : *makân*

6. Ce passage en italiques (p. 31, l. 13 *ma'n<sup>an</sup>* - l. 15 *al-hâdithât*) est remplacé par un autre texte in *Najât*, II, 15 : Fakhry, p. 279, l. 24 *al-nisba* - p. 280, l. 2 *majrâ-hâ* (Carame, p. 110, l. 12 *ut cum illa* - l. 24 *conservatur*).

7. *muthbita* : *thabata*

8. Ou « de par » ?

9. *fa-'alâ* : *'alâ*

10. — : *yakûnu*

11. *li-ghayri-hi* : *bi-ghayri-hi*

12. *li-gharad* : *li-'iwad*

13. *gharad* : *'iwad*

14. *li-gharad* : *li-'iwad*

tout quiconque poursuit un objectif<sup>1</sup> est quelqu'un qui tirera un profit et manque de quelque chose. Le Premier, par contre, donne l'existence par libéralité, parce qu'il est Bien pur et parce que [15] son existence est une existence qui dépasse son essence. De lui ne provient pas nécessairement l'existence de son essence seulement mais, plutôt, toute existence, du fait de la perfection de sa position dans l'existence. Par ailleurs, il ne donne pas l'existence en tant seulement qu'il serait seulement lui-même du fait qu'il donnerait l'existence, tant et si bien que donner l'existence serait une fin<sup>2</sup> pour son existence, une perfection et une cause parachevante. Oh non ! Il n'a de cause sous aucun aspect, ainsi que nous l'avons rendu clair.

[20] L'existence des existants ne provient pas non plus de l'existant nécessaire en un processus exempt de volonté, en ce sens que ces existants suivraient son existence sans qu'il y ait là volonté et libéralité. Ce serait absurde. Il intelli<sup>3</sup>ge en effet son essence comme principe du tout – sinon son essence ne serait pas intelligée de lui<sup>3</sup> telle qu'elle est –, il intelli<sup>4</sup>ge par conséquent que le tout se génère de lui et il intelli<sup>4</sup>ge qu'il est le principe de tout bien et que le don de l'existence est un bien. Il est donc, immanquablement, content de l'existence<sup>5</sup> [33,1] du tout à partir de lui et il veut cette existence. Si le tout s'ensuivait nécessairement de l'existant nécessaire sans qu'il l'intelli<sup>4</sup>ge et en soit content mais de telle sorte qu'il en serait par exemple comme lorsque l'un d'entre nous<sup>6</sup> a, sans le vouloir, son ombre qui tombe sur un malade, est utile à ce dernier<sup>7</sup>, repousse de lui les dommages du soleil et en est content – ce qui est content étant son âme et ce qui ombrage, son corps –, s'il en était ainsi, l'existant nécessaire serait [5] divisible.

La réalité est plutôt quelque chose entre les deux choses suivantes : c'est que le tout s'ensuit nécessairement de l'existant nécessaire, avec son contentement et de par sa volition de l'existence du tout à partir de lui<sup>8</sup>, comme une conséquence<sup>9</sup> ; son existence n'est pas en vue de ce qui existe à partir de lui et l'existence du tout à partir de lui ne se fait pas par un processus de conséquence dans lequel il n'y aurait pas de volonté du tout. Sa volonté, nous l'avons dit, est seulement son intel-

lection du bien qui se génère de lui, suivant l'ordre de ce bien ; ce n'est pas une visée comme nos visées à nous.

[10] Parce que le Premier intelli<sup>4</sup>ge son essence comme un Bien pur, il aime son essence et trouve du plaisir à son essence, non point à la manière de notre plaisir passif mais, plutôt, en un plaisir actif qui est la substance du Bien pur. C'est là la vraie vie.

C'est donc évident, la puissance, la vie et la science du Premier sont une seule et même chose. Et s'il a une relation<sup>10</sup> aux existants qui se génèrent de lui, elle n'est pas constitutive de son essence mais, plutôt, suit celle-ci.

**[15] Section XXIV : Où l'on montre quelle méthode cette méthode d'exposé est, envisage la méthode habituelle et fait connaître la différence entre la voie précédente et celle que l'on va maintenant envisager**

Nous n'avons établi l'existence de l'existant nécessaire ni à partir de ses actes ni à partir de son mouvement. Le syllogisme n'a pas été une preuve ni, non plus, une démonstration pure – du Premier, il n'est en effet pas de démonstration pure<sup>11</sup>, étant donné qu'il [20] n'a pas de cause – ; cela a plutôt été un syllogisme similaire à la démonstration, étant donné que cela a consisté à prouver, à partir de l'état de l'existence, que celle-ci exige un être nécessaire, et comment il faut que cet être nécessaire soit.

Il n'est pas possible qu'il y ait, du point de vue des syllogismes conduisant à établir l'existence de la cause première et à faire connaître ses attributs, quelque chose de plus fiable et de plus similaire à la démonstration que cette voie<sup>12</sup>. Même si l'existant nécessaire ne faisait rien [34,1] et que rien, de lui, ne se manifestait, il serait, par ce syllogisme, possible d'établir son existence après avoir posé la possibilité de quelque existence, quelle qu'elle soit.

Maintenant, présentons la manière connue d'établir l'existence du Premier, à savoir la voie de la preuve, spécialement de la preuve à partir du mouvement. Nous emprunterons le chemin emprunté par le Philosophe dans ses deux livres généraux, l'un concernant les généralités des affaires physiques, à savoir la *Phusikè Akroasis*, le second concernant les généralités des affaires [5] métaphy-

1. gharad : 'iwad

2. ghâya : 'illa

3. + la-hu : ma'qûla

4. — : 'an-hu

5. — : yûjadu

6. ka-wâhid min-nâ : ka-wâhidi-nâ

7. fa-nafa'a-hu : manfa'a

8. 'an-hu : min-hu

9. — : 'an-hu

10. idâfa : idâfât

11. Sur l'indémontrabilité du Premier, voir l'intéressant passage de *Gloses* (éd. Badawî, p. 70, §3) dans lequel Avicenne commente en ce sens *Coran*, III, 18 : « Dieu témoigne qu'il n'y a pas de dieu sinon Lui. »

12. al-tarîq : al-burhân

siques, à savoir le *Livre de la Métaphysique*.

## Section XXV : Établissement de l'existence du moteur de tout mouvement, et qu'il est immobile

Nous dirons d'abord que tout corps mobile, pour ce qui est de son mouvement, a une cause. En ce qui concerne le corps qui se meut pour des raisons relevant de l'extérieur, par exemple le corps poussé et attiré – une révolution se fait par une poussée<sup>1</sup> d'un côté et par une attraction<sup>2</sup> [10] d'un autre côté –, l'affaire, à savoir que le mouvement de ce corps provient de quelque chose d'autre que lui, est manifeste. Quant au mobile auquel on ne voit pas, auquel on ne connaît pas de moteur relevant de l'extérieur, démontrons que son mouvement provient aussi de quelque chose d'autre que lui et choisissons, pour ce faire, trois démonstrations.

La première de ces démonstrations est la suivante. Il est possible que, dans les choses composées, les genres soient dépouillés de leur générité et l'on peut considérer pour eux quelque chose par quoi ils deviennent des espèces et, même, des individus ; cela, non par des différences mais du fait de leur nature même<sup>3</sup>. [15] Le corps, par exemple, est un genre dans les intelligibles de l'homme, du cheval, des espèces des animaux, des végétaux, etc. Par ailleurs, parce que chacun de ceux-ci a une matière supportant la quantité, cette matière, avec cette quantité, est également un corps, et on parle du corps, à propos d'une de ces choses et à propos d'une seconde d'entre elles<sup>4</sup>, pareille à elle, comme étant l'espèce<sup>5</sup>, non le genre ; cela, parce que cette matière, avec cette forme, ne diffère pas dans ces deux choses par quelque chose<sup>6</sup> [20] qui rentrerait dans sa quiddité. Eh oui, quelque chose de propre peut se joindre à chacune de ces deux choses, par exemple que l'une est accompagnée de chaleur et l'autre de froideur ; ces deux caractères propres, cependant, seront extérieurs à l'essence de ces deux choses, même si celles-ci ne peuvent échapper à eux.

La blancheur, par exemple, est une autre espèce, dont on parle à propos de la blancheur de la neige et de la blancheur du plâtre. Le fait que la blancheur soit obligatoirement liée à ces deux choses et à ce qui leur ressemble, le fait qu'elle ne puisse échapper à ces deux choses, n'implique pas

nécessairement que la blancheur soit liée [35,1] aux différences. La réalité de la blancheur arrive en effet à ces deux choses en étant complète mais elle ne subsiste que liée à un support dans lequel elle se fixe. De même pour la corporéité : elle est complète et arrivée à son terme mais elle se lie à des affaires auxquelles elle ne peut échapper.

Voilà comment il est possible que la nature du genre, dans les composés, soit convertie au point d'être une autre espèce. Si elle est ainsi convertie, [5] elle n'est plus, à ce moment, un genre, mais une matière. De même si la différence est convertie en une espèce par elle-même, elle n'est plus, à ce moment, une différence, mais une forme.

Quant au corps qui est le genre, il n'est pas composé d'une matière et d'une quantité mais est plutôt une substance ayant toutes les dimensions. C'est cela le genre, et la distinction entre les deux est la suivante : si le corps est converti et que l'on en fait une matière, il est un élément de la subsistance des substances sensibles et l'on ne peut pas parler de lui à leur propos. C'est pourquoi il ne peut pas [10] être dit que l'homme est simplement l'âme d'une matière avec une quantité ni, même, qu'il y a en lui une matière avec une quantité<sup>7</sup>. Nous avons réalisé<sup>8</sup> ceci et nous l'avons exposé dans notre présentation (*talkhîs*) du *Livre*<sup>9</sup> de la démonstration<sup>10</sup>.

Si la corporéité n'était pas une nature par elle-même, fixe, en tant qu'elle est corporéité, en tant que considérée comme matière ayant une quantité, il ne se pourrait pas que le corps passe de la minéralité à la végétalité et de la végétalité à l'animalité. Il est par conséquent une chose qui existe, qui est posée, dont le pôt s'achève indépendamment des prédicats qu'elle peut supporter et à qui on fait porter, ensuite, [15] ces prédicats. La nature spécifique, la nature individuelle même, sont celles qui se trouvent en un tel état.

Dans les simples, quant à eux, il n'est pas possible de ramener la nature du genre à la spécificité. Par exemple, l'état de la couleur vis-à-vis de la blancheur n'est pas l'état de la corporéité vis-à-vis

1. bi-daf' : yudfa'u

2. bi-jadhb : yujdhabu

3. li-nafs : bi-nafs

4. min : mithla

5. — : al-awwal

6. bi-shay' : li-shay'

7. Traduction incertaine. Peut-être faut-il comprendre « ni même parlé, à son sujet, de matière avec une quantité » ou, plutôt, « Il faut plutôt dire qu'il y a en lui une matière avec une quantité ».

8. *haqqaqnâ* : *lakhkhaşnâ*

9. *wa bayyannâ-hu fî talkhîsî-nâ li-kitâb : wa haqqaqnâ-hu fî kitâb*. D. Gutas (*Avicenna*, p. 294) traduit *talkhîs* par « interprétation ». Nous préférons le terme « présentation », plus neutre.

10. Voir *Shifâ'*, *Burhân*, I, 10 ('Affî, p. 99-102). « De l'homme, « corps » n'est pas à prédiquer, sinon le corps qui est un animal, et rien d'autre » (p. 102, fin), c'est-à-dire le corps qui est le genre, pas le corps au sens de matière.

de l'homme. La corporéité, il est possible d'en faire un élément de la subsistance de l'homme qui a une autonomie de subsistance, en son essence, même s'il est lié à quelque chose d'autre que lui. Quant à la coloréité, il n'est pas possible de lui fixer une essence à moins de la spécifier par les différences qui se joignent à elle. [20] Dans la blancheur, on ne trouve pas deux choses – la coloréité et quelque chose d'autre, différent de la coloréité – dont la blancheur serait faite, de même que l'homme est fait du corps pris au sens de la matière qui a une quantité et d'une autre forme, qui n'est pas corporelle.

Les choses étant telles, il n'est pas possible, pour la coloréité, d'isoler une nature spécifiée qu'auraient en commun la coloréité [36,1] de la blancheur et celle de la noirceur, tandis que, pour la corporéité, c'est possible.

Ceci ayant été fixé, nous dirons que si le corps se mouvait par essence, tout corps se mouvrait. Tout corps qui se meut a par conséquent une cause qui le meut. Et ceci n'est pas contredit par les paroles de quelqu'un qui dirait que si la couleur à laquelle la blancheur se joint était blancheur [5] par essence, toute couleur serait blancheur, et que, par conséquent, le blanchissement de toute couleur se fait seulement par une cause ; ce qui est absurde. C'est que la coloréité absolue n'en vient pas à avoir, dans l'existence, une spécificité telle que sa diversité, après la coloréité, serait due à des causes extérieures à l'essence<sup>1</sup>. Elle est seulement intelligée, comme autonome, auprès de l'intellect, et c'est auprès de ce dernier qu'existent pour elle, en ce qui concerne les diversité, des causes extérieures, à savoir les différences. Les différences sont en effet, dans l'intellect, comme des choses extérieures à la nature du genre. En ce qui concerne l'existence, il n'en va cependant pas ainsi pour les simples. [10] Pour les composés, par contre, la nature du genre peut se muer<sup>2</sup> en nature spécifique et, à ce moment, les différences sont des causes formelles extérieures à l'essence de la nature générique.

Ceci étant fixé, il est évident que, dans l'existence, des causes s'adjoignent à la corporéité qui font que, dans l'existence, tel corps se meut et non tel autre, et qui ne sont pas des différences dans l'estimative. Tout mobile se meut donc de par une cause<sup>3</sup>.

1. Peut-être faut-il comprendre « telle que la différence des couleurs, après la coloréité, serait due à des causes extérieures à son essence ».

2. fa-qad yuqlabu : wa qad nuqilat

3. bi-'illa : bi-'illati-hi

[15] Quant à la deuxième démonstration, la voici. Si le corps se mouvait par essence, le fait d'imaginer quelque affaire – n'importe laquelle – dans quelque chose d'autre que lui ne ferait pas nécessairement en sorte que le mouvement s'évanouisse de son essence. Or imaginer le repos dans une partie de ce corps, c'est imaginer quelque affaire dans quelque chose d'autre que lui et cela entraîne nécessairement l'évanouissement, dans l'essence de ce corps, du mouvement. Le corps ne se meut donc pas par essence. Le corps a par conséquent un moteur.

La troisième démonstration, c'est que le mouvement est une affaire qui advient continuellement. Or tout ce qui advient a une cause agente<sup>4</sup>, adventrice. [20] Tout mouvement a donc une cause adventrice, à savoir le moteur, et ce dernier est soit le mobile même, soit quelque chose d'autre. Il ne se peut cependant pas que le moteur soit le mobile même. Le moteur, en effet, en tant qu'il est moteur, procure l'existence du mouvement tandis que le mobile, en tant qu'il est mobile, obtient l'existence du mouvement ; or il ne se peut pas qu'une seule et même chose, d'un seul et même point de vue, soit quelque chose qui procure, [37,1] qui se soit produit en acte, et quelque chose qui obtienne, qui soit en puissance. Il faut par conséquent, nécessairement, que le corps soit mû par quelque chose et qu'il se meuve lui-même, s'il n'est pas mû par quelque chose d'autre que lui-même, par quelque chose d'autre. Le moteur sera donc sa forme et ce qui est mû sa corporéité et sa matière. Cette forme est appelée la « puissance ».

[5] Expliquons plus ceci. Il y a pour le mouvement, dirons-nous, une essence supportante et une essence agente, étant donné que tout ce qui advient a une cause agente. Le support et l'agent, cependant, ne diffèrent pas en tant que chacun d'eux deux est principe de la chose et requis pour qu'elle se génère. Ils diffèrent plutôt en tant que l'agent donne l'existence comme distincte de son essence par essence, non par accident.

Le médecin, par exemple, se soigne lui-même et est soigné par lui-même. Il soigne, cependant, en tant que médecin [10] et est soigné en tant que malade : la santé n'advient pas dans le médecin<sup>5</sup> en tant qu'il est médecin ; elle advient plutôt dans le malade. Le médecin est une âme, le malade un organisme, mais on dit, par accident, que le médecin recouvre la santé.

Ainsi en va-t-il également en ce qui concerne toute cause agente et toute cause supportante. Elles se distinguent seulement du point de vue de leur

4. + fâ'ila : 'illa

5. fî l-ṭabîb : bi-l-ṭabîb

rapport à la chose qui se génère : ce à partir de quoi la génération se fait est<sup>1</sup> autre que la chose qui se génère et distinct d'elle tandis que ce dans quoi la génération se fait<sup>2</sup> est lié à la chose qui se génère et est pour elle un support.

[15] Les choses étant telles, il n'est pas possible qu'une seule et même chose soit cause de l'advention du mouvement et cause de la réception du mouvement. Il y aurait en effet une chose, une seule et même chose, dans laquelle le mouvement se ferait par essence et dans laquelle il ne se ferait que par accident, ce qui est absurde. Il est donc clair et évident que l'essence du moteur est autre que l'essence du mobile.

Par ailleurs, si un corps n'était pas mû par quelque chose d'extérieur à lui, c'est manifeste, soit il serait mû, en son entièreté, par son entièreté – ce qui serait absurde car cela ferait de l'agent et de ce qui subit l'action une seule et même chose –, soit [20] il serait mû, en son entièreté, par quelque partie de lui-même – mais ceci ferait que cette partie serait mue et motrice<sup>3</sup> –, soit une partie de lui-même serait mue par son entièreté – mais ceci ferait également qu'une partie de lui-même serait mue et motrice<sup>4</sup> ; en outre, comment l'entièreté et la partie diffèreraient-elles du tout à ce propos ? –, soit une partie de lui-même serait mue par une autre partie et, par conséquent<sup>5</sup>, le mobile et le moteur, en lui, seraient distincts. [38,1] Par ailleurs, il ne se peut pas que les deux parties en question soient de formes et de situations semblables. Sinon, il n'y aurait en effet pas, entre elles deux, de différence pour ce qui est de rendre nécessaires l'action et la passion. Il ne se peut par conséquent pas que les parties du corps relèvent de la division de la quantité ; elles relèvent plutôt de la division de la matière et de la forme : le corps et la matière reçoivent le mouvement d'une forme se trouvant en lui, d'une disposition ou d'une autre chose – quel que soit le nom que tu veuilles lui donner –, qui fait le mouvement et qui est la puissance.

[5] Quant au fait qu'il y a dans tout corps un principe de mouvement, c'est une affaire que nous avons exposée dans notre présentation du *Livre du ciel et du monde* et du *Livre de la Phusikè Akroasis*<sup>6</sup>. Nous n'avons pas besoin de ceci en cet endroit.

## Section XXVI : Établissement de l'existence d'un moteur qui est immobile et ne varie pas

Il est manifeste, à partir de ces démonstrations, que le mouvement de tout corps qui se meut provient d'une cause, non de [10] son essence. Avançant maintenant une autre thèse, nous dirons que les causes motrices aboutissent à une cause qui ne se meut pas ; cela, parce que si tout ce qui se meut provenait d'un moteur qui se mouvrait, les causes iraient, en un seul et même temps, vers l'infini, et de leur somme résulterait un corps infini en acte, chose dont l'impossibilité a été exposée dans les sciences naturelles. Il y a par conséquent, pour ce qui est de chaque espèce des mouvements<sup>7</sup>, un moteur premier qui ne se meut pas.

## [15] Section XXVII<sup>8</sup> : Établissement, d'une manière sommaire, de la permanence du mouvement

Il faut nécessairement, dirons-nous maintenant, que le mouvement soit permanent. Dans ce qui précède, nous avons terminé de l'établir mais nous voulons ici cheminer sur une autre voie.

Si, dirons-nous, le mouvement advenait après avoir, fondamentalement, ne pas été, de quatre choses l'une : soit ses deux causes – l'agente et la réceptrice – n'étaient pas et sont advenues, [20] soit elles étaient toutes deux mais l'agent ne mouvait pas et le récepteur n'était pas mû, soit l'agent était mais le récepteur n'était pas, soit le récepteur était mais l'agent n'était pas.

Si, dirons-nous d'une manière sommaire, avant d'en revenir au détail, la situation est, du point de vue des causes, telle qu'elle est et qu'une affaire qui n'était pas n'advient pas du tout, la nécessité de la génération de ce qui se génère à partir de ces causes est telle qu'elle [39,1] est et il ne se peut pas du tout qu'advienne quelque chose qui se générerait. Par contre, si une affaire qui n'était pas advient, soit son advention se fait à la manière de ce qui advient en un coup, non du fait d'une proximité d'une cause et d'une lointaineté, soit son advention se fait à la manière de ce qui advient du fait de la proximité de sa cause ou de sa lointaineté.

1. + huwa : al-kawn  
 2. + huwa : al-kawn  
 3. + wa muḥarrīk<sup>an</sup> : mutaharrīk<sup>an</sup>  
 4. + mutaharrīk<sup>an</sup> wa muḥarrīk<sup>an</sup> : muḥarrīk<sup>an</sup> wa mutaharrīk<sup>an</sup>  
 5. + idhan : fī-hi  
 6. Voir *Shifâ', Samâ'*, IV, 12 (Zayed, p. 313-319).

7. al-ḥarakât : al-muḥarrīkât

8. Le texte de cette section, sauf les trois premières lignes (c'est-à-dire à partir de p. 38, l. 19 *fa-immâ*), correspond à la plus grande partie de *Najât, Métaph.*, II, 22 : « Établissement, d'une manière sommaire, de la permanence du mouvement. Puis, après cela, d'une manière détaillée » (Fakhry, p. 288, l. 23 *immâ* - p. 290, l. 2 ; Carame, p. 135-137) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 1, extrait, Caire, p. 374, l. 2 - p. 375, l. 13 (Van Riet, p. 435-438).

Dans le premier cas<sup>1</sup>, il faut nécessairement que l'adventio de cette affaire se fasse de par l'adventio de la cause, sans être du tout en retard par rapport à elle. [5] En effet, s'il y avait retard ou que la cause n'advenait pas, il s'ensuivrait nécessairement ce que nous avons dit au début, à savoir la nécessité de quelque chose qui advienne mais soit autre que la cause, et ce quelque chose qui adviendrait serait la cause prochaine. Mais si l'affaire se poursuivait de cette façon, il devrait nécessairement y avoir, en un coup, ensemble, en un nombre infini, des causes et des choses qui adviendraient ; or nous avons fait connaître le fondement qui mène à établir l'inanité d'une telle chose. Il demeure donc que les causes qui adviennent n'adviennent pas toutes en un coup, non du fait d'une proximité d'une cause première ou d'une lointaineté. Il demeure donc que les principes de la génération aboutissent à la proximité de causes ou à leur lointaineté, et cela [10] par le mouvement.

Il y a par conséquent, avant le mouvement, un mouvement, et ce mouvement-là a mené les causes à ce mouvement-ci. Ces deux mouvements sont donc comme contigus ; sinon, la question en reviendrait au point de départ, au sujet du temps se trouvant entre ces deux mouvements<sup>2</sup>. C'est que si un mouvement ne remplissait pas ce temps<sup>3</sup>, les choses advenant en nombre infini<sup>4</sup> proviendraient de ce mouvement<sup>5</sup> en un seul et même instant. C'est impossible et il faut nécessairement, plutôt, que l'une se soit rapprochée en cet instant-là après avoir été lointaine ou après avoir été proche. Cet [15] instant sera donc la fin d'un mouvement, différent de celui-là, qui conduit à celui-ci, et le mouvement qui est la cause proche de ce mouvement-ci lui sera contigu.

La signification de cette contiguïté est à comprendre en ce sens qu'il n'est pas possible qu'il y ait, entre les deux mouvements évoqués, un temps pendant lequel il n'y aurait pas de mouvement. Il est en effet devenu clair pour nous, dans la *Physique*<sup>6</sup>, que le temps suit le mouvement. Nous occuper de cette sorte d'exposé, cependant, nous apprend s'il est un mouvement, cela ne nous apprend pas si ce [20] mouvement-là est la cause de l'adventio de ce mouvement-ci.

1. C'est-à-dire dans le cas où une affaire qui n'était pas advient et que son adventio se fait à la manière de ce qui advient en un coup.

2. + alladhî bayna-humâ : al-zamân

3. yamla'-hu : tatamâssa-hu

4. al-ghayr : ghayr

5. *min-hâ*. Le référent du pronom est peu clair. Traduction incertaine.

6. Voir *Shifâ'*, *Samâ'*, II, 11 (Zayed, p. 155-159).

C'est donc manifeste, clairement manifeste, le mouvement n'advient, après ne pas avoir été, que de par quelque chose qui advient et ce quelque chose qui advient n'advient que de par un mouvement contigu à ce mouvement. Peu nous importe ce qu'est ce quelque chose qui advient : une visée de l'agent, une volition, un savoir, un instrument, une nature ou l'arrivée d'un moment [40,1] plus propice qu'un autre pour l'action, un dispositionnement, une préparation du récepteur qui n'était pas. Quel que soit ce quelque chose qui advient, son adventio se rattache en effet au mouvement ; il n'est pas possible qu'il en soit autrement.

### Section XXVIII<sup>7</sup> : Exposé de ce sujet en détail

[5] Revenons maintenant au détail. Si la cause agente et la réceptrice, dirons-nous, existent toutes deux en essence mais qu'il n'est entre elles<sup>8</sup> ni action ni passion, il est besoin que quelque rapport intervienne entre elles deux qui rende nécessaires l'action et la passion. Cela, soit du point de vue de l'agent – ce sera par exemple une volition rendant l'action nécessaire, une nature rendant l'action nécessaire, un instrument ou un temps –, soit du point de vue<sup>9</sup> du récepteur – ce sera par exemple une préparation qui n'était pas –, soit du point de vue des deux ensemble – ce sera par exemple l'arrivée de l'un des deux à l'autre. Or, c'est clair et vrai<sup>10</sup>, l'ensemble de ceci se fait de par un mouvement.

[10] Si, par ailleurs, l'agent est existant et qu'il n'y a pas du tout de récepteur, cela est absurde. Premièrement, parce que le récepteur, ainsi que nous l'avons exposé, n'advient que de par un mouvement ; il y a donc, avant le mouvement, un mouvement. Deuxièmement, parce qu'il n'est pas possible que quelque chose advienne que l'existence du récepteur, à savoir la matière, n'aurait pas précédé. Démontrons ceci.

### Section XXIX : Introduction à l'objectif évoqué : que tout ce qui advient a une matière qui précède son existence

[15] Tout ce qui se génère, dirons-nous, a besoin d'être, avant sa génération, d'existence possible en soi-même – si en effet c'était d'existence impossible en soi-même, cela ne serait pas du tout – et la possibilité d'existence d'une telle chose ne

7. Le texte de cette section, sauf les quatre derniers mots, correspond à la fin de *Najât*, *Métaph.*, II, 22, moins les deux dernières lignes (Fakhry, p. 290, l. 3 - l. 10 *al-mâdda* ; Carame, p. 137) ; *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 1, extrait, Caire, p. 375, l. 14 - p. 376, l. 7 *al-mâdda* (Van Riet, p. 438).

8. bayna-himâ : fi-himâ

9. — : al-infi'âl

10. bâna wa ṣahha : waḍaha

consiste pas en ceci que l'agent aurait la puissance de l'accomplir. Au contraire, l'agent n'aurait pas la puissance d'accomplir cette chose si celle-ci n'était pas, en elle-même, possible. Ne vois-tu pas que nous disons : « Ce qui est absurde, on n'a pas la puissance<sup>1</sup> de l'accomplir mais on a la puissance d'accomplir<sup>2</sup> ce dont il est possible que cela soit ». Si la possibilité d'être d'une chose consistait<sup>3</sup> en la puissance même qu'on aurait de l'accomplir, dire ceci serait comme dire : [20] « on a seulement la puissance d'accomplir ce que l'on a la puissance d'accomplir » et « ce qui est absurde, on n'a pas la puissance de l'accomplir parce que l'on n'a pas la puissance de l'accomplir ». Par ailleurs, nous ne saisissons pas si une chose est potentielle<sup>4</sup> ou non en examinant cette chose même mais, plutôt, en examinant l'état de la puissance de celui qui aurait la puissance d'accomplir cette chose : aurait-il la puissance de l'accomplir ou non ?

[41,1] Si donc nous nous demandions si une chose est potentielle ou non, il ne nous serait pas du tout possible d'en acquérir la connaissance. En effet, si nous en acquérions la connaissance en ceci que cette chose serait absurde ou possible et que le sens d' « absurde » serait « non potentiel » tandis que le sens de « possible » serait « potentiel », nous acquerions la connaissance de quelque chose d'ignoré à partir de quelque chose d'ignoré<sup>5</sup>.

C'est dès lors clair et évident, être possible en soi-même, pour une chose, a une autre [5] signification qu'être potentielle, même si, en essence, il s'agit dans les deux cas d'une seule et même affaire. Pour une chose, être potentielle est un conséquent nécessaire du fait d'être possible en soi-même. Si elle est possible en elle-même, c'est eu égard à son essence, tandis qu'elle est potentielle eu égard à la relation qu'elle a avec ce qui la fait exister.

Ceci étant fixé, nous dirons que<sup>6</sup>, avant d'advenir, tout ce qui advient est soit, en soi-même, d'existence possible ou d'existence absurde. Ce dont il est absurde que cela existe n'existe pas tandis que ce dont il est possible que cela existe [10] est précédé de la possibilité de son existence. La possibilité de son existence est donc, immanquablement, quelque chose de non-étant ou quelque

chose d'existant. Il serait cependant absurde que cela soit quelque chose de non-étant ; sinon, en effet, ce dont il est possible que cela existe ne serait pas précédé de la possibilité de son existence. C'est par conséquent quelque chose d'existant et toute chose qui existe subsiste soit indépendamment d'un subject, soit dans un subject. Tout ce qui subsiste indépendamment d'un subject a une existence propre grâce à laquelle il ne faut pas nécessairement que cela soit relatif, tandis que la possibilité de l'existence est seulement ce qu'elle est<sup>7</sup> relativement à ce pour quoi<sup>8</sup> elle est possibilité d'existence. La possibilité de l'existence n'est donc pas une substance indépendante [15] d'un subject et elle est par conséquent une chose dans un subject, une chose qui arrive à un subject. Nous, nous nommons la possibilité de l'existence « puissance de l'existence » et nous nommons le support de la puissance de l'existence, ce en quoi la puissance de l'existence de la chose se trouve, « subject », « hylè », « matière », etc. Tout<sup>9</sup> ce qui advient est par conséquent précédé par la matière.

### Section XXX<sup>10</sup> : Autre recherche utile à ce propos : [20] qu'il ne se pourrait pas que la chose soit due au non-être de l'agent<sup>11</sup>

Si l'on posait que le récepteur existe tandis que l'agent ne serait pas existant, ce qui adviendrait<sup>12</sup> adviendrait et il s'ensuivrait nécessairement que son advention dépende d'une cause douée de quelque mouvement, ainsi que nous l'avons décrit.

Le principe du tout, en outre, est une essence d'existence nécessaire, et qui rend nécessaire ce qui existe à partir de lui. Sinon, il y aurait en effet pour lui un état [42,1] qui n'aurait pas été et il ne serait pas d'existence nécessaire de l'ensemble de ses points de vue. Si l'on supposait que l'état advenant se trouverait non dans son essence mais à l'extérieur de son essence, ainsi que certains le font avec la volition, eh bien la question de l'advention de la volition à partir d'elle subsiste : cette advention se fait-elle par volition, par nature ou du fait de quelque autre affaire, quelle qu'elle soit ? Pour peu qu'une affaire soit supposée advenir, qui

1. qudra : yuqdaru

2. + hiya : al-qudra

3. huwa : fī

4. *Maqdûr 'alay-hi*, « potentiel » au sens d'une chose qui peut faire l'objet d'une puissance d'accomplissement.

5. Ce début de page fait problème. Peut-être faut-il comprendre « Par ailleurs, nous ne savons pas si une chose... Si en effet nous nous demandions si une chose... »

6. + inna : naqûlu

7. + mâ huwa : huwa

8. + la-hu : wujûd

9. kull : kâna

10. Le texte de cette section, sauf les premiers mots, correspond aux deux dernières lignes de *Najât, Métaph.*, II, 22, suivies de II, 23 : « Autre exposé » (Fakhry, p. 290, l. 11 *wa ammâ* - p. 291, l. 24 ; Caramé, p. 137-141) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 1, extrait, Caire, p. 376, l. 8 - p. 378, l. 8, qui intercale quelques nouvelles lignes (Van Riet, p. 438-442).

11. Voir le deuxième paragraphe de la section XXVII, la quatrième alternative.

12. fa-l-hâdith : fa-l-fâ'il

n'était pas, on suppose soit qu'elle advient dans son essence, soit qu'elle n'advient pas dans son essence mais qu'elle est, plutôt, quelque chose [5] de distinct de son essence ; la question subsiste donc. Et si elle advient dans son essence, son essence est variable. Or l'on a posé que l'existant nécessaire par essence est d'existence nécessaire de l'ensemble de ses points de vue.

Si, en outre, le principe du tout était, lors de l'advention des choses distinctes à partir de lui, tel qu'il aurait été avant leur advention, si rien du tout n'arrivait qui n'aurait pas été, si l'affaire était telle qu'elle aurait été alors que rien<sup>1</sup> n'aurait existé à partir de lui, il ne faudrait pas nécessairement que quelque chose existe à partir de lui mais la situation et l'affaire seraient telles qu'elles auraient été. Il faudrait donc inmanquablement qu'il y ait discernement de la nécessité [10] de l'existence et prépondérance de l'existence à partir de lui ; cela, du fait de quelque chose qui adviendrait et qui n'aurait pas été alors qu'il y aurait eu prépondérance du non-être à partir de lui et abstention<sup>2</sup> de l'action. Ceci ne serait cependant pas une affaire extérieure à lui. Or nous, nous parlons de l'advention des choses extérieures<sup>3</sup> elles-mêmes<sup>4</sup> à partir de lui.

L'intelligence<sup>5</sup> en est témoin de par sa nature première, lorsqu'une essence une est, de l'ensemble de ses points de vue, telle qu'elle était auparavant, alors que rien n'existait à partir d'elle, lorsqu'elle<sup>6</sup> est encore telle maintenant, maintenant également rien n'existe à partir d'elle. Si par contre quelque chose en vient maintenant à exister à partir d'elle, c'est qu'en cette essence est advenue une visée, une volition, [15] une nature ou une puissance, une capacité, qui n'était pas. Quiconque nie ceci se sépare de ce que son intelligence exige.

Ce dont il est possible que cela existe et n'existe pas ne sort vers l'acte, et il n'est, pour lui, prépondérant d'exister, qu'en vertu d'une cause. Quant à cette essence<sup>7</sup>, elle aurait été alors qu'il n'y aurait pas eu de prépondérance et que cette prépondérance<sup>8</sup> n'aurait pas été nécessaire à partir

d'elle. Maintenant cependant, il faudrait inmanquablement que quelque chose d'advenant rende nécessaire cette prépondérance en [20] cette essence si elle était, elle, l'agente<sup>9</sup>. Sinon, si son rapport à ce possible était tel qu'il aurait été<sup>10</sup> auparavant et s'il<sup>11</sup> ne lui était pas advenu d'autre rapport, l'affaire<sup>12</sup> resterait ce qu'elle aurait été et le fait<sup>13</sup>, pour la possibilité, d'être possibilité pure resterait ce qu'il aurait été. Mais si un rapport lui advenait, ce serait qu'une affaire serait advenue et il faudrait inmanquablement qu'elle advienne à son essence [43,1] et dans son essence. Si elle était extérieure à son essence, la question subsisterait en effet et ce ne serait pas là le rapport recherché : nous recherchons le rapport qui fait avoir lieu l'existence de tout ce qui est extérieur à son essence, après que cela, en son ensemble, n'ait pas été ; or si le principe<sup>14</sup> du rapport était distinct<sup>15</sup> de cette essence, ce ne serait pas là le rapport attendu. Mais, par ailleurs, comment serait-il possible que quelque chose advienne en son essence et de qui [5] adviendrait-elle<sup>16</sup> alors qu'il est évident que l'existant nécessaire par essence est un ? Tu le vois, cela dépendrait donc de quelque chose qui adviendrait à partir de lui et ce ne serait donc pas le rapport recherché étant donné que nous recherchons le rapport qui rend nécessaire la sortie du premier possible vers l'acte. Ou bien<sup>17</sup> cela dépendrait d'un autre existant nécessaire or, on l'a dit, l'existant nécessaire est un. Et quand bien même cela dépendrait d'un autre, celui-ci serait donc la cause première et la question, à son sujet, subsisterait.

**Section XXXI<sup>18</sup> : [10] Que cela<sup>19</sup> n'aurait pas eu lieu en raison de l'attente d'un moment et qu'un moment ne vaudrait pas mieux qu'un autre**

1. lâ : lam

2. ta'attul : ta'fîl

3. al-khârijât : al-khârij

4. nafsi-hâ : nafsi-hi

5. Divers passages des deux derniers paragraphes de cette section, de même que les premières lignes de la section suivante, sont repris par al-Shahrastâni, parfois littéralement (mais d'après la version du *Shifâ'*), in *Muṣâra'a*, éd. Mokhtar, p. 102.

6. hiya : huwa

7. À savoir l'essence du principe du tout.

8. al-tarjîh wa l-âna : al-tarajjuh... wa illâ

9. al-fâ'ila : al-'illat al-fâ'iliyya

10. kânat : kâna

11. wa lam : fa-lam

12. fa-l-amr : fa-yakûnu l-amr

13. kawn : yakûnu

14. kâna mabda' : kânat hâdhihi

15. mubâyin<sup>an</sup> : mubâyina

16. — : yumkinu... yahduthu

17. — : huwa

18. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 24, moins les cinq derniers mots : « Que cela n'aurait pas lieu en raison de l'attente d'un moment et qu'un moment ne vaudrait pas mieux qu'un autre » (Fakhry, p. 292, l. 1 - l. 14 *bi-shay'* ; Carame, p. 142-143) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 1, extrait, Caire, p. 378, l. 8 *thumma* - p. 379, l. 4 *bi-shay'* (Van Riet, p. 442-443).

19. À savoir l'advention d'une première chose qui adviendrait du principe premier, dans l'hypothèse où il aurait agi après ne pas l'avoir fait.



En outre, comment se pourrait-il que, dans le non-être, l'on distingue le moment d'une cessation et celui d'un début ? Et en quoi un moment différencierait-il d'un autre ?

En outre encore, il faudrait inévitablement que l'adventon de ce qui adviendrait à partir du Premier se fasse par nature, ou du fait d'un objectif en lui, ou par volonté. Si c'était par nature, la nature serait variée. Ou bien, si c'était du fait d'un objectif, l'objectif serait varié. Et si c'était par volonté, ce qui serait voulu<sup>3</sup> serait soit l'existention même, soit un objectif, [15] quelque chose d'utile, postérieurs à elle. Si ce qui serait voulu<sup>4</sup> de lui était l'existention même, en son essence, pourquoi alors n'aurait-il pas fait exister auparavant ? Considères-tu la chose comme étant maintenant de son intérêt ? Ou son moment serait-il advenu ? Ou en aurait-il maintenant la puissance ? Sans signification seraient les paroles<sup>5</sup> de quelqu'un qui dirait que de telles questions sont vaines étant donné qu'elles pourraient se reposer à propos de tout moment. Ces questions sont, au contraire, réelles parce qu'elles se reposent et s'ensuivent nécessairement à propos de tout moment. Par ailleurs, si c'était du fait d'un objectif ou de quelque chose d'utile<sup>6</sup>, on le sait, ce qui est tel, pour une chose, que son être et son non-être [20] s'équivalent, ne constitue pas un objectif. Tandis que ce qui est tel, pour une chose, que son être vaut mieux, est utile. Le Réel Premier, cependant, est d'essence parfaite et ne tire d'utilité de rien.

**[44,1] Section XXXII<sup>7</sup> : Qu'il s'ensuivrait nécessairement, selon la position de ces dénudeurs, que le Principe Premier précéderait par du temps le temps et le mouvement**

De plus, par quoi le Premier précéderait-il ses actes qui adviendraient ? Serait-ce par essence ou par le temps ? Si c'était par essence seulement – comme il en va de l'un pour le deux, même s'ils

sont simultanés, et<sup>8</sup> du mouvement du mobile en tant qu'il se meut [5] du mouvement de ce de par quoi il se meut, même s'ils sont simultanés<sup>9</sup> –, il faudrait nécessairement qu'ils soient tous les deux adventés, le Premier Éternel et les actes qui viendraient de lui.

Si ce n'était pas par son essence seulement qu'il les aurait précédés, mais par son essence et par le temps, en ce sens qu'il<sup>10</sup> aurait été lui seul, sans qu'il n'y eût ni monde ni mouvement – « été » (*kâna*) indique une affaire passée et qui, maintenant, n'est pas –, il y aurait eu un être qui se serait passé avant qu'il ne créât la création, cet être aurait été fini et il y aurait par conséquent eu un temps avant le mouvement et le temps – [10] le passé en effet est soit par essence et c'est le temps, soit par le temps et c'est le mouvement, ce qui s'y trouve et ce qui se trouve avec lui. Ce serait contradictoire.

S'il<sup>11</sup> ne précéderait pas, par une affaire qui serait passée, le premier moment de l'adventon de la création, il adviendrait avec l'adventon de celle-ci. Et comment, suivant leurs positions, ne précéderait-il pas, par une affaire passée, le premier moment de la création, alors qu'« il aurait été sans qu'il y eût de création » et « serait ainsi qu'une création », alors aussi que, pour lui, « avoir été sans qu'il y eût de création » ne persisterait pas lorsqu'« il serait [15] ainsi qu'une création », et que son « être avant la création » ne persisterait pas avec « son être avec la création » ? « Avoir été sans qu'il y eût de création<sup>12</sup> » ne [signifierait] en effet pas son existence même, seule : son essence est encore là, en effet, après la création. En outre, « avoir été sans qu'il y eût de création » ne [signifierait] pas son existence avec le non-être de la création [seulement], sans une troisième chose. L'existence de son essence<sup>13</sup> et le non-être de la création auraient en effet comme attribut d'avoir été et de ne pas être maintenant. Or lorsque nous disons « avoir été », il y a là-dessous un sens que l'on intelliige qui est différent de ce qu'on intelliige par les deux affaires<sup>14</sup>. Lorsqu'en effet on dit [20] « existence d'une essence » et « non-être d'une essence », ce n'est pas la précédence qui est compréhensible par là et il se pourrait même, plutôt,

1. + immâ : yakhlû  
 2. aw : wa in kâna  
 3. al-murâd : al-irâda  
 4. al-murâd : al-irâda  
 5. ma'nâ li-qawl : na'tabiru bi-qawl  
 6. C'est-à-dire : si ce qui était voulu était l'existention, en vue d'un objectif, de quelque chose d'utile, postérieur à elle.  
 7. Le texte de cette section (sauf p. 45, l. 4 *kâna* - l. 7 *idh*) correspond à *Najât*, *Métaph.*, II, 25 : « Qu'il s'ensuivrait nécessairement, selon les propos des contradicteurs, que le Dieu Très-Haut précéderait par du temps le temps et le mouvement » (Fakhry, p. 292, l. 16 - p. 293, l. 24 ; Caramé, p. 144-148) ; *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 1, extrait, Caire, p. 379, l. 4 *wa aydan* - p. 380, l. 10 (Van Riet, p. 443-445).

Passage parallèle : *Gloses*, Badawî, p. 86, § 2.

8. wa + : ma'an  
 9. wa in kânâ ma'an + : 'an-hu  
 10. bi-an : fa-in  
 11. Pour comprendre le paragraphe suivant, il vaut mieux commencer par la fin et remonter.  
 12. Le sens de cette affirmation est réexpliqué par Avicenne in *Gloses* (éd. Badawî, p. 115, §2).  
 13. — : hâsil ba'da l-khalq  
 14. C'est-à-dire l'existence de l'essence et le non-être de l'essence.

que ce soit le recul que l'on comprenne alors. La précédence ne se comprend qu'à une troisième condition : l'existence de l'essence est une chose, le non-être de l'essence est une chose, et « avoir été » est une chose existante qui est autre que ce qui est signifié par ces deux [histoires].

[45,1] Pour le Créateur, a-t-il été posé, la [chose] ainsi signifiée pourrait être étendue, ne pas avoir de commencement, et il serait permis, à ce propos, qu'il ait créé avant quelque création que l'on estimerait être création<sup>1</sup>. Cependant, s'il en était ainsi, cette antériorité serait mesurable, quantifiable, et c'est là ce que nous nommons le « temps ». Sa mensuration, en effet, ne se ferait pas par mensuration de quelque chose qui aurait une position, ni [par mensuration de quelque chose qui aurait de la stabilité], mais par voie de renouvellement.

Par ailleurs, si tu veux, considère ce que nous avons dit en physique. Nous l'avons exposé, ce dont la stabilité et la subsistance se font dans [5] la matière et qui n'est ni sans intermédiaire – ce n'est pas une mesure pour la matière même –, ni par l'intermédiaire d'une disposition permanente comme la chaleur et la froideur – ce serait, premièrement<sup>2</sup>, une quantité pour cette disposition ; or les dispositions permanentes ne se mesurent pas de la sorte –, est<sup>3</sup> donc<sup>4</sup> une quantité pour une disposition non permanente ; or la disposition non permanente, c'est le mouvement. Si tu réalises cela, tu sauras que le Premier, selon eux, précéderait la création, non pas d'une manière absolue mais temporellement et en ayant, avec lui, du mouvement et des corps, ou un corps.

### Section XXXIII : [10] Qu'il ne se peut pas qu'il y ait un premier instant

En outre, comment le temps adviendrait-il, de façon à ce qu'il fût possible que le mouvement advienne, alors que tout instant est postérieur à un avant, antérieur à un après, et constitue donc une limite commune entre deux affaires qui, toutes deux, continuellement, s'ensuivent nécessairement de lui ?

Ce qui va [permettre d']exposer ceci, c'est qu'il a été exposé que l'existence d'un instant est une existence d'extrémité, qu'elle n'est pas quelque chose qui se dit par essence ; de même pour l'en-

semble des fins de mesures. S'il en est ainsi, l'instant est donc, immanquablement, l'extrémité de quelque chose [15] qui, immanquablement, est entré dans l'existence. Lorsqu'en effet, de deux choses relatives l'une à l'autre, l'une existe en acte, il faut que l'autre existe [aussi], immanquablement ; et comme le futur n'existe pas encore, il faut que l'instant soit, immanquablement, l'extrémité du passé.

L'instant ne ressemble pas au point, en ceci que ce dernier peut être disjoint et peut constituer une limite commune. Dans les deux situations existe en effet ce<sup>5</sup> dont il<sup>6</sup> est l'extrémité, tandis que ce dont l'instant est l'extrémité [20] n'existe pas, sauf le passé ; or il a annihilé le passé et y a mis fin.

Quant au mouvement, même s'il commence par une extrémité, il n'est pas joint à un mouvement qui lui serait antérieur. La raison en est que le mouvement n'est pas par essence une quantité mais que, plutôt, il se mesure, soit par la distance, soit par le temps. Soit donc son extrémité relève du temps et elle est, par essence, extrémité du temps passé, ce par quoi l'existence [46,1] de ce dernier se vérifie ; soit elle relève du lieu et elle est extrémité de la distance, dont l'existence est [également] vérifiée. De surcroît le commencement du mouvement, pour ce qui est de l'une des deux affaires, est la fin du repos.

Mais disons maintenant des choses dialectiques qui puissent, si on les examine jusqu'au bout, ramener à la démonstration.

### Section XXXIV<sup>7</sup> : [5] Qu'aux dénudeurs<sup>8</sup> il faut nécessairement poser, infiniment, un moment avant un autre, et un temps qui s'étende infiniment dans le passé

Ces dénudeurs qui ont dénudé Dieu de Sa liberté<sup>9</sup>, il leur faut inévitablement admettre de deux choses l'une : soit, avant de créer la création, Dieu aurait eu la puissance de créer un corps possédant des mouvements et des moments et des temps duquel la mensuration aboutirait au moment de la création du monde ou continuerait avec la création

5. la-hu : la-hâ

6. hiya : huwa

7. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 26 : « Qu'aux contradicteurs il faut nécessairement poser, infiniment, un moment avant un autre, et un temps qui s'étende infiniment dans le passé. Il s'agit là d'un exposé dialectique qui, si on le mène jusqu'au bout, incline vers la démonstration » (Fakhry, p. 294, l. 1 - l. 19 ; Carame, p. 148-150) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 1, extrait, Caïre, p. 380, l. 11 *wa hâ'ulâ'i* - p. 381, l. 8 *nihâya* (Van Riet, p. 445-446).

8. Voir G. Makdisi, *Ash'arî*, p. 51 : « *ta'fîl*, meaning the *denudation of God of His attributes* ».

9. jûdi-hi : wujûdi-hi

1. Formulation très peu précise. Avicenne critique l'opinion selon laquelle l'être précréationnel de Dieu, son « avoir été », pourrait être toujours plus étendu dans le passé de même que le moment auquel on imagine qu'il a créé pourrait toujours être reculé un peu plus dans le passé, situé antérieurement à tout moment auquel on l'imaginerait avoir créé.

2. fa-yakûnu : fa-takûnu

3. fa-hiya : wa hiya

4. idhan : idh<sup>an</sup>

du monde et qui donc, jusqu'au moment [10] de la création du monde, comprendrait des moments et des temps [en nombre] limité ; soit le Créateur n'aurait eu la puissance de commencer la création que lorsqu'Il [l']a commencée.

Cette deuxième partie [de l'alternative] est absurde [car] rendrait nécessaire que le Créateur passe de la déficience à la puissance.

Quant à la première partie [de l'alternative], elle se diviserait selon eux en deux parties et l'on dirait donc, inévitablement, de deux choses l'une : soit il aurait été possible que le Créateur créât un corps, différent de ce corps, qui n'aurait abouti à la création du monde qu'en une durée<sup>1</sup> plus [importante] ; soit cela n'aurait pas [15] été possible.

Il aurait cependant été absurde que cela ne fût pas possible, du fait de ce que nous avons exposé.

Et si cela avait été possible, soit il aurait été possible de le créer avec<sup>2</sup> la création de ce corps-là, que nous avons évoqué avant ce corps-ci, soit cela n'aurait été possible qu'auparavant.

Si cela avait été possible avec<sup>3</sup> [la création] de ce [corps-là], cela aurait été absurde. En effet, il n'aurait pas été possible que le commencement de deux créations de mouvement égal, pour ce qui aurait été de la vitesse et de la lenteur, se fût produit de telle manière que toutes deux eussent abouti à la création du monde alors que la durée de l'une des deux eût été plus longue.

Et si cela n'avait pas été possible avec<sup>4</sup> [la création] de ce [corps-là] mais que la possibilité [de la chose], plutôt, en avait été distincte, antérieure à elle ou [20] postérieure à elle, la possibilité de créer quelque chose et sa non-possibilité, dans l'état de non-être, auraient été nombreuses<sup>5</sup> et<sup>6</sup> ceci se serait produit antérieurement et postérieurement, à l'infini.

### Section XXXV : Solution de leurs sophismes, concernant la finitude de l'éternité

[47,1] Il n'y a donc pas eu un non-être pur mais, plutôt, une antériorité reliée à des choses et à des moments qui se sont consommés tandis que d'autres se renouvellaient. [En d'autres termes], cette existence, qu'ils trouvent énorme, de choses avant d'autres choses, sans commencement, a été.

C'est quelque chose<sup>7</sup> qu'ils bâtissent sur deux fondements célèbres [mais] qui ne sont pas valides.

L'un, c'est que ce qui n'a pas de fin ne sort pas du tout vers l'acte. Ceci n'est vrai qu'à propos [5] des corps et des mesures qui ont une position ainsi qu'à propos des nombres qui ont naturellement un ordre, non à propos de toute chose. Or le temps et les étants sont de ces choses à propos desquelles ce n'est pas vrai. Quant à ce qui se dit pour interdire<sup>8</sup> la chose à leur propos<sup>9</sup>, ce sera vrai non parce qu'il s'agirait de quelque chose de naturel pour l'intelligence mais, plutôt, sur base d'arguments. Ceux-ci le prennent pour un a priori puis nient. Or le temps passé et les étants passés ne sortent pas ensemble vers l'acte : quand chacun sort vers l'acte, il ne faut pas nécessairement qu'il y ait là [10] un ensemble qui sorte vers l'acte. Il en serait seulement ainsi si chaque chose sortant vers l'acte suivait la sortie d'une autre vers l'acte. Quand une description<sup>10</sup> est valide pour chaque chose, il ne faut pas nécessairement qu'il y ait là un ensemble pour lequel cette description soit [également] valide. De même qu'il est valide de dire, à propos de chaque [élément] du passé, qu'il est sorti [vers l'acte], ainsi est-il valide de dire, à propos de chaque [élément] du futur, qu'il sortira [vers l'acte]. Par ailleurs, pour chacun des [éléments] du futur, le fait d'être [15] tels qu'il soit valide qu'ils sortent vers l'acte ne rend pas nécessaire qu'il y ait pour eux un ensemble tel qu'il soit valide qu'il sorte vers l'acte, la raison en étant la succession et la différence des moments. De même, pour chacun des [éléments] du passé, le fait d'être tels qu'ils soient sortis [vers l'acte] ne rend pas nécessaire qu'il y ait pour eux un ensemble qui soit sorti [vers l'acte], la raison en étant [également] la succession et la différence des moments. [De surcroît], l'état du futur serait plus digne d'être en acte que celui du passé. Le non-être des unités de ce qui sera dans le futur est en effet un non-être relié à la puissance tandis que le non-être de ce qui a été anéanti dans le passé est un non-être [20] non relié à la puissance.

Quant au second fondement, c'est qu'ils disent qu'à ce qui est infini, rien ne peut être ajouté. Si donc ce qui est passé était infini, il ne serait possible de rien lui ajouter.

Ce fondement est également fort célèbre mais n'est pas évident par lui-même étant donné que l'intelligence n'interdit pas, [48,1] en [sa] nature

1. bi-mudda : mudda

2. C'est-à-dire « lors de ».

3. C'est-à-dire « lors de ».

4. C'est-à-dire « lors de ».

5. ta'addada : yuqdaru

6. — : dhâlika fî hâl dûna hâl

7. À savoir leur opposition à l'éternité dans le passé.

8. al-mâni' : al-nâfi'

9. C'est-à-dire pour refuser que les étants et le temps soient sans fin et sortent vers l'acte.

10. + waṣaf : ṣahha

première, qu'une chose soit infinie d'un certain point de vue et<sup>1</sup> ait un côté auquel quelque chose puisse être ajouté ; beaucoup de gens<sup>2</sup> intelligents admettent ceci à propos de l'existence. L'intelligence l'interdit néanmoins, sur base d'argument, à propos de ce que la démonstration établit, c'est-à-dire toute mesure qui a une position et un nombre qui a naturellement un ordre.

Ici, par ailleurs, l'ajout ne se fait pas à quelque chose qui serait infini. Ajouter, en effet, c'est ajouter à la chose, [5] existante, à laquelle on ajoute. Or, ici, il n'y a rien d'existant du tout qui serait infini et auquel on ajouterait, ou qui serait plus ou moins [grand] sous quelque aspect.

Nous n'interdisons pas, nous, que, dans les non-étants, quelque chose d'infini soit plus ou moins [grand]. Les dizaines qui sont infinies sont en effet moins [nombreuses] que leurs unités, et les centaines, moins [nombreuses] que leurs dizaines. Il se peut également que quelque chose d'infini soit le double de quelque chose d'infini<sup>3</sup> ou le soit plusieurs fois. L'infini concerne en effet le temps, le mouvement, [10] le nombre<sup>4</sup>, les étants qui se corrompent, et l'infini qui concerne leur ensemble est plus [grand] que celui qui concerne l'un d'eux.

Si quelqu'un nous dit que ceci n'est infini qu'en puissance, nous lui dirons ce qui suit. En ce qui concerne le passé, ce qui est infini n'est ni en puissance ni en acte. Ce que nous signifions en disant « est infini ce qui est dans le passé », c'est que, avant quelque affaire qui ait été adventée, il y a eu une [autre] affaire et que celle-ci s'est anéantie, non pas qu'il y aurait là un ensemble ou un tout qui serait, en acte, infini.

[15] Peut-être l'un de ceux-ci [nous] dira-t-il que le présent, pour ce qui est de son existence, dépendrait [alors] de la traversée de quelque chose d'infini alors que rien de ce qui dépend de l'infini n'existe<sup>5</sup>.

1. + wa : jiha

2. + al-nâs : min

3. + di'f mâ lâ nihâya la-hu : la-hu

4. al-'adad : al-'adam

5. À tout ce propos, voir *Gloses*, éd. Badawî, p. 115 : « Il s'ensuivrait nécessairement, disent-ils, qu'il y aurait dans le passé des choses à l'infini. » On ne niera pas que, dans les non-étants, il y ait des choses à l'infini. Ce que l'on nie, c'est seulement que des choses infinies soient existantes ensemble. Quant à ce qu'une chose existe après une autre à l'infini, c'est conforme à ce qu'il en est [effectivement], pour ce qui est de l'existence. Les mouvements passés qui se sont étendus jusqu'à ce mouvement-ci, qui existe en ce moment, sont en effet infinis et ont abouti à ce mouvement, lequel existe et n'a pas dépendu, pour ce qui est de [son] existence, de quelque chose d'infini. L'objection présentée par Jean Philopon ne s'ensuit pas nécessairement, à savoir que si l'on supposait ce mouvement éternel et que tout mouvement

Il y a ici un sophisme à emprunter le terme « dépendance ». Le terme « dépendance » indique en effet seulement, en réalité, une chose d'existence imminente faisant suite à l'existence d'une [autre] chose d'existence imminente et antérieure à elle, l'une et l'autre de ces choses n'étant point existantes au moment où l'on dit qu'il y a dépendance mais [devant], plutôt, avoir lieu dans le futur.

[20] Ce qui se ferait de cette manière et qui dépendrait de quelque chose d'infini, dirons-nous, il serait absurde que cela existe. Tel n'est cependant pas le cas de l'instant présent car il n'a jamais été dépendant en ce sens, [à savoir] tant et si bien que ni lui ni aucune des choses avant lui n'auraient été [à un certain moment] et, qu'ensuite<sup>6</sup>, il aurait eu besoin, pour exister, lui, qu'ait existé quelque chose d'infini à partir de ce moment. La mineure est donc fautive.

[49,1] Mais si l'on emprunte [le terme] « dépendance », que l'on signifie par là l'existence faisant suite à des choses antérieures et que ce n'est pas avec cette condition<sup>7</sup>, il faut alors utiliser « dépendance », dans la majeure, en ce sens, non suivant le sens véritable<sup>8</sup>. Et si on l'utilise en ce sens, le syllogisme est, en réalité, une pétition de

---

dépendait d'un autre, ce mouvement-ci, qui existe en ce moment-ci, ne serait pas existant. »

*Shifâ', Physique*, III, 11 (éd. du Caire, p. 238) : « De deux choses l'une. Soit, par dépendance, (...) on signifie qu'il y a deux affaires non-étantes à un [certain] moment et que la condition de l'existence de l'une dans le futur est que le deuxième non-étant existe avant elle, tant et si bien qu'elle dépendrait de lui pour exister (*al-mawjûd* → *al-wujûd*). Si telle était l'affaire, qu'il s'agissait d'une affaire non-étante dans le passé et que, comme condition de son existence, il y avait que des affaires infinies existent, suivant leur ordre, qui seraient toutes non-étantes et qui commenceraient à exister à partir de quelque moment que l'on mettrait comme condition, il serait impossible qu'existe une affaire dont l'existence dépendrait d'affaires infinies dont nulle ne serait existante. Soit on signifie par là que rien n'existe qui n'ait été précédé de l'existence d'[autres] affaires, l'une avant l'autre, à l'infini, sans qu'il y ait eu un moment durant lequel toutes auraient été non-étantes.

Si c'est cela qu'ils veulent dire, eh bien, c'est cela-même qui est recherché. »

6. — : lâ

7. À savoir : tant et si bien que ni la chose ni aucune des choses avant elle n'auraient été (à un certain moment) et, qu'ensuite, elle aurait eu besoin, pour exister, elle, qu'ait existé quelque chose d'infini à partir de ce moment.

8. Voir plus haut : « Le terme « dépendance » indique en effet seulement, en réalité, une chose d'existence imminente faisant suite à l'existence d'une [autre] chose d'existence imminente et antérieure à elle, l'une et l'autre de ces choses n'étant point existantes au moment où l'on dit qu'il y a dépendance mais [devant], plutôt, avoir lieu dans le futur. »

la chose recherchée en premier lieu<sup>1</sup>. [5] Ce serait donc comme si l'on disait qu'il n'est pas possible que le présent existe après quelque chose d'infini<sup>2</sup> parce qu'il ne se peut pas que l'existence d'une chose soit postérieure à l'existence<sup>3</sup> de quelque chose d'infini<sup>4</sup>, or ce serait là la chose même que l'on recherche.

Il faut, bien plutôt, savoir que la majeure n'est vraie qu'en ce qui concerne le futur. Or, à ce moment, il n'y a plus de syllogisme, du fait de l'absence de moyen terme<sup>5</sup>.

### **Section XXXVI : [10] Solution de leur sophisme suivant lequel soit il faut reconnaître la dénudation, soit il faut nécessairement rendre égaux Dieu et la création**

Parmi les choses pour lesquelles les dénudeurs optent à ce propos, il y a également ceci : si le Créateur était perdurablement créateur et perdurablement moteur, Son essence n'existerait qu'accompagnée des choses qu'Il cause et, si on enlevait ces choses qu'Il cause, il s'ensuivrait nécessairement de là que Son essence serait aussi enlevée, ce qui est absurde.

[15] Le sophisme, ici, tient au terme « enlever ». Nous n'allongerons pas notre propos en en détaillant les significations mais donnerons, de la réponse, une évocation convaincante pour les [chercheurs] modérés. L'enlèvement du monde, dirons-nous, est absurde. Il n'est pas absurde, cependant, par essence mais, plutôt, parce que le monde ne sera enlevé que de par l'enlèvement<sup>6</sup> de l'œuvre du Créateur et de par l'enlèvement<sup>7</sup> de celui-ci. Son impossibilité suit donc l'impossibilité de l'enlèvement du Créateur. Il ne s'ensuit pas nécessairement, quand nous enlevons le monde, que le Créateur serait enlevé. Le Créateur, plutôt, serait enlevé le premier, non du fait de notre enlèvement du monde mais, plutôt, du fait d'une hypothèse absurde qui devrait [20] avoir précédé cette hypothèse absurde<sup>8</sup>, à savoir l'enlèvement du Créateur<sup>9</sup>.

---

1. La mineure devient en effet : Or le présent existe après des choses antérieures infinies.

2. Conclusion.

3. + wujûd : ba'da

4. Majeure.

5. Le syllogisme serait alors : rien de ce qui, dans le futur, dépendra, au sens véritable, d'un infini, n'existera. Or le présent dépend dans son existence de la traversée de quelque chose d'infini...

6. illâ bi-raf' : aw yurfa'a

7. bi-raf' : yurfa'a

8. L'enlèvement du monde.

9. C'est l'hypothèse antérieure.

Quant au Créateur, lorsque nous l'enlevons, le monde est enlevé<sup>10</sup>, de par son enlèvement et non parce qu'il faudrait que le monde soit enlevé le premier pour que le Créateur soit enlevé. Si le monde existe, il faut nécessairement que l'essence du Créateur soit existante, par elle-même ; et si le Créateur existe, il faut nécessairement que l'essence du monde existe, à partir de lui, non par elle-même. Si donc [50,1] le Créateur était enlevé – ce qui est absurde –, il s'ensuivrait nécessairement que le monde, du fait de son enlèvement, serait enlevé ; et si le monde était enlevé – ce qui est absurde –, il s'ensuivrait nécessairement, non que le Créateur, du fait de son enlèvement, serait enlevé mais, plutôt, que le Créateur aurait été enlevé, le premier, par son essence.

Nous nous sommes éloignés de notre objectif en donnant à notre propos une longueur qui a mené à l'ennui. La réalisation de ceci, cependant, concourra inévitablement à la réalisation de ce qui a été visé. Des [diverses] sections [relatives à] [5] l'évanouissement du mouvement, celle-ci est donc vaine et, de ces points de vue, il est possible que le reste de ces sections le soit aussi. Il faut donc, nécessairement, que le mouvement perdure.

### **Section XXXVII : Que le mouvement est local et qu'il perdure par continuité seulement, non par suivi**

Étant donné que ce mouvement se fait nécessairement par voie de rapprochement et d'éloignement, il est local, inmanquablement. [10] Dans la *Physique*<sup>11</sup>, nous avons exposé que le mouvement local est le premier des mouvements. Menons maintenant notre recherche de manière à savoir si ce mouvement perdure par voie de succession et de suivi<sup>12</sup> ou par voie de continuité<sup>13</sup> d'une seule et même chose.

Il ne se peut pas, dirai-je, que ce mouvement perdure par voie de succession et de médiation. Il ne se peut pas, en effet, que les choses soient telles qu'une interruption ne soit pas possible en un tel mouvement. La preuve en est qu'à ce propos, on n'échappe pas à l'alternative suivante : soit on estime qu'un corps [15] en meut un autre, lequel en meut un autre encore, qui en meut un quatrième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; soit les choses se font d'une manière circulaire : A, par exemple,

---

10. — : wa lâ hammâ

11. Voir *Shifâ'*, *Samâ'*, IV, 9 (Zayed, p. 300-301).

12. Sur le *tashâfu'*, voir *Shifâ'*, *Samâ'*, III, 2 (Zayed, p. 181).

13. Sur l'*ittisâl*, voir *Shifâ'*, *Samâ'*, III, 2 (Zayed, p. 182-183).

meut B lorsqu'il aboutit à lui ; puis B meut C<sup>1</sup> lorsqu'il aboutit à lui ; puis C<sup>2</sup> meut D lorsqu'il aboutit à lui ; puis D revient, aboutit à A et le meut.

La première hypothèse est absurde. En effet, de deux choses l'une : soit les premiers corps [20] demeureraient, soit ils s'évanouiraient. S'ils s'évanouissaient, il serait besoin, ainsi que nous l'avons rendu clair, que d'autres mouvements, différents de ceux-ci, président à leur évanouissement, et la question se reposerait à propos de ces autres mouvements. Si les premiers corps demeureraient, il y aurait des corps en nombre infini et, pour le mouvement, des directions en nombre infini, ce qui est impossible. Cette hypothèse, sous chacun de ses deux aspects, est donc absurde.

Quant à l'hypothèse du cercle, elle est également d'une impossibilité évidente.

Si en effet les mouvements A, B, [51,1] C<sup>3</sup> et D étaient tous violents, à ces mouvements présideraient d'autres mouvements, naturels ; nous avons exposé ces choses dans la *Physique*. Nous avons également exposé que les mouvements violents ne prédominent pas sur les mouvements naturels mais qu'ils leur sont postérieurs. Si donc on réfléchit maintenant, on trouve que les mouvements naturels interdiraient un tel processus circulaire, l'interrompraient, et que, de leur fait, le mouvement qui reviendrait ne rejoindrait pas le premier.

Si tous ces mouvements, ou certains d'entre eux, étaient naturels, ils s'immobiliseraient [5] inmanquablement lorsqu'ils atteindraient leur objectif, ils s'arrêteraient et il n'y aurait pas, pour eux, des retours différents, dans des directions différentes, par lesquels il serait possible que le cercle se réalise<sup>4</sup>. Ceci devient évident à la moindre réflexion.

Et si tous ces mouvements, ou certains d'entre eux, étaient volontaires, soit ils dériveraient d'une volition immuable et tous parmi eux, ou certains d'entre eux, seraient numériquement continus, ininterrompus ; soit la volition en question ne serait pas stable mais pourrait au contraire comporter de la divergence, du changement, et ce mouvement ne perdurerait pas nécessairement en gardant [10] ses caractères : le suivi et la succession qu'il comporterait s'interrompraient pendant un certain temps.

Il est donc clair et vrai que ce mouvement est un par continuité.

## Section XXXVIII : Que le premier mouvement n'est pas rectiligne mais circulaire

Il ne se peut pas, disons-nous, que le premier mouvement soit rectiligne, ni composé de mouvements rectilignes qui comporteraient des angles, ni, même, composé d'arcs qui comporteraient des angles.

[15] Premièrement, c'est parce qu'il ne se peut pas qu'un tel mouvement soit violent et, même, naturel. S'il était rectiligne, naturel, il faudrait nécessairement qu'il recherche quelque direction et s'y immobilise.

Deuxièmement, il n'est pas possible qu'un mouvement rectiligne se poursuive à l'infini dans la direction qui est la sienne ; il a en effet été exposé dans la *Physique*<sup>5</sup> que les dimensions du tout sont limitées. En outre, il n'est pas possible du tout que deux mouvements soient continus suivant un angle, pas même sur une seule et même ligne. La démonstration [20] de ceci doit nécessairement se faire de la manière suivante.

Si, disons-nous, l'on pose qu'à l'angle et à l'extrémité de la ligne, il y a une limite en acte pour la distance, le corps qui se meut a comme attribut d'arriver à la limite en acte et la puissance qui meut jusque là a comme attribut, par ailleurs, de faire arriver en acte. Les choses ne deviennent pas telles, ensuite, lorsque le corps qui se meut se meut dans une autre direction. Ce corps cesse alors, plutôt, d'avoir comme attribut de parvenir à cette limite, [52,1] et ce qui fait arriver cesse d'avoir comme attribut de faire arriver.

Il se pourrait que la non-arrivée de ce corps à cette limite s'interrompe peu à peu et il se pourrait qu'il ait en un coup comme attribut de ne pas arriver, s'il retourne vers sa ligne<sup>6</sup>. Quant à la puissance violente ou naturelle qui fait arriver à cette limite, elle a en un coup comme attribut le non-être [5] de cet attribut ; cela, en tant qu'il n'est pas d'intermédiaire entre le fait, pour elle, d'être une puissance qui fait arriver en acte à la limite et le non-être de cet attribut. Plutôt, elle a comme attribut, à un instant, d'être ce qui fixe le corps en cette limite, ce qui fait arriver à elle, et cet attribut disparaît de cette puissance à un autre instant. Par conséquent, l'arrivée advient au corps et le fait d'avoir comme attribut de faire arriver, à la puissance, à un instant seulement, cet attribut disparaît de cette puissance à un autre instant et il ne se peut pas que ces deux instants soient un seul et même instant. Il n'est en effet pas possible que le fait

1. Littér., « J ».

2. Littér., « J ».

3. Littér., « J ».

4. yaqa'a : yuqta'a

5. Voir *Shifâ'*, *Samâ'*, III, 8 (Zayed, p. 217, l. 9-10).

6. Nous ne sommes pas sûr de bien comprendre tout le début de cette démonstration.

d'être ce qui fait arriver et le fait de devenir autre que ce qui fait arriver soient simultanés. [10] Ces deux faits se passent par conséquent en deux instants. Or il a été vérifié qu'entre toute paire d'instant il est un temps, à savoir le temps de l'immobilité. La cause de cette immobilité se trouve soit dans la puissance violente, soit dans une autre. Si elle se trouve dans la puissance violente, elle demeure tant que cette puissance demeure, jusqu'à ce que la nature revienne là. Il se peut également<sup>1</sup> que sa cause<sup>2</sup> soit le fait que<sup>3</sup>, lorsque la puissance naturelle s'oppose à la puissance violente, qu'elles s'empêchent l'une l'autre et se résistent, une immobilisation provient de leur double action. Si la cause de cette immobilité se trouve dans autre chose que la puissance violente, cette cause [15] est la nature ou la volonté.

Il est par conséquent vrai que les mouvements rectilignes ne demeurent pas uns par continuité, ni les mouvements circulaires comportant des angles. Le seul mouvement à la continuité permanente n'est donc ni rectiligne ni angulaire mais est le mouvement circulaire de circularité complète.

**Section XXXIX<sup>4</sup> : [20] Que l'agent prochain du mouvement premier est une âme et que le ciel est un vivant qui obéit à Dieu – Magnifié est Son Nom !**

Tout mouvement, nous l'avons exposé, a un moteur ; ce premier mouvement a donc un moteur. Il ne se peut pas que le moteur de ce mouvement soit une puissance naturelle. Nous l'avons en effet exposé dans la *Physique* et nous l'avons également évoqué dans ce livre, il ne se peut pas qu'un mouvement soit naturel pour un corps alors que ce corps se trouve dans sa situation [53,1] naturelle : tout mouvement par nature constitue une certaine séparation, se faisant par nature, par rapport à quelque situation, et la situation par rapport à laquelle se fait par nature cette séparation est immanquablement une situation non naturelle.

Tout mouvement, c'est manifeste, résulte d'une situation non naturelle. Si quelque chose, dans les mouvements, était exigé par la nature de la chose qui se meut, rien, dans ces mouvements, ne verrait s'évanouir son essence tant que cette nature [5]

demeurerait. Ou plutôt, la nature exige le mouvement du fait seulement de l'existence d'un état non naturel, soit eu égard à la qualité comme lorsque de l'eau est chauffée par violence, soit eu égard à la quantité comme lorsqu'un corps sain s'affaiblit dans une maladie, soit eu égard au lieu comme lorsqu'une boulette d'argile est lancée dans le domaine de l'atmosphère, et ainsi de suite lorsque le mouvement se fait eu égard à une autre catégorie.

La cause du renouvellement d'un mouvement après un autre, c'est le renouvellement de cet état non naturel et la mesure de l'éloignement [10] par rapport à l'objectif.

Les choses étant telles, aucun mouvement circulaire ne résulte d'une nature. Sinon, il se ferait à partir d'une situation non naturelle vers une situation naturelle et, lorsqu'il arriverait à cette situation, il s'immobiliserait et il ne se pourrait pas qu'il y ait en elle, en elle-même, une visée vers cette situation non naturelle. La nature en effet n'agit pas par choix mais, plutôt, par voie de coercition et par le biais de ce qui s'ensuit nécessairement d'elle par essence. Si la nature mouvait circulairement, elle mouvrait immanquablement à partir d'un [15] endroit non naturel ou d'un site non naturel, par fuite naturelle de cet endroit ou de ce site. Il serait cependant absurde que toute fuite naturelle de quelque chose constitue en soi-même une visée naturelle vers cette chose. Or le mouvement circulaire se sépare de chaque point, l'abandonne, et, en l'abandonnant ainsi, vise chaque point. Il ne fuit aucune chose sans, également, la viser. Le mouvement circulaire n'est par conséquent pas naturel.

**Section XL<sup>5</sup> : [20] Comment le mouvement du ciel, tout en étant psychique, peut être dit naturel**

Sache-le, le mouvement du ciel est psychique mais est cependant par nature ; c'est-à-dire que son existence dans son corps ne va pas à l'encontre de ce qu'exigerait une autre nature, qui appartiendrait à son corps. La chose qui meut le ciel, même si elle ne constitue pas une puissance naturelle, est quelque chose de naturel pour ce corps, quelque chose qui ne lui est pas étranger : c'est comme si elle était sa nature<sup>6</sup>

1. — : là

2. À savoir, la cause du repos.

3. anna : fi l-ḥarakât al-qasriyya

4. Le texte de cette section, moins les deux premières lignes (p. 52, l. 21 - l. 23 *takûna*) correspond à *Najât, Métaph.*, II, 27, moins les deux premières lignes : « Que l'agent prochain du mouvement premier est une âme » (Fakhry, p. 295, l. 2 - l. 19 ; Carame, p. 151-152) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 2, début, Caire, p. 381, l. 15 *takûna* - p. 382, l. 15 (Van Riet, p. 447-448).

5. Le texte de cette section, moins les cinq premiers mots, correspond à *Najât, Métaph.*, II, 28, début : « Comment le mouvement du ciel, tout en étant psychique, peut être dit naturel » (Fakhry, p. 295, l. 20 - p. 296, l. 9 ; Carame, p. 152-154) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 2, suite, Caire, p. 383, l. 1-13 (Van Riet, p. 448-449).

6. ṭabî'atu-hu : ṭabî'iyya

[54,1] En outre, toute puissance meut par l'intermédiaire de l'inclination seulement – l'inclination est la chose que l'on sent dans le corps qui se meut. Si ce corps s'immobilise violemment, on sent en lui cette inclination, comme si elle résistait à ce qui le fait s'immobiliser, alors qu'il est immobile, par la recherche du mouvement. L'inclination est immanquablement autre chose que le mouvement et autre chose que la puissance motrice. La puissance motrice existe en effet encore lorsqu'elle fait s'achever le mouvement tandis que l'inclination, alors, n'existe plus. [5] Ainsi en va-t-il donc également du mouvement premier : son moteur ne cesse pas de faire advenir en son corps une inclination après une autre. Or il n'est pas interdit d'appeler une telle inclination « nature ». Ce n'est pas, en effet, une âme, elle ne provient pas de<sup>1</sup> l'extérieur et n'a ni volonté ni pouvoir de choix. Il ne lui est pas possible de ne pas mouvoir ou de mouvoir vers autre chose qu'une direction déterminée. Ceci étant, elle ne s'oppose cependant pas non plus à ce qu'exige la nature de ce corps, elle n'est pas étrangère<sup>2</sup>.

Si donc on appelle une telle chose<sup>3</sup> « nature », on a le droit de dire que la sphère se meut [10] par nature ; cette nature de la sphère, cependant, sera un flux provenant d'une âme et se renouvelant d'après l'activité de représentation de cette âme.

Il est donc évident que le principe du mouvement de la sphère n'est pas une nature<sup>4</sup>. Comme, par ailleurs, il a été rendu évident que ce principe n'est pas quelque violence, le mouvement de la sphère résulte immanquablement d'une volonté.

### Section XLI<sup>5</sup> : Qu'il ne se peut pas que le moteur le plus proche des corps célestes soit un intellect dégagé de la matière, un intellect pur

[15] Il ne se peut pas, dirons-nous, que le principe prochain du mouvement de la sphère soit une puissance exclusivement intellectuelle, qui ne changerait pas et n'imaginerait nullement les particuliers. Nous avons déjà évoqué, d'une certaine façon, divers ensembles de choses concourant à la connaissance de ce sujet dans les sections précédentes de ce livre, lorsque nous avons rendu clair que le mouvement est une chose qui se renouvelle,

que chacune de ses parties passe, n'a pas de stabilité, et ne peut nullement résulter de quelque chose de stable seulement. Si le principe prochain du mouvement de la sphère est quelque chose de stable, il faut nécessairement [20] qu'il soit accompagné de certaines sortes de permutation des états.

Si ce mouvement résultait d'une nature, il faudrait nécessairement que tout mouvement qui, dans la sphère, serait nouveau, soit dû à une nouveauté dans la proximité et la lointaineté par rapport à la fin recherchée, tandis que tout mouvement qui, là, s'annihilerait, le ferait en raison de l'annihilation de quelque proximité et lointaineté par rapport à cette fin<sup>6</sup> : d'une chose stable, en tant qu'elle est stable, ne résulte en effet que quelque chose de stable<sup>7</sup>.

Et si ce mouvement résulte d'une volonté, il faudra nécessairement que ce soit d'une volonté qui se renouvelle, particulière. [55,1] Le rapport qu'une volonté universelle aurait avec chaque partie du mouvement serait en effet un seul et même rapport. La singularisation de ce mouvement-ci, plutôt que de celui-là, ne suivrait pas nécessairement d'une telle volonté et il ne faudrait pas nécessairement<sup>8</sup>, si elle était par essence cause de ce mouvement, que<sup>9</sup> ce mouvement s'évanouisse. Tandis que si une telle volonté était cause de ce mouvement en raison d'un autre mouvement, antérieur ou postérieur à lui, qui serait annihilé, quelque chose d'annihilé rendrait nécessaire de l'existant. Eh oui, des non-êtres peuvent [5] être causes de non-êtres ; mais que quelque chose d'annihilé rende nécessaire une chose, cela n'est pas possible. Si, enfin, une telle volonté était cause de ce mouvement du fait de choses qui se renouvelleraient, la question continuerait à se poser à propos du renouvellement de ces choses. S'il s'agissait d'un renouvellement naturel, l'absurdité que nous avons présentée plus haut s'ensuivrait. Si c'était un renouvellement volontaire, la question continuerait à se poser à propos de la volonté dont ce renouvellement résulterait<sup>10</sup>.

C'est donc clair, une volonté intellectuelle une ne rend nécessaire aucun mouvement du tout. Il serait cependant possible qu'une intelligence [10] procède d'un intelligible vers un autre si elle n'était pas, sous tout aspect, intelligence en acte. Il se-

1. — : min

2. gharīb : al-gharīb

3. À savoir l'inclination.

4. ḥarakati-hi ṭabī'a : ḥaraka ṭabī'iyya

5. Le texte de cette section, moins le titre, correspond à *Najāt, Métaph.*, II, 28, suite (Fakhry, p. 296, l. 10 - p. 298, l. 15 *bi-l-quwwa* ; Carame, p. 154-159) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 2, suite, Caire, p. 383, l. 14 - p. 387, l. 1 *bi-l-quwwa* (Van Riet, p. 449-454).

6. + al-maṭlûba wa kull ḥaraka ta'damu min-hu fa-li-'adam qurb wa bu'd mina l-nihâya : al-nihâya

7. thâbit : thâbit<sup>an</sup>

8. lâ : illâ

9. — : lam yajzu

10. — : wa in kâna irâdiyy<sup>an</sup> yatabaddalu bi-ḥasab taṣawwurât mutajaddida fa-huwa yuthbitu alladhî nurîdu-hu



rait possible qu'elle intellige le particulier, selon l'espèce, étendu, et approprié par des accidents<sup>2</sup>. Il se pourrait par conséquent que l'on estime qu'une intelligence existe qui intelligerait le mouvement universel et le voudrait puis intelligerait en procédant d'un élément<sup>3</sup> de mouvement vers un autre et prendrait ces particuliers en une espèce intelligible. Cela, ainsi que [15] nous l'avons rendu évident et ainsi qu'il nous incombe de le démontrer dans divers livres, à savoir qu'un mouvement d'ici à là<sup>4</sup>, c'est-à-dire de quelque point de départ universel<sup>5</sup> jusqu'à une autre extrémité universelle, correspond à une certaine mesure, descriptible, universelle, et ainsi de suite jusqu'à ce que le cercle soit complet. Il ne serait donc pas invraisemblable d'estimer que le renouvellement du mouvement de la sphère suive le renouvellement d'un tel intelligible.

Même selon une telle voie, dirons-nous, il ne serait pas possible que le fait du mouvement circulaire s'achève. Une telle [20] influence, qui se ferait d'une telle manière, émanerait en effet d'une volonté universelle, celle-ci s'exercât-elle par voie de renouvellement et de procession. Or une volonté universelle, quelle que soit la manière dont elle s'exerce, le fait seulement en relation avec une nature en laquelle il y a quelque chose de commun. Ce mouvement, cependant, qui va d'ici-même à là-même, n'est pas plus digne d'émaner d'une telle volonté, que le mouvement qui va de là à un troisième terme. [56,1] Le rapport que l'ensemble des éléments de ce mouvement<sup>6</sup> particulier ont avec<sup>7</sup> cette volonté intellectuelle procédant d'un intelligible vers un autre est unique. Or toute chose dont le rapport et le non-rapport à son principe sont les mêmes se trouve éloignée de ce principe par de la possibilité et on ne peut encore distinguer si son existence à partir de lui<sup>8</sup> l'emportera sur sa non-existence. Tout ce qui n'est pas nécessaire de par une cause ne sera pas : sa possibilité même existe en effet avant l'existence et cela a donc besoin de [5] quelque chose de nouveau qui, faisant l'emporter son existence, le fasse sortir du domaine de la possibilité antérieure.

Comment serait-il valide de dire que le mouvement de A à B s'ensuit d'une volition intellec-

tuelle et le mouvement de B à C<sup>9</sup> d'une autre volition intellectuelle sans que puisse s'ensuivre, de chacune de ces volitions, autre chose que ce qui s'ensuit d'elles<sup>10</sup> ? Cela, alors qu'il n'y a de singularisation, dans aucune de ces volitions, ni du A, ni du B, ni du C<sup>11</sup> – sans quoi ces volitions en viendraient à être psychiques, particulières. [10] Étant donné que de tels termes ne sont pas singularisés dans l'intellect mais sont seulement des termes universels, il n'est pas possible que le mouvement de A à B existe plutôt que celui qui va de B à C<sup>12</sup>.

En plus de tout cela, il n'est possible, pour l'intelligence, de supposer un tel processus intellectuel qu'en y associant les sens et l'imagination. Il ne nous est en effet pas<sup>13</sup> possible, lorsque nous en revenons à l'intelligence pure, d'intelliger à la fois l'ensemble du mouvement céleste et les éléments du processus, en tant que nous l'intelligions comme un cercle.

[15] En tout état de cause, on ne peut par conséquent pas faire l'économie d'une puissance psychique qui soit, elle, le principe prochain du mouvement céleste, et<sup>14</sup> nous n'interdisons pas qu'il y ait là-haut une puissance intellectuelle procédant d'un objet vers un autre selon un tel processus intellectuel ou qu'il y ait une puissance intellectuelle<sup>15</sup> dégagée de l'ensemble des sortes de changement et à laquelle l'intelligible soit continuellement présent.

L'affaire étant telle, la sphère se meut de par l'âme et l'âme est le principe [20] prochain, particulier, de son mouvement. Cette âme a une activité de représentation et une volonté qui se renouvellent et elle estime, c'est-à-dire qu'elle a une saisie des choses changeantes et particulières ainsi qu'une volonté portant sur des choses particulières en leur singularité. Elle est la perfection du corps de la sphère et sa forme. S'il<sup>16</sup> n'en était pas ainsi mais qu'elle subsistait par elle-même sous tout aspect, elle serait une intelligence pure qui ne changerait pas, ne procéderait pas d'un objet vers un autre, et à laquelle ce qui est en puissance ne se mêlerait pas.

[57,1] **Section XLII : Quels corps sont préparés pour la vie et lesquels d'entre eux ne le sont pas**

1. bi-ḥasab : taḥta

2. — : 'aql<sup>an</sup> bi-naw' kullī 'alâ mâ asharnâ ilay-hi

3. juz' : ḥadd

4. — : thumma min ka-dhâ ilâ ka-dhâ

5. kullī : kulliy<sup>an</sup>

6. — : al-mutasâwiya

7. — : wâḥid wâḥid min

8. + 'an-hu : wujûdi-hi

9. Littér., « J ».

10. — : mina l-ukhrâ

11. Littér., « J ».

12. Littér., « J ».

13. li-annâ lâ : wa lâ

14. — : in kunnâ

15. aw yakûna quwwat 'aqliyya : ba'da istinâdi-hi ilâ shibh takhayyul ammâ l-quwwat al-'aqliyya

16. law : in

Il est donc vrai, de ce point de vue, que la sphère est un être vivant. Il semble que la nature de tous les corps soit disposée pour la vie. Un corps peut néanmoins être contraire, par sa forme, à un autre corps, et cette contrariété [5] empêche la réception de l'âme : c'est pour cela que les éléments n'ont pas de vie du tout.

Mais lorsque les éléments se mélangent et se mettent à s'éloigner de la contrariété, ils se mettent à obtenir la vie. La première chose qu'ils obtiennent, c'est la vie de la nutrition, de la croissance et de la reproduction.

Ensuite, lorsque l'éclatement de la contrariété augmente<sup>2</sup> en ces éléments, cela fait advenir la vie de la sensation et du mouvement volontaire.

Ensuite, lorsque l'éclatement de la contrariété augmente<sup>3</sup> en ces éléments, de par l'équilibre du mélange, cela fait advenir la vie de la raison.

Le premier des corps, en ce sens, est celui qui n'a fondamentalement pas de contraire. Il faut nécessairement qu'il soit<sup>4</sup> rationnel, c'est-à-dire qu'il ait une âme qui discerne, rationnelle.

[10] Il n'est pas invraisemblable que le corps de la sphère<sup>5</sup> soit un corps doué de sensation, de telle sorte qu'elle puisse avoir une activité d'estimation. Cette sensation ne sera pas du type de notre sensation passive mais, plutôt, plus proche de la nature de l'activité d'estimation sans laquelle elle ne pourrait pas vouloir le mouvement.

Par ailleurs, il serait absurde que les corps corruptibles obtiennent la vie alors que les nobles<sup>6</sup> corps divins seraient des substances mortes.

**[15] Section XLIII : Que la sphère a, avant l'âme, un moteur dont la puissance n'a pas de fin et qui est exempt de la matière corporelle et de la division. Qu'il ne se peut pas que le recteur du ciel soit une puissance finie, ni une puissance infinie qui infonderait un corps fini**

Parce que le mouvement circulaire est perpétuel, il ne se peut pas que la perpétuité s'achève [20] de par cette puissance psychique seulement. Donnons à ce propos deux prémisses : l'une est qu'il n'est pas possible qu'un corps, aucun corps, ait une puissance infinie ; la seconde est qu'il n'est pas possible que, d'une puissance finie, une action infinie émane.

La démonstration de la première chose<sup>7</sup> doit être réalisée de la manière suivante. [58,1] Toute puissance qui se trouve dans un corps, dirons-nous, est réceptrice de la dualité et de la division, par suite du corps. Si on estime qu'une telle puissance est divisée en deux et qu'une de ses moitiés exerce l'ensemble de la puissance – chose infinie, en un développement commençant à partir d'un moment donné – exercée par sa totalité, une certaine partie de cette puissance sera égale à son entièreté, pour ce qui est de l'action émanant d'elle, ce qui est absurde. Si, d'autre part, une moitié de cette puissance a la puissance d'accomplir une partie du développement évoqué, [5] cette partie sera, inmanquablement, finie. De même pour la partie de ce développement que la seconde moitié de cette puissance aura la puissance d'accomplir. La somme des deux puissances aura donc la puissance d'accomplir la somme de ce que chacune d'elles deux aura la puissance d'accomplir, à savoir quelque chose de fini, étant donné que ce sera la somme de deux choses finies. La puissance supposée infinie, dès lors, sera finie<sup>8</sup>, ce qui est contradictoire. Ainsi convient-il de comprendre les choses<sup>9</sup>, et non de dire que<sup>10</sup> si chacun des deux éléments a la puissance d'accomplir quelque chose d'infini, l'infini est doublé. Il n'y a en effet pas d'empêchement au doublement de l'infini dans le futur<sup>11</sup>.

[10] Quant à la deuxième chose<sup>12</sup>, elle est comme manifeste étant donné que l'on dit de la puissance en question qu'elle est finie et infinie ; non par essence ni en quantité, mais eu égard à la durée de ce qui émane d'elle, au nombre de ce qui émane d'elle ou à l'intensité de ce qui émane d'elle. Si la signification d'une puissance finie est que son action, sous les aspects indiqués, est finie, et si l'action de cette puissance est effectivement finie sous ces aspects, c'est une puissance finie. La puissance se mesure en effet par l'action, et inversement. De même, ce dont l'action est infinie est doué d'une puissance [15] infinie. Si c'était une puissance finie, son rapport à une puissance finie serait moindre que<sup>13</sup> le rapport de son action à

1. — : tastafidu  
 2. izdâda : zâda  
 3. + al-diddiyya fi-hâ ah̄datha hayât al-hiss wa l-harakat al-irâdiyya thumma idhâ izdâda inkisâr : inkisâr  
 4. — : fâ'ilu-hâ  
 5. + jirmu-hu : yakûna  
 6. al-karîma : al-ilâhiyya

7. Littér., « de la chose recherchée », à savoir l'impossibilité, pour un corps, d'avoir une puissance infinie.  
 8. + mutanâhiya : mutanâhiya  
 9. hakadhâ yanbaghî an yufhama : fa-yajibu an nafhamahu  
 10. + an : yuqâlu  
 11. Affirmation à comprendre en référence à la première hypothèse : une des moitiés de la puissance exerce la totalité de sa puissance.  
 12. À savoir l'impossibilité de l'émanation d'une action infinie à partir d'une puissance finie.  
 13. min : min-hâ

l'action de cette puissance finie.

C'est donc clair et vérifié<sup>1</sup>, le mouvement de la sphère a un moteur d'une puissance infinie et dont l'essence se distingue de tout corps. Ce moteur est par conséquent quelque chose d'autre que l'âme qui est la perfection de la sphère et reçoit le changement. Elle est en effet une puissance corporelle, alors qu'il n'est pas possible que ce moteur soit une perfection pour un corps, ni une puissance dans un corps.

[20] **Section XLIV<sup>2</sup> : Comment le premier moteur meut. Qu'il meut par le biais du désir que les sphères ont d'imiter son fait, non d'acquérir en acte ce qu'elles désirent**

Il ne se peut pas que la mise en mouvement de la sphère exercée par le premier moteur soit du type de celle exercée par la puissance qui fait [59,1] se mouvoir par la volonté ; nous avons en effet fait connaître l'état d'une telle puissance. Il reste donc que la mise en mouvement exercée par le premier moteur soit d'un autre type et, parce qu'il est une puissance infinie, il ne se peut pas qu'il meuve par le fait de se mouvoir lui-même de quelque manière. Sinon, la puissance qu'il est aurait de la matière d'une certaine manière réceptrice du changement et elle serait corporelle.

La mise en mouvement exercée par une telle puissance se fait comme une chose aimée meut, sans se mouvoir. C'est en effet une puissance de bien par essence, éternelle par essence, [5] aimable par essence ; le tout obtient d'elle l'éternité et la demeure, en s'assimilant à elle<sup>3</sup>.

Donnons à ce propos un autre principe. Cela a été vérifié, dirons-nous, le mouvement de la sphère est volontaire, animal, et tout mouvement non violent – jusqu'à, y compris, la nature – se fait vers quelque chose et est dû au désir<sup>4</sup> de quelque chose. Le désir<sup>5</sup> de la nature<sup>6</sup> est une chose naturelle, à savoir la perfection essentielle pour le

corps, soit pour ce qui est de sa forme, soit pour ce qui est de son lieu et de son site. [10] Le désir<sup>7</sup> de la volonté est une chose volontaire : c'est la volition de quelque chose que l'on recherche, chose sensorielle comme le plaisir, de l'ordre de l'estimative, de l'imagination, comme la victoire, de l'ordre de l'opinion – à savoir le bien opiné – ou de l'ordre de l'intelligence – à savoir le Bien véritable. Ce qui recherche le plaisir, c'est la concupiscence, ce qui recherche la victoire la colère, ce qui recherche le bien opiné l'opinion, ce qui recherche le Bien pur<sup>8</sup> et véritable l'intelligence, cette dernière recherche étant nommée « choix ».

La concupiscence et la colère ne conviennent pas à la substance du corps qui ne varie pas et ne pâtit pas. Un tel corps en effet ne change pas en un [15] état qui ne lui conviendrait pas et dont il reviendrait vers un état lui convenant dans lequel il trouverait du plaisir ou se vengerait de quelque chose qu'il aurait imaginé et dont il se serait mis en colère. En outre, tout mouvement qui se fait vers quelque chose de plaisant ou vers quelque victoire est fini.

Comme, par ailleurs, la plupart de ce qui est opiné ne le demeure pas éternellement, il faut nécessairement que le principe du mouvement de la sphère soit un choix, une volition portant sur un bien véritable. Et alors, de deux choses l'une : soit ce bien est de ce qui peut être atteint par le mouvement, de ce à quoi il peut arriver ; soit c'est un bien [20] dont la substance n'est pas de ce qui peut être atteint de quelque manière que ce soit mais qui, plutôt, est transcendant.

Il ne se peut pas que ce bien soit une des perfections de la substance qui se meut et qui pourrait être atteinte par son mouvement. Sinon, ce mouvement s'interromprait. Il ne se peut pas non plus que la sphère se meuve pour accomplir une action par laquelle elle acquerrait quelque perfection, ainsi que c'est le cas avec nous, qui sommes libéraux pour être loués, faisons de bonnes actions pour que quelque noble *habitus* nous advienne [60,1] ou afin de devenir bons. Cela, parce que<sup>9</sup> ce qui est accompli acquiert sa perfection de l'agent de l'action et qu'il serait absurde que cela revienne perfectionner la substance de cet agent : la perfection du causé est plus vile que celle de la cause et ce qui est plus vil ne fait pas acquérir ce qui est plus noble et plus parfait<sup>10</sup>. Ce qui est plus vil disposerait plutôt à<sup>11</sup> cette chose plus noble et plus

1. *ṣahha* : *wadaḥa*

2. Le texte de cette section, sauf les sept premières lignes, correspond comme suit à *Najât*, *Métaph.*, II, 29 et *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 2, suite : même titre en *Najât* (mais la fin en est très corrompue en celle-ci ; Fakhry, p. 299, l. 1-2 ; Carame, 160) ; p. 59, l. 7 *ḥaraka* - p. 61, l. 9 *min-hu* = Fakhry, p. 299, l. 5 *ḥaraka* - p. 301, l. 5 *min-hu* (Carame, p. 161-165. Fakhry, p. 299, l. 3-5 début = Caire, p. 387, l. 12-14 début) = Caire, p. 387, l. 14 *ḥaraka* - p. 390, l. 5 *min-hu* (Van Riet, p. 455-459) ; p. 61, l. 9 *fa-'alâ* - l. 12 = Fakhry, p. 302, l. 15-19 (Carame, p. 168-169) = Caire, p. 392, l. 3 *fa-'alâ* - l. 6 (Van Riet, p. 462).

3. *bi-hâ* : *bi-hi*

4. *li-shawq* : *tashawwuq*

5. « Désir » est à prendre ici au sens objectif, comme dans « Mon désir est que tu partes ».

6. *shawq* : *ma'shûq*

7. *shawq* : *ma'shûq*

8. + *al-mahd* : *al-khayr*

9. *li-anna* : *anna*

10. — : *kamâl<sup>an</sup>*

11. *la-hu* : *al-akhass li-l-afdâl wa l-ashraf âlata-hu wa*

parfaite, [5] de manière à ce qu'elle existe, elle, en certaines choses<sup>1</sup>.

En ce qui nous concerne, la louange<sup>2</sup> est pour nous une perfection qui n'est pas véritable mais, plutôt, de l'ordre de l'opinion, et la cause de l'*habitus* noble<sup>3</sup> n'est pas l'action. L'action empêche plutôt le contraire de cet *habitus*, dispose à lui, et il advient à partir de la substance qui perfectionne les âmes des gens – à savoir l'intellect agent – ou de quelque autre substance qui lui est similaire. [10] Pareillement, la chaleur équilibrée n'est pas cause de l'existence des puissances psychiques mais elle dispose la matière ; elle<sup>4</sup> ne fait pas exister<sup>5</sup>.

Nous sommes en train de parler, cependant, de quelque chose qui ferait exister<sup>6</sup>. De plus, en somme, si l'action accomplie par la sphère disposait et faisait exister<sup>7</sup> quelque perfection, son mouvement prendrait fin lors de l'adventio de cette perfection.

Il reste donc que le bien recherché par le mouvement de la sphère est un bien subsistant par essence et de la nature duquel il n'est pas d'être atteint. Tout bien dont c'est là la nature, l'intellect cherche seulement à s'y assimiler dans la mesure du possible et cette assimilation [15] à ce bien, à savoir<sup>8</sup> l'intellection de son essence<sup>9</sup>, fait nécessairement demeurer éternellement de la manière la plus parfaite qui soit pour la substance d'une chose<sup>10</sup>. Quand il est possible que la perfection ultime d'une chose lui advienne dès le départ, l'assimilation de cette chose au Bien s'achève par la stabilité. Quand il n'est pas possible que la perfection ultime d'une chose lui advienne dès le départ, l'assimilation de cette chose au Bien s'achève par le mouvement.

[20] Réalisons ceci comme suit. Le corps céleste obtient sa puissance infinie de par ce qu'il intellige du Premier et qui s'écoule<sup>11</sup> sur lui, perpétuelle-

ment, de sa lumière et de sa puissance. Il n'a pas une puissance infinie mais celle-ci est due au principe qu'il intellige et qui fait s'écouler sur lui sa lumière et sa puissance alors qu'il, je veux dire le corps céleste, se trouve, pour ce qui est de sa substance, en sa perfection ultime. Il ne lui reste en effet rien, pour ce qui est de sa substance, qui soit en puissance, ni, de même, pour ce qui est de sa quantité et de sa qualité.

Ce n'est, cependant, pas le cas pour ce qui est de [61,1] sa position et de son lieu. Être en une certaine position, en un certain lieu, ne vaut en effet pas mieux, pour sa substance, que se trouver en quelque autre position, en quelque autre lieu qui lui est également accessible. Aucune des parties de l'orbite d'une sphère ou d'une planète n'est plus digne d'être en contact avec ces dernières, ou avec l'une de leurs parties, qu'une autre partie. Quand le corps céleste se trouve en acte en quelque partie de son orbite, il se trouve en puissance dans une autre partie de celui-ci. Il arrive donc à la substance de la sphère, du point de vue de sa position et de son lieu, quelque chose qui est en puissance.

[5] L'assimilation d'une chose au Bien ultime rend nécessaire qu'elle demeure perpétuellement en la perfection la plus parfaite qui soit pour elle. Pour le corps céleste, ceci n'est pas possible numériquement et se maintient donc spécifiquement et par succession : le mouvement en vient à maintenir ce qu'il est possible de maintenir de cette perfection. Le principe de ce mouvement est le désir de s'assimiler au Bien ultime en demeurant, dans la mesure du possible, en la perfection la plus parfaite, et le principe de ce désir est ce que le corps céleste intellige<sup>12</sup> de ce Bien.

C'est donc de cette manière que la Cause Première meut le corps du ciel.

[10] Ce que le Philosophe veut dire quand il dit que la sphère se meut par nature, ce qu'il veut dire quand il dit qu'elle se meut par l'âme, ce qu'il veut dire quand il dit qu'elle se meut par une puissance infinie qui met en mouvement comme le fait ce qui est aimé, tout cela est maintenant clair pour toi, de même que l'absence, dans ses dires, de contradiction et de divergence.

### Section XLV<sup>13</sup> : Que toute sphère particulière a,

mâddata-hu

1. — : 'an sabab âkhar

2. la-nâ : alladhî naṭlubu-hu wa narghabu fî-hi huwa

3. — : allatî nuḥassîlu-hâ bi-l-fî'l

4. — : idh

5. mûjjida : mûjjid

6. À savoir – c'est une hypothèse – un mouvement de la sphère « pour accomplir une action par laquelle elle acquerrait quelque perfection ».

7. wa yûjjida : li-yûjjida

8. + wa : bi-hi

9. yûjjibu : fî kamâli-hâ l-abadî li-yaṣîra mithla-hu fî an yaḥsulu la-hu al-kamâl al-mumkin la-hu fî dhâti-hi ka-mâ ḥaṣala li-ma'shûqi-hi fa-yûjabu

10. — : fî aḥwâli-hi wa lawâzimi-hi kamâl<sup>an</sup> li-dhâlika

11. yasîḥu : yasnaḥu

12. ya'qilu-hu : ya'qilu

13. Le texte de cette section correspond à *Najât, Métaph.*, II, 30 : « Que toute sphère particulière a, avant son âme, un moteur premier, séparé, qui meut en tant qu'il est aimé. Que le Moteur Premier du tout est le principe de l'ensemble de cela » (Fakhry, p. 302, l. 20 - p. 303, l. 20 ; Carame, p. 169-172) ; *Shifâ', Métaph.*, IX, 2, fin, Caire, p. 392, l. 7 - p. 393, l. 10 *istidârati-hâ* (Van Riet, p. 462-464). Les noms d'Alexandre et de Thémistius sont omis dans la

**avant son âme, un moteur premier, séparé, qui meut en tant qu'il est [15] aimé. Que le Moteur Premier du tout est le principe de l'ensemble de cela**

En outre, tu le sais, la substance de ce Bien aimable est une et il n'est pas possible que ce moteur premier<sup>1</sup> de l'ensemble du ciel soit, numériquement, supérieur à un. Cela, même si chacun des globes du ciel a un moteur prochain qui lui est propre, un objet de désir et d'amour qui lui est propre, et ainsi que le pensent le Philosophe, Alexandre, Thémistius et les savants des Péripatéticiens.

Ils excluent la multiplicité dans le cas du moteur du tout seulement et [20] en établissent l'existence dans le cas des moteurs séparés et non séparés qui sont propres à chacun de ces globes. Ils posent comme premier des moteurs séparés propres à un orbe le moteur du premier orbe, à savoir<sup>2</sup>, pour ceux qui ont précédé Ptolémée, l'orbe des Fixes, et, pour ceux qui ont adopté les sciences qui se sont manifestées à lui<sup>3</sup>, un orbe extérieur à celui des Fixes, englobant ce dernier et non constellé. Après cela vient le moteur de l'orbe qui suit celui qui, [62,1] suivant<sup>4</sup> les deux optiques, est le premier ; et ainsi de suite.

Ces gens pensent donc que le moteur du tout est une chose unique et que chaque orbe a, en outre, un moteur qui lui est propre. Le Philosophe a établi le nombre des orbes qui se meuvent sur la base de ce qui s'était manifesté de son temps et, de leur nombre, il a fait s'ensuivre le nombre des principes séparés.

[5] Alexandre est explicite et dit, dans son *Épître sur les principes du tout*<sup>5</sup>, que le moteur de la totalité du ciel est unique, qu'il ne se peut pas qu'il soit numériquement multiple, et que chaque orbe a un moteur et un objet de désir<sup>6</sup> qui lui sont propres<sup>7</sup>.

Thémistius est explicite et dit quelque chose dont c'est également là le sens, à ceci près que,

*Najât* comme dans le *Shifâ'*.

1. + al-awwal : al-muḥarrrik
2. hiya : huwa
3. la-hu : li-baṭlamiyûs
4. — : ikhtilâf
5. Alexandre, *Principes*, éd. Badawî, p. 260 ; trad. Badawî, p. 126 : « Le moteur donc du corps divin est un numériquement. »
6. mutashawwiq : mushawwaq
7. Alexandre, *Principes*, éd. Badawî, p. 266, l. 10-11 ; trad. Badawî, p. 130-131 : « Mais dire que le corps divin a plusieurs moteurs – même si nous reconnaissons que chaque sphère a un moteur et un objet de désir propres – n'est pas juste. »

pour lui<sup>8</sup>, le plus vraisemblable et ce qui vaudrait le mieux, c'est qu'un principe de mouvement propre à chaque sphère existât qui se trouverait en elle, tandis qu'existerait également un principe du mouvement propre à la sphère qui serait objet d'amour et séparé.

Par ailleurs, le raisonnement rend une telle chose nécessaire. Il s'est en effet vérifié pour nous, de par l'art de l'*Almageste*, que des mouvements [10] et des orbes célestes<sup>9</sup> sont nombreux et différents pour ce qui est de la direction, de la vitesse et de la lenteur. Il faut donc nécessairement qu'il y ait pour chaque mouvement un moteur et un objet de désir<sup>10</sup> différents de ceux des autres mouvements – sinon, leurs directions ne différeraient pas, ni leur vitesse et leur lenteur : nous l'avons exposé, ces objets de désir<sup>11</sup> sont des biens purs séparés de la matière. Ceci étant<sup>12</sup>, les mouvements et les orbes ont cependant tous en commun de désirer le Principe Premier et, donc, également en commun, la perpétuité du mouvement et sa circularité.

**[15] Section XLVI<sup>13</sup> : Où l'on montre la vanité de l'optique de ceux qui ont pour opinion que la diversité des mouvements du ciel est en vue de ce qui se trouve en dessous du ciel**

Réalisons ces choses de manière plus complète. D'aucuns, dirons-nous, ont entendu Alexandre dire, apparemment, qu'il était vraisemblable que la diversité existant dans les mouvements célestes et

8. + illâ : ma'nâ-hu

9. kurât samâwiyya : al-kurât al-samâwiyya

10. mutashawwiq : mushawwaq

11. mutashawwiqât : mushawwaqât

12. *Wa in* doit se comprendre comme « même si », après une incise, et qui se rapporte au verbe principal *fa-yajibu*.

13. Le texte de cette section correspond comme suit à *Najât*, *Métaph.*, II, 31 et *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 3, début : même titre en *Najât* ; p. 62, l. 17 *fa-naqûlu* - p. 63, l. 20 = Fakhry, p. 304, l. 3 *fa-naqûlu* - p. 305, l. 6 *al-âkhar* (Carame, p. 172-174) = Caire, p. 393, l. 15 *fa-naqûlu* - p. 395, l. 8 *al-âkhar* (Van Riet, p. 464-466) ; p. 63, l. 21 - p. 64, l. 15 = Fakhry, p. 305, l. 8 *wa lâ yajûzu* - l. 24 *dhâlika* (Carame, p. 174-176) = Caire, p. 395, l. 9 *wa lâ yajûzu* - p. 396, l. 6 *dhâlika* (Van Riet, p. 466-468) ; p. 64, l. 16 - l. 20 *la-hu* = Fakhry, p. 305, l. 26 - p. 306, l. 3 *la-hu* (Carame, p. 176) = Caire, p. 396, l. 8 - l. 11 *qîla* (Van Riet, p. 468) ; p. 64, l. 22 *fa-inna* - p. 65, l. 7 = Fakhry, p. 306, l. 7 *wa inna* - l. 17 *bi-hi* (Carame, p. 176-177) = Caire, p. 396, l. 14 *fa-inna* - p. 397, l. 6 *bi-hi* (Van Riet, p. 468-469) ; p. 65, l. 8 - l. 14 *al-ta'âqub* = Fakhry, p. 307, l. 5 - l. 11 *al-ta'âqub* (Carame, p. 179) = Caire, p. 398, l. 1 - l. 7 *al-ta'âqub* (Van Riet, p. 470-471) ; p. 65, l. 14 *wa hâdhihi* - p. 66, l. 2 = Fakhry, p. 307, l. 13 *wa hâdhihi* - l. 25 *al-mutaqaddima* (Carame, p. 179-180) = Caire, p. 398, l. 8 *wa hâdhihi* - p. 399, l. 2 *al-mutaqaddima* (Van Riet, p. 471-472) ; p. 66, l. 3 - l. 7 = Fakhry, p. 308, l. 1 *fa-idhâ* - l. 5 (Carame, p. 180) = Caire, p. 399, l. 4 - l. 7 (Van Riet, p. 472).

leurs directions soit due à la providence portant sur les choses génétables et corruptibles qui se trouvent sous la sphère de la lune<sup>1</sup>. Quand, par ailleurs, ils ont entendu, et appris [20] par le raisonnement, qu'il ne se pouvait pas que les mouvements des cieux se fassent en vue d'autre chose que leurs essences, qu'il ne se pouvait pas qu'ils se fassent en vue des choses dont ils étaient les causes, ces gens ont voulu arriver à un accord entre ces deux doctrines. Le mouvement même, ont-ils dit, ne se fait pas en vue de ce qui se trouve sous la sphère de la lune mais est dû à une assimilation au Bien pur et à un désir<sup>2</sup> portant sur lui, tandis que<sup>3</sup> la diversité des mouvements a pour fin que ce qui provient de chacun d'eux dans le monde [63,1] de la génération et de la corruption soit tellement différent que la demeure d'espèces soit, par là, organisée. Cela, de même que si un homme de bien veut, pour ses affaires, faire route vers quelque endroit et qu'il se présente à lui deux chemins – l'un qui a en propre d'arriver à l'endroit où s'accomplira son dessein, l'autre qui, en plus de cela, apporte quelque chose d'utile à quelqu'un de méritant –, il faut nécessairement, en vertu de sa bonté, qu'il s'engage sur le second chemin ; cela, même si son mouvement ne se fait pas en vue d'être utile à [5] autre chose mais, plutôt, en vue de son essence. Ainsi, ont-dit ces gens, le mouvement de chaque sphère se fait-il<sup>4</sup> pour que chacune demeure perpétuellement en sa perfection extrême, tandis que le mouvement dans telle direction et à telle vitesse se fait pour être utile à<sup>5</sup> autre chose.

La première chose que nous dirons à ceux qui pensent ainsi, c'est que s'il était possible que quelque visée advienne aux corps célestes, dans leurs mouvements, en vue de quelque chose de causé, et que cette visée consistait en un choix de direction, il serait possible que cela advienne et arrive à propos du mouvement même, à tel point que quelqu'un pourrait dire que quelque chose de bon, propre aux corps célestes, s'achève pour eux par le repos [10] tandis que le mouvement ne leur nuit pas, pour ce qui est de l'existence, et est utile pour d'autres choses, que l'un n'est pas plus facile, pour eux, que l'autre, ni plus pénible, et qu'ils choisissent donc le plus utile. Si la cause empêchant que le mouvement des corps célestes n'en vienne<sup>6</sup> à être utile à autre chose est l'impossibilité

qu'ils visent quelque action en vue de quelque autre chose parmi les choses causées, cette cause existera dans la visée même du choix de la direction. Mais si cette cause n'empêche pas de viser de choisir la direction, elle n'empêche pas non plus de viser le mouvement. Et ainsi de suite [15] pour ce qui est de la visée de la vitesse et de la lenteur : ceci ne dépend pas de la gradation de la puissance et de la faiblesse dans les sphères, cela n'a pas pour cause, au point de pouvoir y être rapporté, la précellence des unes sur les autres en élévation<sup>7</sup>. Au contraire, c'est différent.

Il ne se peut pas qu'il y ait, dirons-nous en somme, ni visée d'un mouvement<sup>8</sup> en vue des êtres génétables et corruptibles<sup>9</sup>, ni visée d'une direction<sup>10</sup> de mouvement<sup>11</sup>, ni mesure de vitesse et de lenteur, ni, même, visée d'aucune action du tout. Cela<sup>12</sup>, parce que toute visée se fait en vue de la chose visée et est donc<sup>13</sup> d'une existence plus déficiente que cette chose qui est visée. Tout [20] ce en vue de quoi quelque chose d'autre se fait est en effet<sup>14</sup> d'une existence plus complète que cette autre chose, et il ne se peut pas qu'une existence plus parfaite dérive d'une chose plus vile.

Il n'est donc pas du tout de visée authentique, de visée qui ne serait pas le fait d'une opinion, qui porte sur quelque chose de causé. Sinon, une telle visée donnerait<sup>15</sup> d'exister à quelque chose qui serait d'une existence plus parfaite qu'elle. [64,1] Ce que l'on vise<sup>16</sup>, c'est seulement une chose à laquelle la visée dispose et dont quelque chose d'autre procure l'existence, ainsi qu'il en va, par exemple, du médecin et de la santé. Le médecin, en effet, ne donne pas la santé mais, plutôt, dispose la matière<sup>17</sup> en vue de celle-ci. Ce qui procure la santé, c'est seulement un principe plus majestueux que la santé<sup>18</sup>, à savoir le principe qui donne à la matière l'ensemble de ses formes et dont l'essence est plus noble que la matière. Ou bien<sup>19</sup> celui qui vise commet-il une erreur en visant et vise-t-il<sup>20</sup> quelque chose qui n'est pas plus noble [5]

1. Voir Alexandre, *Principes*, éd. Badawî, p. 267, l. 14-15 (trad. Badawî, p. 132).

2. al-tashawwuq : al-shawq

3. wa anna : wa ammâ

4. — : inna-mâ hiya

5. li-yanfa'a : li-yantafi'a

6. maşîr : an taşîra

7. — : wa l-sufl

8. lâ qaşd ħaraka : 'an-hâ shay'

9. + al-fâsidât : al-kâ'inât

10. + jiha : qaşd

11. — : wa lâ qaşd jiha min ħaraka

12. + wa dhâlika : al-batta

13. fa-huwa : wa yakûnu

14. li-anna : wa li-anna

15. — : wa mufîd<sup>an</sup>

16. — : bi-l-wâjib

17. — : wa l-âla

18. al-sihħa : al-tabîb

19. aw yakûnu : wa rubba-mâ kâna

20. fa-yakûnu yaqşidu : idhâ qaşada

que la visée, auquel cas la visée portant sur cette chose ne s'inscrit pas dans la nature, mais se fait par erreur.

Pour exposer ceci, il y aurait besoin de développer et de réaliser. Il y a en effet là une difficulté<sup>1</sup> qui ne se résout que lorsqu'on en parle d'une manière exhaustive. Tournons-nous donc vers le chemin le plus évident. Pour toute visée, dirons-nous, il y a un objet visé. La visée intellectuelle est celle dans le cas de laquelle l'existence de l'objet visé à partir de celui qui vise vaut mieux, pour ce sujet qui vise, que son inexistence à partir de lui. Sinon, ce serait insensé. [10] Or quelque chose qui vaut mieux pour une chose procure à cette dernière une certaine perfection : s'il en va selon la réalité, une perfection réelle ; s'il en va selon l'opinion, une perfection de l'ordre de cette dernière. Mériter la louange, par exemple, manifester sa puissance, voir son souvenir demeurer, ces choses et ce qui leur ressemble sont des perfections de l'ordre de l'opinion. Un gain par contre, la santé, le contentement de Dieu<sup>2</sup>, l'au-delà, ces choses et ce qui leur ressemble sont des perfections réelles qui ne s'achèvent pas par celui qui vise seul.

Toute visée qui n'est pas futile procure par conséquent une certaine perfection à celui qui a cette visée et, si celui qui a cette visée ne l'avait pas, [15] cette perfection ne serait pas – pour la futilité même, il semble qu'il en soit également ainsi, étant donné qu'on y trouve du plaisir, du repos ou d'autres choses encore. Il serait cependant absurde que quelque chose de causé, dont l'existence se parfait par la cause, procure à cette dernière une perfection qui ne serait pas ; nous avons exposé cela, nous l'avons rendu évident, et nous avons résolu les incertitudes que cela comportait<sup>3</sup>. Les cas dans lesquels on serait d'opinion que ce qui est causé procure une perfection à sa cause sont des cas fallacieux<sup>4</sup>.

« La bonté rend la chose nécessaire. Le bien, en effet, procure le bien. » Si quelqu'un nous dit cela, [20] nous lui dirons ce qui suit.

Premièrement, ceci rendrait nécessaire<sup>5</sup> qu'il y ait déficience et recherche de la perfection. Or la déficience et la recherche de quelque chose qui n'est pas sont absence de bonté et mal<sup>6</sup>.

Deuxièmement, de deux choses l'une. Si d'une part, la bonté est véritable, parfaite<sup>7</sup>, qu'elle existe indépendamment de la visée et que l'existence de cette visée n'intervient point dans son existence, que cette visée soit ou ne soit pas, [65,1] du point de vue de cette bonté, reviendra au même. Cette bonté ne rendra donc pas la chose nécessaire et il n'en ira pas comme<sup>8</sup> du reste des concomitants nécessaires de la bonté, qui s'ensuivent nécessairement d'elle par essence, non par une visée dont l'état serait ce que nous avons indiqué<sup>9</sup>. Si, par contre, c'est par cette visée que la bonté s'achève et subsiste, cette visée sera la cause du perfectionnement de cette bonté et de sa subsistance, non pas quelque chose de causé par elle.

« Une telle chose est due à l'assimilation à la cause première, en ce sens que sa bonté<sup>10</sup> est débordante. » Si quelqu'un nous dit cela, [5] nous lui dirons qu'en apparence c'est acceptable mais, en réalité, à repousser. L'assimilation à la cause première consiste en effet à ne rien viser, bien plus, à s'isoler en essence, caractère à propos duquel il y a accord de l'ensemble des Gens du Savoir. Quant à la dérivation d'une perfection par une visée, c'est quelque chose de distinct de l'assimilation à la cause première.

« De même qu'il se peut que le corps céleste dérive un bien et une perfection par le mouvement, lequel est pour lui une action, une action visée par lui, ainsi en va-t-il du reste de ses actions. » Si quelqu'un nous dit cela, [10] notre réponse sera la suivante : le mouvement ne procure pas de perfection ou de bien – sinon, le mouvement s'interromprait quand il les aurait atteints – ; il est, plutôt, la perfection même que nous avons évoquée, à savoir la stabilité de l'espèce de ce qu'il est possible, pour le corps céleste, d'avoir en acte. Ce mouvement, en effet, ne ressemble pas au reste des mouvements, qui recherchent une perfection extérieure à eux. Ce mouvement perfectionne au contraire cela même qui, de par lui, se meut en soi, étant donné qu'il consiste dans le fait même de faire demeurer, par la succession, les positions et les lieux. Ce mouvement est semblable à la stabilité.

[15] « Dire de telles choses, c'est exclure l'existence de la providence s'exerçant sur les êtres généreux et la régence pleine de sagesse qu'il y a en eux. » Si quelqu'un nous dit cela, nous indiquerons par la suite quelque chose qui fera disparaître cette difficulté et qui apprendra suivant quelle voie

1. — : wa shukûk

2. — : ḥusn al-ma'âd

3. + wa qad bayyannâ dhâlika wa awdahñâ-hu wa ḥalalnâ al-shukûk fî-hi : yakun

4. — : aw muḥarrafa wa qad bayyannâ dhâlika wa awdahñâ-hu wa ḥalalnâ al-shukûk fî-hi

5. yûjibu : mûjabu-hu

6. wa l-ṭalab li-mâ laysa huwa 'adam khayriyya wa sharâra : wa ṭalab al-kamâl li-mâ huwa 'adam sharriyya laysa

khayriyya

7. + kâmila : ṣahîḥa

8. wa lâ yakûnu : wa ḥâlu-hu takûnu

9. + ḥâlu-hu mâ dhakarnâ : qasd

10. khayriyyatu-hâ : khayriyyatu-hu

la providence du Créateur s'exerce sur le tout, suivant quelle voie la providence de chaque cause s'exerce sur ce qui lui est postérieur, et comment la providence qui s'exerce sur les êtres se trouvant chez nous provient des principes premiers et des causes secondes.

Il est donc clair, de par ce que nous avons clarifié, qu'il ne se peut pas qu'une chose, parmi les causes, se perfectionne [20] par essence de par ce qui est causé, sinon par accident, ou ait pour visée de faire ce que ce dont elle est cause fait, en fût-elle satisfaite et le sût-elle. Il en va au contraire, pour les causes antérieures, comme pour l'eau, etc. L'eau se refroidit par elle-même en acte pour préserver son espèce, non pour refroidir autre chose, mais il s'ensuit nécessairement d'elle qu'elle refroidit autre chose. Le feu se réchauffe par lui-même en acte pour préserver son espèce, non pour réchauffer autre chose, mais il s'ensuit nécessairement de lui qu'il réchauffe autre chose. La puissance concupiscente convoite le plaisir du coït pour expulser<sup>1</sup> le surplus et pour que s'achève, [62,1] pour elle, le plaisir, non pour qu'un enfant provienne d'elle, mais un enfant s'ensuit nécessairement d'elle. La santé est santé par sa substance et par son essence, non pour être utile<sup>2</sup> au malade, mais il s'ensuit nécessairement d'elle quelque chose d'utile pour le malade.

Les choses étant telles, les corps célestes ont seulement en commun de se mouvoir circulairement par désir pour un objet d'amour commun et ils diffèrent seulement parce que les principes qui sont aimés d'eux [5] et qu'ils désirent, après ce premier objet d'amour, diffèrent. S'il nous est difficile de comprendre comment un mouvement de tel état<sup>3</sup> résulte nécessairement de chaque désir, il ne faut cependant pas que cela influe sur ce que nous savons, à savoir que les mouvements célestes diffèrent du fait de la différence des objets de désir.

### Section XLVII<sup>4</sup> : Que les objets de désir<sup>5</sup> que

1. li-yadfa'a : li-yandafi'a

2. yanfa'a : yantafi'a

3. C'est-à-dire ayant tel et tel caractères.

4. Le texte de cette section, moins la fin (p. 68, l. 10-22), correspond comme suit à *Najât*, *Métaph.*, II, 32 et *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 3, suite et fin : même titre en *Najât* ; p. 66, l. 10-12 = Fakhry, p. 308, l. 7 - l. 9 *ashraf* (Carame, p. 181) = Caire, p. 399, l. 8-9 (Van Riet, p. 472) ; p. 66, l. 13 - p. 67, l. 11 = Fakhry, p. 308, l. 10 *fa-naqûlu* - p. 309, l. 11 (Carame, p. 181-183) = Caire, p. 399, l. 11 - p. 400, l. 12 (Van Riet, p. 473-474) ; p. 67, l. 12-14 = Fakhry, p. 309, l. 13 *fa-baqiya* - l. 16 *yakhussu-hu* (Carame, p. 184) = Caire, p. 400, l. 14 *fa-baqiya* - l. 17 *yakhussu-hu* (Van Riet, p. 474) ; p. 67, l. 15-21 = Fakhry, p. 309, l. 18 *wa takûnu* - l. 24 (Carame, p. 184) = Caire, p. 400, l. 18 *wa takûnu* - p. 401, l.

### nous avons évoqués ne sont ni des corps ni des âmes de corps

[10] Il nous reste cependant quelque chose à aborder : c'est qu'il serait possible que l'on estime que les différents objets du désir des cieus soient des corps, non des intelligences séparées, tant et si bien que le corps qui serait plus vil s'assimilerait par exemple au corps qui aurait plus d'antériorité et de noblesse.

Ceci, dirons-nous, est absurde. Cela, parce que l'assimilation d'un corps à un autre entraînerait nécessairement quelque chose de pareil au mouvement de ce dernier, à sa direction et à la fin vers laquelle il va. Si l'infériorité par rapport au rang de ce corps entraînait nécessairement quelque chose, ce serait seulement de la faiblesse dans l'action [15] et non, pour ce qui est de celle-ci, une différence telle que ce corps-ci irait dans une direction tandis que celui-là irait dans une autre.

Il n'est pas possible non plus de dire que la cause de cette différence de direction des mouvements est la nature de ce corps, en ce sens<sup>6</sup> que la nature du<sup>7</sup> corps s'opposerait à ce qu'il se meuve de A vers B mais ne s'opposerait pas à ce qu'il se meuve de B vers A. Ceci est absurde. Le corps en effet, en tant qu'il est corps, n'exige pas nécessairement une telle chose et la nature, en tant qu'elle est nature du corps, recherche le lieu naturel indépendamment d'une position propre ; si elle recherchait une position propre, [20] tout déplacement à partir de cette position serait violence et quelque chose de violent s'introduirait donc dans le mouvement de la sphère.

Il est par ailleurs concevable, pour ce qui est de la nature de la sphère, que chacune des parties de cette dernière existe en tout rapport que ce soit. Selon cette nature, il ne faut pas nécessairement que lorsqu'on fait cesser une partie de quelque côté, cela se puisse, tandis que lorsqu'on la ferait cesser d'un autre côté, cela ne se pourrait pas. Cela, à moins qu'il n'y ait là une nature qui accomplisse un mouvement dans quelque direction<sup>8</sup> et rende nécessaire d'aller dans cette direction [67,1] tandis qu'elle ne rendrait pas nécessaire d'aller dans une autre direction si elle était empêchée d'aller dans la sienne. Cependant, nous l'avons dit, le principe de ce mouvement n'est pas

5 (Van Riet, p. 474-475) ; p. 67, l. 22 - p. 68, l. 9 = Fakhry, p. 310, l. 3 *fa-yakûnu* - l. 13 (Carame, p. 185) = Caire, p. 401, l. 9 *fa-yakûnu* - l. 17 (Van Riet, p. 475-476).

5. al-mutashawwiqât : al-mushawwâqât

6. bi-anna : ka-anna

7. — : dhâlîka

8. + ilâ jiha : ḥaraka



naturel<sup>1</sup>, et il n'y a pas non plus, là, de nature qui rende nécessaire quelque position singulière.

Il n'est par conséquent, dans la substance de la sphère, point de nature qui empêche l'âme de la mettre en mouvement dans quelque direction que ce soit.

En outre, il ne se peut pas qu'une telle chose<sup>2</sup> ait lieu du fait de l'âme, d'une manière telle que la nature de celle-ci serait de vouloir, [5] immanquablement, telle direction ; cela, à moins que l'objectif poursuivi dans ce mouvement n'ait en propre cette direction. La volonté, en effet, suit l'objectif, et non l'objectif la volonté. Mais alors, s'il en est ainsi, la cause de la différence de direction des mouvements sera la différence d'objectif et il n'y aura, par conséquent, d'empêchement ni de la part de la corporéité, ni de la part de la nature, ni de la part de l'âme, sauf cette différence d'objectif. Quant à la violence, c'est, de l'ensemble, la chose qui est le plus loin d'être possible.

Par conséquent, si l'objectif poursuivi dans chaque mouvement était de s'assimiler, après le Premier, à un des corps célestes, ce mouvement serait [10] de l'espèce du mouvement de ce corps-là, il n'en<sup>3</sup> serait pas différent ou ne serait pas plus rapide que lui en plusieurs endroits. De même si l'objectif, pour le moteur de cette sphère-ci, était de s'assimiler au moteur de cette sphère-là.

Il reste donc que l'objectif, pour chaque sphère, est de s'assimiler à quelque chose d'autre que les substances des sphères, à quelque chose d'autre que leurs matières et leurs âmes. Comme il serait absurde que ce soit aux êtres élémentaires et à ce qui s'engendre à partir d'eux que les sphères cherchent à s'assimiler et comme il n'est d'autres corps et d'autres âmes que ceux-ci, il reste donc que chacune d'entre elles a le désir de s'assimiler à une substance intellectuelle séparée qui lui est propre.

[15] La Cause Première est désirée d'une manière commune par l'ensemble des sphères et c'est là ce que les Anciens veulent dire en disant que, pour le tout, il y a un moteur<sup>4</sup>, un objet d'amour qui lui est propre. Chaque sphère a par conséquent une âme motrice qui intellige<sup>5</sup> le Bien et a, à cause du corps, une activité d'imagination, c'est-à-dire de représentation des particuliers, ainsi qu'une volonté portant sur les particuliers. Ce qu'une telle âme intellige du Premier et ce qu'elle intellige du

principe, proche d'elle, qui lui est propre, est le principe du désir qu'elle a de se mouvoir. Chaque sphère a également<sup>6</sup> un intellect séparé [20] dont le rapport à son âme est le rapport de l'intellect agent à nos âmes. Cet intellect est un modèle universel, intellectuel, de l'espèce de son action, et elle s'assimile à lui.

Le nombre des intellects séparés, après le Principe Premier, est donc le nombre des mouvements. Si l'objectif poursuivi dans les orbes décrits par chaque planète des sphères<sup>7</sup> aux astres errants est seulement le mouvement de la planète, le nombre [68,1] des intellects séparés est celui de ces planètes, non celui de leurs orbes. Le nombre de ces intellects est<sup>8</sup> donc, suivant les vues des Modernes, et après le Premier, de dix. Le premier d'entre eux est l'intellect moteur qui ne se meut pas ; sa mise en mouvement porte sur l'orbe du corps extrême. Vient ensuite l'intellect qui est son semblable pour l'orbe des fixes. Puis l'intellect qui est son semblable pour l'orbe de Saturne ; et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on aboutisse à l'intellect qui flue sur nos âmes, à savoir l'intellect du monde terrestre, [5] que nous appelons « l'intellect agent ».

S'il n'en était pas ainsi mais que chaque sphère qui se meut avait, pour ce qui est du mouvement d'elle-même, un statut, ces intellects séparés seraient beaucoup plus nombreux. Suivant la doctrine du Philosophe, leur nombre serait proche de cinquante et plus, le dernier d'entre eux étant l'intellect agent.

Tu sais cependant, de par ce que nous avons dit dans les *mathématiques*, à quelle somme nous sommes arrivés, concernant le nombre de ces [intellects séparés].

[10] S'il y avait un intellect séparé pour tout mouvement, il faudrait nécessairement que l'on compte ces mouvements soit suivant les vues de Ptolémée, soit suivant celles du Philosophe.

Suivant les vues de Ptolémée, qui reposent sur le fait que la sphère épicycle parcourt sa sphère déférente<sup>9</sup>, dans le cas<sup>10</sup> d'un astre qui a une sphère épicycle, cet astre parcourt l'épicycle<sup>11</sup>. L'astre lui-même parcourt par ailleurs la sphère dans le cas d'un astre pour lequel il n'a pas été posé de sphère épicycle ; c'est notamment le cas du soleil, suivant l'opinion la plus vraisemblable de Ptolémée.

1. tabî'iyya : tabî'a

2. À savoir la différence de direction des mouvements.

3. + la-hu : mukhâlif<sup>an</sup>

4. — : yakhussu-hâ

5. muḥarrîk ya'qulu : muḥarrîka ta'qulu

6. — : yakûnu

7. aflâk : al-aflâk

8. kâna : in

9. + la-hu : al-hâmila

10. fî-mâ : bi-mâ

11. fa-inna : aw anna

Quant aux vues du Philosophe, c'est que tout astre a une sphère qui lui est propre, avec son mouvement, [15] sans que cet astre ne parcoure cette sphère : l'astre est, au contraire, stable dans cette sphère et celle-ci le déplace. La sphère épicycle tourne en effet sur elle-même et elle fait tourner l'astre qui est stable en elle. Par ailleurs, la sphère épicycle ne se déplace pas du tout et c'est, plutôt, sa sphère déférente qui se déplace. Une telle doctrine n'est pas faible et la cosmographie ne s'en trouve pas rendue vaine, même si, de son fait, le nombre des mouvements s'accroît.

Lorsque l'on dénombre les mouvements suivant ces deux doctrines, le nombre des intellects séparés est le nombre de ces mouvements. [20] Suivant la première doctrine, les intellects séparés sont d'un nombre de beaucoup inférieur à ce nombre. La doctrine la plus proche du raisonnement est celle du Philosophe mais la suspicion demeure à propos des fixes et elle est énorme. Il ne serait cependant pas impossible qu'elle reçoive une solution mais nous ne risquerons pas à cela ici car en parler serait long.

**[69,1] Section XLVIII : Que le mouvement des sphères est affaire de position, pas d'endroit, et que le mouvement des astres est affaire d'endroit s'ils se meuvent par eux-mêmes**

Quelque chose qu'il convient que nous joignons à ceci, c'est de démontrer dans quelle catégorie le mouvement céleste rentre [5] et de quel point de vue la sphère intérieure reproduit le mouvement de ce qui se trouve au dessus d'elle.

Le mouvement céleste, dirons-nous, est de deux sortes : le mouvement d'un corps autour d'un centre qui lui est extérieur et le mouvement d'un corps autour d'un centre se trouvant en lui. On le sait, le mouvement d'un corps autour d'un centre extérieur à lui se fait par changement des endroits et est donc un mouvement local. Quant à l'autre sorte de mouvement, c'est un mouvement qui est affaire de position et rien d'autre, ce n'est pas un mouvement local.

Un mouvement peut se produire dans la catégorie de la position comme dans le combien et le comment mais les Antiques n'ont pas [10] évoqué la chose. Ainsi, lorsque le Philosophe dénombre, dans la *Physikè Akroasis*<sup>1</sup>, les catégories dans les-

1. Voir Aristote, *Physique*, III, 1, 200 b 26 - 201 a 8 ; trad. Carteron, p. 89-90 : « Ensuite, il n'y a pas de mouvement hors des choses ; en effet, ce qui change, change toujours ou substantiellement, ou quantitativement, ou qualitativement, ou localement ; or on ne peut trouver, nous l'avons dit, de genre commun à ces sujets du changement, qui ne soit ni individu particulier, ni quantité, ni qualité, ni aucun des chefs d'affirmation ; par suite il n'y aura ni

quelles le mouvement se produit, il ne tient pas compte de la position.

Il m'est cependant venu à l'esprit, et c'est une vue qui m'est propre, qu'un tel mouvement<sup>2</sup> n'est pas local mais est affaire de position. Qu'il ne s'agisse pas d'un mouvement local, c'est parce que le lieu est le rapport d'une chose à son endroit, le mouvement dans [15] le lieu étant le changement de ce rapport. Or il se peut qu'un corps se meuve circulairement sur lui-même, même s'il ne se trouve en aucun endroit – tel est le cas, on l'a vérifié, du corps extrême. Comment, dès lors, serait-il possible que se meuve d'un mouvement qui serait affaire d'endroit une chose qui ne se trouverait en aucun endroit, et qui, si elle se trouvait en quelque endroit, ne se séparerait pas de cet endroit ? Que, par ailleurs, il s'agisse d'un mouvement qui est affaire de position, c'est parce que la chose qui se meut d'un tel mouvement, même si elle se trouve en quelque lieu, en un endroit, ne se sépare pas de son lieu, de l'endroit où elle se trouve. Elle ne change pas d'endroit et ce sont plutôt ses parties<sup>3</sup> qui changent, qui changent de rapport avec les parties de son lieu si [20] elle a un lieu ; ou bien ses directions, si elle n'a pas de lieu mais, plutôt, des directions. Ce qui varie, c'est ce rapport, non le lieu<sup>4</sup>, et ce rapport est appelé « position ». Un tel mouvement, par conséquent, se fait dans la position, pas dans le lieu.

Que<sup>5</sup> la « position » soit le rapport que les parties d'un corps ont les unes avec les autres, pour ce qui est de leurs directions, ou le rapport que ses parties ont avec les parties de son lieu, c'est une affaire exposée dans la *logique*.

C'était là la première question<sup>6</sup> et sa solution.

**[70,1] Section XLIX : Comment les sphères intérieures au mouvement premier suivent ce mouvement**

mouvement ni changement en dehors des choses qu'on vient de dire, puisqu'il n'y a rien hors de ces choses » ; trad. Ibn Hunayn (éd. Badawî), p. 168, l. 10- : « Il n'y a pas de mouvement extérieur aux affaires elles-mêmes. Ce qui change change en effet toujours seulement soit pour ce qui est de la substance, soit pour ce qui est du combien, soit pour ce qui est du comment, soit pour ce qui est du lieu. Or il ne se peut pas qu'existe une chose, fondamentalement, qui comprendrait ceci et qui, comme tu dirais, ne serait ni ceci ni aucune du reste des catégories. Il faut donc, à partir de là, qu'il n'y ait ni d'autre mouvement ni d'autre changement, pour rien du tout, que ceux que nous avons évoqués. »

2. À savoir le mouvement des sphères.

3. ajzâ'u-hu : ajzâ'

4. al-ayn : ayn

5. — : fî

6. al-mas'alat al-ûlâ : mas'ala

La deuxième question<sup>1</sup>, c'est que d'aucuns ont pour opinion que, dans la sphère intérieure, une mise en mouvement se produit qui provient de l'extérieur et que son mouvement lui-même se maintient, en plus de cela, du fait d'une puissance s'exerçant en lui de l'extérieur. [5] Son mouvement, donc, proviendrait de l'extérieur sans être ni violent, puisqu'il se ferait dans l'endroit qui est le sien<sup>2</sup>, ni naturel puisqu'il ne proviendrait pas de la sphère<sup>3</sup>.

Ceci est, de la part de ces gens, une erreur. Non, la sphère intérieure n'est pas du tout mue, à partir de l'extérieur, d'un mouvement qui se produirait en elle mais, plutôt, par accident, comme il en va d'un passager d'un bateau quand ce dernier le meut alors qu'il est, lui, immobile, ou<sup>4</sup> comme il en va du mouvement de ce passager même, qui peut être opposé à la direction dans laquelle le bateau navigue, alors même qu'il suit le mouvement dudit bateau. Le fait que ce passager suive le mouvement du bateau n'est pas dû à un mouvement qui, à partir du bateau, se produirait en lui, mais au mouvement de l'endroit dans lequel il se trouve<sup>5</sup>. [10] En ce qui le concerne, le seul véritable mouvement qui soit, c'est son mouvement, tandis que<sup>6</sup> l'autre mouvement<sup>7</sup> est par accident, c'est-à-dire dû au mouvement de l'endroit dans lequel il se trouve<sup>8</sup>. Ou bien encore, c'est comme le mouvement d'une boule ajustée dans une autre et qui est mue<sup>9</sup> par cette boule extérieure : la boule intérieure ne change pas d'endroit, mais de position.

Telle est également la situation pour ce qui est des mouvements des sphères intérieures, qui se font à cause de la sphère extérieure, et ceci n'est possible que de deux façons, qui existent toutes deux. Soit, d'une part, leurs centres sont différents. La sphère intérieure, alors, se situe d'un côté de la sphère extérieure et lorsque ce côté bouge, il entraîne [15] par accident la sphère intérieure, dont il est admissible qu'elle soit, en lui, immobile. Que l'on se représente une telle chose à partir d'une brique dont une partie aurait été évidée et serait devenu un trou, situé plus d'un<sup>10</sup> côté et d'une forme circulaire. Prenant le milieu de la brique, on imaginerait de la faire tourner sur son centre à

elle-même tandis que, dans le trou, on placerait une masse, qui y serait bien ajustée, que l'on ferait tourner sur un autre centre ; c'est le cas des astres errants. Soit, par ailleurs, les axes des sphères extérieure et intérieure sont différents. Les deux pôles de la sphère intérieure, alors, adhèrent à deux points de la sphère extérieure et, de là, [20] il s'ensuit nécessairement une interdépendance dans l'ensemble des parties, à ceci près que la sphère intérieure se meut de son mouvement propre ; c'est le cas de l'orbe des fixes.

### [71,1] Section L : Comment le feu suit la sphère pour ce qui est du mouvement<sup>11</sup>

Quant au mouvement de l'*éther*, je veux dire la sphère du feu qui se trouve dans la sphère de la lune, il n'est pas du tout<sup>12</sup> dû au fait que la sphère de la lune [5] l'entraînerait avec elle-même, ni au fait qu'elle la pousserait. Ce qui est circulaire se meut en effet en étant en contact avec ce qui se trouve en lui, non en le poussant ; cela, parce qu'il faudrait nécessairement, pour que la chose qui pousserait pousse le corps qui serait poussé, qu'elle cherche à exercer quelque influx en ce dernier ; or, pour ce qui est circulaire, ce<sup>13</sup> n'est pas possible.

Cependant, la surface de la sphère de la lune, à l'intérieur, est un endroit naturel que le feu désire<sup>14</sup> par nature. Chacune des particules du feu en désire quelque chose de singulier vers lequel elle se meut, qui lui est singulièrement destiné de par sa proximité et qu'elle poursuit de son désir. Quand ce quelque chose s'en va alors que la particule le<sup>15</sup> poursuit par nature, elle s'en va avec lui. Ce mouvement n'est donc pas violent ni, non plus, [10] naturel d'une manière absolue. Il ne résulte en effet pas de la nature du feu seul mais, plutôt, de sa nature et de celle de son endroit.

Cette section est étrangère au propos qui est ici le nôtre. Elle est cependant utile, éveille à ce mouvement de position que je fais intervenir et montre<sup>16</sup> les rapports que les corps célestes ont les uns avec les autres pour ce qui est de l'interdépendance du mouvement.

[15] Revenons-en à notre propos. D'aucuns parmi les plus excellents, dirons-nous, ont considéré que l'astre dans son orbe universel est comme le cœur tandis que l'âme flue de ce dernier dans les orbes particuliers et suscite des mouvements

1. Voir le début de la section XLVIII.

2. fī makāni-hi : yabqā makāna-hā

3. 'an-hu : 'an-hā. Passage de traduction incertaine.

4. aw : wa

5. makāni-hi : makāniyya. Littér., « de son endroit ».

6. + wa : ḥarakatu-hu

7. À savoir le mouvement du bateau.

8. Littér., « de son endroit ».

9. tuḥarriku-hā : tuḥarriku-hu

10. ilā : 'alā

11. — : fī jamī' al-ajzā' illā an yataḥarraka l-dākhil

12. al-batta : ilay-hi

13. hādhā : dhālika

14. yashtāqu-hu l-nār : yashtāqu l-hawā

15. + la-hu : mulāzim

16. dāll : dhālika

différents à l'instar de ceux de l'animal, sauf dans le cas de la sphère<sup>1</sup> des fixes. La puissance motrice, ont-ils prétendu, coule<sup>2</sup> sur les astres à partir de leurs orbes. C'est donc comme si l'orbe était un cœur tandis que les astres seraient, eu égard à lui<sup>3</sup>, des membres<sup>4</sup>. [20] D'après ces penseurs, il y a pour chaque orbe universel une âme unique qui a diverses situations<sup>5</sup>. Il s'ensuit donc nécessairement<sup>6</sup> de cette doctrine également que le nombre des objets de désir correspond non à celui des orbes particuliers mais à celui des orbes universels. En disant « orbe universel », je veux dire l'orbe de Saturne par exemple, qui meut Saturne quand bien même il se divise en orbes comme l'animal se divise en ses membres.

[72,1] **Section LI : Que les corps de la sphère sont d'espèces différentes, que toute âme se différencie de l'autre en l'espèce et que tout intellect se différencie de l'autre en l'espèce**

Il est arrivé que les Antiques ont divergé à propos de la nature du corps céleste. Certains ont eu pour vue que [5] cette nature est, spécifiquement, une dans ces corps et qu'ils diffèrent individuellement. Les penseurs accomplis, eux, ont été d'avis que la cinquième nature est générique et comporte, sous elle, des espèces, chacune de ces espèces se trouvant réalisée dans un unique individu, du fait de sa perfection. Chaque orbe serait donc une espèce et chaque astre une espèce. S'il n'en était pas ainsi, ils ne se distingueraient pas pour ce qui est des endroits qu'ils occupent, pour ce qui est de leurs mouvements et de leur position.

Il est par ailleurs arrivé une divergence similaire à propos des âmes motrices des corps célestes. D'aucuns ont considéré que ces âmes sont de [10] l'espèce des âmes rationnelles que nous avons – ce qui est éloigné, extrêmement éloigné de la vérité –, tandis que d'autres ont considéré qu'elles sont d'une autre espèce mais ne diffèrent pas, entre elles<sup>7</sup>, spécifiquement : elles diffèrent plutôt en noblesse et en bassesse. De même ces gens ont-ils considéré que les intellects séparés sont tous d'une espèce unique et diffèrent en noblesse et en bassesse. Il ne faut pas nécessairement, ont-ils prétendu, que tout défaut se fasse par l'intervention du contraire et, à ce sujet, ils ont recouru à des exemples particuliers. Ce qui, à ce

sujet, les a égarés, ce sont les propos d'Alexandre venant après sa déclaration<sup>8</sup> que ces principes sont spécifiquement différents : « sans cependant qu'il s'agisse d'une large<sup>9</sup> différence<sup>10</sup> ». [15] En leur début, ces paroles sont une déclaration que la différence entre ces principes est spécifique<sup>11</sup> et il n'y a pas, dans leur fin, d'infirmité de la chose. Parmi les choses qui diffèrent spécifiquement, il en est en effet qui sont proches l'une de l'autre, par exemple le rouge et le noir.

La réalité, cependant, c'est que ce sont là des choses qui sont affaires de signification. Or, pour ce qui est de mériter d'être celle-ci cause et celle-là causé, celle-ci cause de quelque chose qui est par essence ainsi et celle-là cause de quelque chose qui en est l'opposé, [20] les choses qui sont affaires de signification et dont chacune, ainsi que nous le rendrons évident, est cause par essence et en substance, ne diffèrent que s'il y a en elles une différence qui soit affaire de signification, à savoir la distinction spécifique.

Les choses qui concordent pour ce qui est de la signification – il n'y a là ni matière, ni action, ni passion – ne diffèrent pas non plus, en noblesse et en bassesse, à cause de cette signification en laquelle elles concordent mais, plutôt, à cause de quelque chose d'autre en leur essence. Il ne se peut pas que ce soit à cause de quelque chose d'accidentel. Certaines de ces choses n'ont en effet pas de matière et ne subissent pas de passion. En outre, si [73,1] c'était à cause de quelque chose d'accidentel se produisant dans certaines parties ou dans le tout, les essences de ces choses concorderaient pour ce qui est de la noblesse, de la bassesse, et diffèreraient de par des conséquents et des accidents qui ennobliraient les unes par rapport aux autres. Or notre propos n'a pas pour objet cette espèce de hiérarchie mais ce qui est essentiel.

Si donc la hiérarchie en question concerne les substances de ces choses et que ces substances sont des significations, cette hiérarchie dépend de significations [5] substantielles. Or ceci même rend nécessaire la distinction des espèces. Les dires de ces gens suivant lesquels les principes célestes seraient spécifiquement semblables<sup>12</sup> et diffèreraient en élévation et en bassesse sont donc contradictoires. La réalité, au contraire, c'est que chacun de ces principes a une espèce correspon-

1. falak : tilka  
 2. tasîhu : tasnaḥu  
 3. fî-hâ : fî-hi  
 4. — : a'dâ'  
 5. mawâdi' : wad'  
 6. fa-yalzamu : fa-lazima  
 7. bayna-hâ : bayna-himâ

8. + ba'da taṣrîḥ al-iskandar : al-iskandar  
 9. Littér., « lointaine ».  
 10. Voir Alexandre, *Principes*, éd. Badawî, p. 267, l. 17-18 (trad. Badawî, p. 132).  
 11. + fî l-naw' : bi-ikhtilâfi-hâ  
 12. mutamâthila : muthamâthila

dant à sa définition<sup>1</sup>, universelle, intellectuelle, et qui est un modèle intellectuel d'existence singulière, propre.

Si de tels existants concordent en ceci qu'ils ne sont pas des corps, cela ne rend cependant pas nécessaire qu'ils concordent en l'espèce, même si, en plus du fait qu'ils ne sont pas des corps, ils concordent en ceci qu'ils sont des intellects et séparés [10] des corps. Cela, de même que les accidents concordent également en ceci qu'ils ne sont pas des corps et que cela ne rend pas nécessaire qu'ils concordent en l'espèce, même si, en plus du fait de ne pas être des corps, ils concordent en ceci qu'ils sont sensibles et non séparés. Au contraire, de même que les existants non<sup>2</sup> corporels et non séparés sont d'espèces différentes, il se peut que les existants non corporels séparés soient d'espèces différentes. L'intellectualité n'est pour eux rien d'autre que le fait d'être séparés, de même que pour ces êtres-ci<sup>3</sup>, la sensibilité<sup>4</sup> consiste à être conjoints.

[15] Il faut donc nécessairement le savoir, même si le Principe Premier est un intellect, il n'a pas d'associé pour ce qui est de son essence ; et de même pour chacun des principes séparés après lui. Il faut nécessairement le savoir, on ne parle pas à leur propos de substantialité et d'intellectualité selon le genre mais, plutôt, selon l'antériorité et la postériorité ; or la différence entre les deux choses a été expliquée dans les *livres de logique*. Il faut également nécessairement le savoir, le fait de ne pas parler de genre à propos d'une substance<sup>5</sup> n'implique pas nécessairement que cette substance ne soit pas un genre pour d'autres choses. Une chose peut en effet [20] être un genre par rapport à certaines choses et ne pas en être un par rapport à d'autres choses.

### **Section LII : Où l'on fait connaître le corps du tout, l'âme du tout – notamment qu'elle est en puissance sous un aspect – et l'intellect du tout – notamment qu'il est perpétuellement en acte**

[74,1] Sache-le, le nom « ciel », le nom « tout » et le nom « monde » étaient, pour les Antiques, comme des synonymes et<sup>6</sup> c'est comme s'ils ne s'étaient pas préoccupés de la substance corruptible que l'orbe de la lune comporte. Cela, parce qu'elle est plus petite, par rapport au monde céleste, que le calcul qui se produit dans le corps

d'un animal ne l'est par rapport au corps de ce dernier. Par ailleurs, lorsqu'on dit « animal », ce calcul n'est pas inclus dans l'ensemble et l'absence [5] de vie dudit calcul n'empêche pas que le corps qui le contient soit « vivant ». Pour les Antiques, le tout était par rapport au Principe Premier comme une chose unique, vivante, ayant une âme intellectuelle et un intellect séparé fluant sur elle.

Parfois aussi, ils disaient « tout » du premier ciel. Plusieurs des philosophes avaient en effet l'habitude de nommer le premier ciel « corps du tout », et son mouvement « mouvement du tout ».

Suivant la différence de ces deux utilisations, les Antiques disaient donc, parfois, « intellect du tout » en signifiant par là la somme des intellects séparés, comme s'ils étaient une seule et même chose, et « âme [10] du tout » en signifiant par là la somme des âmes motrices des corps célestes, comme si elles étaient une seule et même chose, tandis que, d'autres fois, ils disaient « intellect du tout » en signifiant par là l'intellect qui meut l'orbe extrême en faisant désirer et qui<sup>7</sup>, après le Bien pur, est le plus digne de faire désirer, et « âme du tout » en signifiant par là l'âme qui a en propre de mouvoir ce corps.

Le plus noble des existants après le Premier<sup>8</sup> est l'intellect du tout, puis, à sa suite, l'âme du tout. [15] L'intellect du tout est perpétuellement en acte, non contaminé par quelque chose qui serait en puissance, tandis que parce qu'elle est motrice, il arrive à l'âme du tout qu'elle est perpétuellement en puissance ; on a appris comment cela.

Il s'avèrera pour nous, de par ce que nous exposerons par après, que la nature des corps corruptibles, leur substrat, se produit à partir du corps du tout : on nomme cela la « nature du tout ». Chaque corps, parmi les choses générables et corruptibles, a par ailleurs une nature qui lui est propre.

Les rangs des formes sont donc : l'intellect du tout, l'âme du tout et la nature du tout, tandis que les rangs [20] des corps sont : le corps éthéré, céleste, le corps élémentaire, terrestre, et les corps engendrés.

Il sera clair pour nous, dans ce qui va venir, que le premier des existants à partir de l'existant véritable est l'intellect du tout, suivant son ordonnancement, puis l'âme du tout, puis le corps du tout, puis la nature du tout.

1. ḥaddi-hi : ḥidda

2. + al-ghayr : al-mawjûdât

3. C'est-à-dire les êtres non corporels non séparés.

4. al-maḥsûsiyya li-hâdhihi : al-maḥsusa

5. al-jawhar : al-shay'

6. + wa : al-mutarâdifa

7. alladhî huwa : allatî hiya

8. — : ta'âlâ sha'nu-hu

**Où l'on montre l'arrangement du flux  
de l'existence à partir du Premier, en  
commençant à partir du premier  
être qui existe à partir de Lui  
et en allant jusqu'au dernier  
des êtres qui existent  
après lui**

**Première section<sup>1</sup> : [5] Comment les existants  
s'engendrent à partir du Premier et définition  
de son agir**

Il nous est apparu vrai, dans ce que nous avons dit auparavant, que l'existant nécessaire par essence est un, qu'il n'est ni par un corps ni dans un corps et qu'il ne se divise sous aucun aspect. L'existence de tous les existants provient dès lors de lui et il ne se peut pas qu'il ait un principe ou quelque cause, sous aucun aspect, que ce soit la cause à partir de laquelle une chose est, celle dans laquelle elle est, ou celle par laquelle elle est, ni qu'il soit en vue de quelque chose<sup>2</sup>. C'est pourquoi il ne se peut pas que [10] l'être du tout s'engendre à partir de lui par la voie, de sa part, d'une visée, comme nous viserions l'engendrement du tout et l'existence du tout. Il viserait en effet, il aurait en vue autre chose que lui-même.

Cette section, nous avons terminé de l'établir à propos d'autres êtres<sup>3</sup> et c'est, en ce qui le concerne, plus apparent encore. Il a cependant en propre, pour ce qui est de l'impossibilité qu'il vise l'existence du tout à partir de lui-même, qu'une telle visée mènerait, en son essence, à de la multiplicité : il y aurait en effet à ce moment, en lui, une chose à cause de laquelle il viserait, à savoir sa connaissance et sa science de la nécessité de la

1. La première partie du texte de cette section correspond comme suit à *Najât*, *Métaph.*, II, 33 et *Shifâ'*, *Métaph.*, IX, 4, première partie : « De l'ordination de l'existence des intelligences, des âmes célestes et des corps supérieurs » : p. 75, l. 6 - l. 20 *mabda'u-hu* = Fakhry, p. 310, l. 15 - p. 311, l. 3 *mabda'u-hu* (Carame, p. 186-188) = Caire, p. 402, l. 5 - l. 16 (Van Riet, p. 476-477) ; une ligne paraphrasée par trois ou quatre lignes dans le *Shifâ'* ; p. 75, l. 21 *wa lâkinna* - p. 76, l. 10 *wujûd* = Fakhry, p. 311, l. 7 *wa lâkinna* - l. 19 *wujûd* (Carame, p. 188-189) = Caire, p. 403, l. 3 *wa lâkinna* - l. 13 *wujûd* (Van Riet, p. 478-479) ; la fin du chapitre (p. 76, l. 10 *wa wujûdu-hu* - p. 77, l. 5) n'est pas reprise littéralement in *Shifâ'*, *Métaph.*, mais y correspond à l'objet de *Métaph.*, VI, 1 : « Sur les divisions des causes et leurs états » (voir spécialement Caire, p. 263 ; Van Riet, p. 299) et VI, 2 : « À propos de la cause agente ».

2. Évocation des quatre causes : la cause agente, la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale.

3. Les corps célestes. Voir traité I, section XLVI.

visée, de son caractère préférable ou [15] d'une bonté qui s'y trouverait et rendrait la chose nécessaire. Il y aurait en outre une certaine visée. Il y aurait enfin un intérêt que lui procurerait cette visée, ainsi que nous l'avons rendu évident auparavant. Or c'est absurde.

L'engendrement du tout à partir du Premier ne se fait pas non plus par la voie de la nature, en ce sens que l'existence du tout s'engendrerait à partir de lui sans qu'il n'en connaisse rien et sans qu'il n'en soit satisfait. Comment en effet cela serait-il vrai alors qu'il est une intelligence pure qui intellige son essence? Il faut donc, nécessairement, qu'il intellige que l'existence du tout à partir de lui s'ensuit nécessairement de lui, parce qu'il n'intellige son essence que comme une intelligence pure et un principe premier et [20] parce qu'il intellige<sup>4</sup> l'existence du tout à partir de lui en tant qu'il en est le principe. Il est son essence, pas autre chose que son essence. L'intelligence, l'intelligent et ce qui est intelligé par lui sont un et son essence sait et agréé, immanquablement, ce à quoi se résout son essence.

Mais le Premier, son agir<sup>5</sup> premier et essentiel est d'intelliger son essence, laquelle est par son essence principe de l'ordre du Bien dans l'existence. Il intellige [76,1] comment<sup>6</sup> il convient que l'ordre du Bien s'engendre dans l'existence et, ceci, non pas comme une intelligence qui sortirait de la puissance vers l'acte ni comme une intelligence qui passerait d'un intelligible à un autre – son essence est en effet dénuée de ce qui est en puissance, sous tout aspect, ainsi que nous l'avons rendu évident auparavant –, mais comme une intelligence une, simultanée. Il s'ensuit nécessairement, de ce qu'il intellige de l'ordre du Bien dans l'existence, qu'il intellige<sup>7</sup> comment l'existence du tout est possible et comment elle s'engendre, conformément à ce qu'exige ce qu'il en intellige. C'est que la réalité intelligible, [5] chez lui, est en elle-même, ainsi que tu le sais, science, puissance et volition. Nous par contre, pour exécuter ce que nous nous représentons, nous avons

4. *ya'qilu*. Plusieurs mss. ont *ta'aqqulu-hu*, ce qui permet de traduire « ... et parce que son intellection de l'existence du tout à partir de lui en tant qu'il est le principe est son essence, pas autre chose que son essence. C'est que l'intelligence... ». Peut-être faut-il aussi comprendre « ... et parce qu'il intellige l'existence du tout à partir de lui en tant que le principe de cette dernière, c'est son essence, pas autre chose que son essence. »

5. *fi'lu-hu* : *ta'aqqulu-hu*

6. *al-wujûd*. Plusieurs mss ajoutent *wa* ; ce qui donne « Il intellige l'ordre du bien dans l'existence et comment il convient qu'il s'engendre ».

7. + an *ya'qilu* : *al-wujûd*

besoin d'une visée, d'un mouvement et d'une volition afin que cela existe. Mais cet être-ci<sup>1</sup>, cela ne vaut pas et n'est pas vrai dans son cas, étant donné qu'il est exempt de dualité ainsi que nous l'avons longuement expliqué.

Son intellection est donc la raison de l'existence, comme il l'intelligé, et l'existence de ce qui existe à partir de lui se fait par voie de consécution nécessaire par rapport à son existence, suit son existence, sans que son existence soit en vue de l'existence de quelque chose d'autre. Il est l'agent du tout en ce sens qu'il est l'existant à partir duquel toute [10] l'existence flue tandis que son existence est par son essence et est distincte de toute autre existence.

Le sens de nos paroles « il est l'agent du tout » n'est pas qu'il donnerait au tout une existence nouvelle après la domination du non-être sur le tout, même si c'est là le sens d'« agent du tout » aux yeux du commun, qui prétend alors que cet agent est agent en ce sens qu'une existence a émané de lui, en ce sens que l'existence n'émanait pas de lui ou, encore, en un sens réunissant les deux choses.

[15] S'il était agent en ce sens qu'une existence aurait émané de lui et sans que soit pris en considération l'état de non-être de cette existence, alors l'agent le plus noble serait celui à partir duquel l'existence est la plus continue.

S'il était agent pour ne pas avoir donné l'existence, il deviendrait non-agent en donnant l'existence.

S'il était agent pour avoir donné l'existence à une chose n'ayant pas d'existence et à laquelle il ne donnait pas [20] l'existence, l'intérêt présenté par lui ne se trouverait pas dans ce non-être antérieur. Ce non-être en effet n'aurait pas besoin de cause mais, au contraire, du non-être de la cause.

Mais l'intérêt présenté par le Premier Principe, c'est que provient de lui, pour quelque chose d'autre, une existence<sup>2</sup>. C'est cela la noblesse de cet attribut que l'on appelle « acte ». Si le terme désignant une telle chose<sup>3</sup> n'implique pas la condition d'un non-être [antérieur], eh bien, ce terme est alors « agent ». Par contre, si on exige que « acte » désigne quelque chose qui a été précédé par le non-être, à ce moment là, nous, [77,1] nous n'appellerons pas « acte » le rapport du Premier Très-Haut au tout mais nous chercherons à ce propos un terme qui dépasse ceci, qui indique une chose plus éminente que « acte ».

Parce que, pour ces conceptions, la masse ne dispose pas de termes, il nous faut immanquablement, à leur propos, faire passer les termes des significations<sup>4</sup> courantes vers la signification<sup>5</sup> de la conception recherchée. Il nous faut donc nécessairement [5] rechercher un terme qui soit plus grand que les termes qui équivalent au terme « acte ».

## Section II<sup>6</sup> : Du sens de « création » (*ibdâ'*) selon les Sages

Ce terme, c'est « création » (*ibdâ'*). Les Sages ont convenu d'appeler « création » (*ibdâ'*) le rapport de Dieu au tout. « *Ibdâ'* », dans le commun, a un autre sens : l'invention nouvelle [10] qui ne se fait pas à partir d'une matière. Quant aux Sages, ils veulent dire par « *ibdâ'* » la continuation du faire-être quelque chose qui, par son essence, n'est pas, continuation ne se rattachant à nulle autre cause que l'essence du Premier, ni à une matière, ni à un instrument, ni à une intention, ni à une médiation. Il est apparent qu'une telle chose est plus éminente que l'« acte ».

Une telle chose est plus éminente du point de vue d'un examen portant sur l'essence. En effet, l'intérêt présenté par l'« acte » est l'existence de quelque chose d'autre qui n'est pas continu tandis que l'intérêt présenté par cette chose est une existence continue. Le non-être de l'objet de l'acte ne provenait pas de l'agent. Si la noblesse [15] de l'agent consiste dans le fait d'avoir fait cesser le non-être de l'objet de son acte après que ce non-être ait été, eh bien, alors, la noblesse du créateur est plus grande puisqu'il empêche le non-être fondamentalement. Chacune de ces deux choses, je veux dire la création et l'acte, ont une influence sur le non-être et sur l'existence : l'acte, c'est donner l'existence pendant un temps et enlever le non-être pendant un temps, non point continuellement, alors que la création consiste à donner l'existence continuellement et à enlever le non-être continuellement. Une telle chose est donc plus éminente et plus noble pour ce qui est d'un examen portant sur l'essence.

Quant à un examen portant sur les conséquents nécessaires, nous avons exposé que celui qui agit après ne pas avoir agi agit [20] obligatoirement dans une matière et par l'intermédiaire d'un mouvement et d'un temps. Or le Créateur, le Réel, est principe de toute matière et de tout mouvement, de tout temps et de tout ensemble.

4. Avec un sens verbal.

5. Avec un sens verbal.

6. Le texte de cette section n'est pas repris comme tel in *Shifâ'*, *Métaph.*, mais y correspond à l'objet de *Métaph.*, VI, 2 : « À propos de la cause agente » (voir particulièrement, Caire, p. 266, rappelé p. 342).

1. C'est-à-dire le Premier.

2. Ou « de l'existence ».

3. C'est-à-dire le don de l'existence à autre chose.

Lorsque l'on rapporte la Cause première au tout simultanément, elle est créatrice ; tandis que lorsqu'on établit ce rapport dans le détail, la Cause première n'est pas créatrice de toute chose mais seulement de ce entre quoi et elle il n'y a pas de médiation.

[78,1] **Section III<sup>1</sup> : Que le premier causé est un et que c'est une intelligence**

Étant donné que l'être de ce qui provient du Premier se fait par voie de consécution nécessaire, s'il est vrai que l'existant nécessaire par essence est existant nécessaire sous l'ensemble de ses aspects – et nous avons terminé [5] d'exposer cela auparavant –, il ne se peut pas que la première des choses qui existent à partir de lui, à savoir les créatures, soit multiple, ni numériquement ni par division en matière et forme. En effet, c'est suivant quelque statut en son essence que se fait la consécution nécessaire de ce qui s'ensuit nécessairement de lui. L'aspect suivant lequel s'ensuit nécessairement de lui telle chose n'est donc pas l'aspect suivant lequel s'ensuit nécessairement non cette chose mais une autre.

Si s'ensuivaient nécessairement du Premier deux nombres ou deux choses à partir desquels serait constituée une chose une, par exemple une matière et une forme, [10] ils s'ensuivraient nécessairement de lui suivant deux aspects, différents, en son essence. Et si ces deux aspects ne se situaient pas en son essence mais s'ensuivaient nécessairement de son essence, la question touchant leur consécution nécessaire subsisterait : ces deux aspects proviendraient de son essence et son essence serait, suivant le discours, divisée. Or nous avons interdit cela auparavant et nous en avons exposé la fausseté.

Il est donc évident que la première des choses qui existent à partir de la cause première est une numériquement et que son essence, sa quiddité, est une (*wâhida*), non point dans de la matière. Rien, d'entre les corps et d'entre les formes qui sont les perfections [15] des corps, n'est donc un de ses causés proches. Elle est une intelligence pure parce qu'elle est une forme ne se trouvant pas dans la matière. Elle est la première des intelligences séparées que nous avons énumérées et il semble qu'elle soit le moteur du corps ultime, par voie d'inspiration de désir.

1. Le texte de cette section correspond, malgré d'importants changements, à *Najât, Métaph.*, II, 33, suite, et *Shifâ', Métaph.*, IX, 4, suite : p. 78, l. 3 - l. 17 = Fakhry, p. 311, l. 19 *wa li-anna* - p. 312, l. 7 *tashwîq* (Carame, p. 189-190) = Caire, p. 403, l. 13 *wa li-anna* - p. 404, l. 8 *tashwîq* (Van Riet, p. 479-480).

**Section IV<sup>2</sup> : Comment les êtres seconds proviennent du premier causé, que cela est dû à une multiplicité qui s'ensuit nécessairement de son essence et que du premier causé s'ensuivent nécessairement une intelligence, une sphère, une âme, et ainsi de suite jusqu'à ce que cela s'arrête à l'intelligence agente et qu'adviennent les éléments et les quatre complexions humaines**

[20] Parmi les choses qui existent à partir du Premier, il y a des corps. Or il n'y a pas moyen qu'ils proviennent du Premier [79,1] sans intermédiaire et il n'est pas possible non plus qu'ils proviennent d'un intermédiaire qui serait une unité pure, dans lequel il n'y aurait de dualité sous aucun aspect. Il faut donc nécessairement, à cause de cela, que les corps proviennent des premières entités créées à cause d'une dualité nécessaire en ces dernières, indispensable, ou à cause d'une certaine multiplicité, quelle qu'elle soit. Ceci étant, il n'est possible qu'il y ait de la multiplicité, dans les intelligences séparées, que de la manière que je vais dire : le causé est, par son essence, d'existence possible et, par le Premier, d'existence nécessaire. Il [5] intellige son essence et il intellige le Premier, nécessairement. Il faut donc nécessairement qu'advienne en lui, à partir de là, la multiplicité suivante : le fait de la possibilité de l'existence, le fait qu'il intellige son essence et se substantifie par là, le fait qu'il intellige le Premier.

Cette multiplicité ne lui vient pas du Premier. En effet, la possibilité de son existence est quelque chose qui lui appartient par son essence, non à cause du Premier. Au contraire, ce qui lui vient du Premier, c'est la nécessité de son existence.

Par ailleurs, la multiplicité consistant dans le fait que le premier causé intellige le Premier et qu'il intellige son essence est une multiplicité qui s'ensuit nécessairement de l'existence de son unité. Nous, nous n'interdisons pas que, d'une chose une, provienne une essence une qui soit suivie, ensuite, [10] d'une multiplicité additionnelle, ne se trouvant pas au début de son existence et ne rentrant pas dans le principe de sa subsistance.

2. Le texte de cette section correspond de la manière suivante, malgré d'importants changements, à *Najât, Métaph.*, II, 33, fin, 34 « Autre démonstration pour établir l'existence de l'intelligence séparée », 35 « Troisième voie pour démontrer les intelligences séparées », et *Shifâ', Métaph.*, IX, 4, fin : p. 78, l. 23 - p. 79 l. 10 *qiwâmi-hi* = Fakhry, p. 313, l. 4 *anna* - l. 18 *qiwâmi-hi* (Carame, p. 192-194) = Caire, p. 405, l. 10 *anna* - p. 406, l. 6 *qiwâmi-hi* (Van Riet, p. 481-482) ; p. 79, l. 10 *fa-yajibu* - p. 81, l. 15 = Fakhry, p. 313, l. 22 - p. 315, l. 23 (Carame, p. 194-199) = Caire, p. 406, l. 8 *fa-yajibu* - p. 408, l. 16 *wâhid* (Van Riet, p. 482-486) ; p. 81, l. 18 *mim-mâ* - p. 82, l. 23 *la-hâ* = Fakhry, p. 315, l. 25 - p. 316, l. 24 (Carame, p. 199-201) = Caire, p. 408, l. 16 *wa mim-mâ* - p. 409, l. 20 (Van Riet, p. 486-488).



Il faut nécessairement, dès lors, que cette multiplicité soit la raison de la possibilité de l'existence de la multiplicité, simultanément, à partir des premiers causés (*al-ma'lûlât*). S'il n'y avait pas cette multiplicité, il ne serait possible qu'existe, à partir d'elle, qu'une unité pure (*mahda*) et il ne serait pas possible qu'un corps existe à partir d'elle.

Ainsi n'y a-t-il de la multiplicité que sous cet aspect seulement.

Les intelligences séparées, nous est-il apparu dans ce qui a précédé, sont multiples numériquement. Elles [15] n'existent donc pas simultanément à partir du Premier mais il faut au contraire, nécessairement, que la plus élevée d'entre elles soit la première chose à exister à partir de lui et qu'elle soit ensuite suivie des intelligences, une à une.

D'autre part, parce qu'il y a en dessous de chaque intelligence une sphère avec sa matière et sa forme – l'âme –, il y a en dessous de chaque intelligence, dans l'existence, trois choses. Il faut dès lors nécessairement que la possibilité de l'existence de ces trois choses à partir de cette première intelligence s'ensuive nécessairement d'elle, pour ce qui est de la création, du fait de la trinité qui a été évoquée à son propos.

Ce qui est plus noble suit ce qui est plus noble sous de multiples aspects. Dès lors s'ensuit nécessairement de la première intelligence, [20] en tant qu'elle intègre le Premier, l'existence d'une intelligence dérivant d'elle et, en tant qu'elle intègre son essence, l'existence de la forme de la sphère ultime, de sa perfection, à savoir l'âme. En tant qu'elle est d'existence possible en elle-même s'ensuit nécessairement d'elle, enfin, l'existence de la corporéité de la sphère ultime : à la chose associée à la puissance la chose associée à la puissance, à savoir le corps.

En tant donc que la première intelligence intègre le Premier s'ensuit nécessairement d'elle une intelligence *tandis que par ce qui est propre à son essence, sous ses deux aspects, s'ensuit nécessairement d'elle la première sphère*<sup>2</sup> avec ses deux parties – je veux dire la matière et la forme –, la matière s'ensuivant d'elle [80,1] par l'intermédiaire

1. + li-l-quwwa li-l-ma'nâ al-mushârik : al-mushârik

2. Le passage en italiques est repris et commenté in *Gloses*, éd. Badawî, p. 99, l. 16-19 : « Par ces paroles, il veut dire la possibilité qui lui appartient par essence et la nécessité de son existence à partir du Premier. Ces deux choses sont la raison de l'existence de la matière de la sphère et de sa forme. La possibilité est la raison de l'existence de la matière de la sphère parce que la matière est ce qui est en puissance. La nécessité de l'existence est la raison de la forme parce qu'elle est en acte ; or ce qui est en acte est raison de ce qui est en acte. »

de la forme *de même que la possibilité de l'existence passe à l'acte par l'acte, lequel correspond à la forme de la sphère*<sup>3</sup>. Et ainsi de suite pour chacune des intelligences et chacune des sphères, jusqu'à ce que l'on aboutisse à l'intelligence agente qui régit nos âmes.

Il ne faut pas que ce processus se poursuive à l'infini, de sorte qu'il y aurait en dessous de toute intelligence séparée un nouvel être séparé. En effet, disons-nous, si l'existence d'une multiplicité s'ensuit nécessairement des intelligences, c'est à cause des éléments [5] de multiplicité qui se trouvent en elles. Les choses ne sont pas inverses, telles que chaque intelligence en laquelle se trouve cette multiplicité verrait sa multiplicité s'ensuivre nécessairement de ces causés. Par ailleurs ces intelligences ne sont pas d'espèces communes, telles que ce qu'exigent leurs caractères serait commun.

Commençons à exposer ces choses d'une autre manière. Les sphères, disons-nous, sont multiples et leur nombre dépasse celui que l'on trouve dans le premier causé du fait de sa multiplicité, qui a été évoquée. Cela, spécialement lorsque l'on divise chaque sphère en sa forme et en sa matière. Il ne se peut dès lors pas que le principe des sphères soit unique, qu'il soit le premier causé.

[10] D'autre part, il ne se peut pas non plus que, parmi les sphères, chaque corps antérieur soit cause du postérieur ; et cela parce qu'il ne se peut pas qu'un corps, en tant qu'il est corps, soit principe d'un autre corps et, en tant qu'il a une puissance psychique, principe d'un corps ayant une autre âme.

C'est que, nous l'avons exposé, chaque âme de chaque sphère en est la perfection et la forme, non point une substance séparée. Sinon, elle serait en effet une intelligence, non une âme, elle ne mettrait absolument pas en mouvement et à partir du [15] mouvement du corps ne se produirait en elle aucun mouvement, à partir de son association à ce corps aucune activité d'imagination et d'estimation. Or le raisonnement nous a conduit à établir l'existence de pareilles choses pour les âmes des sphères.

L'affaire étant telle, il ne se peut que, des âmes des sphères, des actions émanent en d'autres corps que leurs corps sinon par l'intermédiaire de leurs

3. + alladhî yuhâdhî sûrat al-falak : bi-l-fi'l. Le passage en italiques est repris et commenté in *Gloses*, éd. Badawî, p. 99, l. 12-15 : « Le sens de ceci, c'est que la forme de la sphère fait sortir sa matière vers l'acte et constitue son existence. Ainsi l'acte du Créateur fait-il sortir la possibilité de l'existence des intelligences vers l'acte. La forme, en l'ensemble des choses, est, elle, ce qui correspond à l'acte. Voilà pourquoi toute chose qui existe en acte est nommée *forme* ».

corps. Les formes des corps, leurs perfections, sont en effet de deux sortes.

[20] Ce sont premièrement des formes dont la subsistance se fait par les matières des corps et qui, de même que leur subsistance se fait par les matières de ces corps, voient ce qui émane de leur subsistance émaner par la médiation des matières de ces corps. C'est pour cette raison que la chaleur du feu ne chauffe pas n'importe quelle chose mais seulement ce qui est en contact avec sa masse ou ce qui fait d'une certaine façon partie de son corps. De même, le soleil n'éclaire pas toute chose mais seulement ce qui fait face à sa masse.

[81,1] Ce sont ensuite des formes dont la subsistance se fait par leur essence, non par les matières des corps. C'est notamment le cas des âmes. Ceci étant, chaque âme n'a été rendue propre à un corps que parce que son action se fait par ce corps et en lui. Si l'âme était séparée de ce corps à la fois en essence et en action, elle serait l'âme de toute chose, non l'âme de ce corps.

Il est donc évident de tous les points de vue que les puissances célestes n'agissent que par l'intermédiaire de leur corps [5] et il est absurde que, par l'intermédiaire du corps, elles fassent une âme parce qu'un corps ne sert pas d'intermédiaire entre une âme et une autre âme. Par ailleurs, si ces puissances faisaient une âme sans la médiation du corps, elles auraient une autonomie leur permettant de subsister sans le corps et une appropriation à une action séparée de leur essence et de l'essence du corps, situation qui serait différente de ce que nous sommes en train d'évoquer.

Si donc ces puissances ne font pas d'âme, elles ne font pas non plus de masse céleste étant donné que l'âme est antérieure au corps pour ce qui est du rang et de la perfection.

*Quant à poser, pour chaque sphère, une chose à partir de laquelle quelque chose, une influence, émane dans cette sphère [10] sans que son essence ne soit absorbée par sa préoccupation de ce corps et<sup>1</sup> en lui<sup>2</sup>, une chose dont l'essence est au contraire distincte, pour ce qui est de la subsistance et de l'agir, de ce corps, cela, nous, nous ne l'interdisons pas. C'est cette chose que nous nommons « l'intelligence dégagée » et nous faisons provenir*

1. + wa : al-jirm

2. Le passage en italiques est repris et commenté in *Gloses*, éd. Badawî, p. 99, l. 20-23 : « C'est-à-dire : si on pose pour elle une chose à partir de laquelle une influence émane dans la sphère sans que cette chose ne soit imprimée en elle, une chose qui est au contraire distincte d'elle pour ce qui est de la subsistance et de l'agir, c'est l'intelligence dégagée. Pour chaque sphère, il y a une intelligence dégagée qui intellige le Premier et qui est la raison faisant que la sphère a un désir ».

d'elle l'émanation de ce qui se trouve après elle. Néanmoins, une telle chose est différente de celle qui subit une certaine passion de la part du corps, est associée à ce dernier et devient une forme propre à lui.

Il est donc clair et évident que les sphères ont des principes incorporels, qui ne sont pas des formes pour des corps, que [15] chaque sphère a en propre un de ces principes et que leur ensemble a en commun un principe unique.

On pourrait donner, à l'appui de ces thèses, de multiples raisonnements et démonstrations. Dans le présent livre, nous ne choisissons cependant, comme arguments, que des choses qui, ne nous obligeant pas à utiliser de multiples prémisses et une longue analyse, sont plus proches des entendements. Exposons cependant encore ce sujet.

Une chose indubitable, dirons-nous, c'est qu'il y a ici-bas des intelligences simples et séparées qui se produisent dans les corps des hommes – cela a été montré dans les sciences physiques et nous le montrerons [20] encore, nous, bientôt. Ces intelligences ne sont pas des causes premières parce qu'elles sont multiples, leur espèce étant une, et parce qu'elles se produisent, ainsi que nous le montrerons<sup>3</sup> là-bas. D'autre part, ces intelligences ne sont pas non plus des causés proches pour cette même raison<sup>4</sup>; et cela parce que<sup>5</sup> la multiplicité, pour ce qui est du nombre des causés proches, est impossible. Elles sont donc les causés<sup>6</sup> du Premier par un intermédiaire. Or il ne se peut pas que les causes actrices intermédiaires entre la Cause première et ces intelligences soient [82,1] d'un rang inférieur à ces dernières, ne soient pas des intelligences simples et séparées – les causes donatrices de l'existence sont en effet d'une existence plus parfaite tandis que celles qui reçoivent l'existence sont d'une existence plus vile. Dès lors, il faut donc nécessairement que le premier causé soit une intelligence une en essence.

Il ne se peut pas non plus que, du premier causé, provienne une multiplicité d'essence commune. Cela, parce que si les éléments de multiplicité [5] qui se trouvent en lui et par lesquels l'existence de la multiplicité est possible à partir de lui (*'an-hu*) sont de réalités différentes, ce que chacun d'entre ces éléments exige est quelque chose d'autre, pour ce qui est de l'espèce, que ce qu'exige un autre élément et de chacun d'entre eux ne s'ensuit donc pas nécessairement ce qui s'ensuit nécessairement d'un autre mais, au contraire, une

3. nubayyinu : tabayyana

4. Ou « proches de cette chose », c'est-à-dire de Dieu.

5. li-anna : anna

6. ma'lûlât : ma'lûmât

autre nature. Tandis que si ces éléments de multiplicité qui se trouvent dans le premier causé étaient de réalités communes, en quoi se différencieraient-ils et seraient-ils multiples alors qu'il n'y a pas là de matière? À partir du premier causé ne se peut donc l'existence d'une multiplicité que différente suivant l'espèce.

Ces choses<sup>1</sup> ne proviennent donc pas non plus du premier causé sans la médiation d'une autre cause, existante. Et de même [10] à propos de tout causé, jusqu'à ce que l'on aboutisse à un causé dont l'être est accompagné de l'être des éléments récepteurs de la génération et de la corruption, multiples à la fois numériquement et spécifiquement. De telle sorte que la multiplication du réceptacle soit la cause de la multiplication de l'action d'un principe un en essence ; cela, après le parachèvement de l'existence de tous les êtres célestes.

Une intelligence s'ensuit donc nécessairement d'une intelligence, d'une manière continue, jusqu'à ce que l'orbe de la lune se génère, que les éléments se génèrent ensuite et qu'ils se disposent à recevoir un influx, un en essence et multiple numériquement, de la dernière intelligence. En effet, lorsque la cause ne se trouve pas dans l'agent, il faut nécessairement, [15] obligatoirement, qu'elle se trouve dans le réceptacle. Il faut donc nécessairement qu'à partir de chaque intellect se produise, en dessous de lui, un autre intellect, que le processus s'arrête là où les puissances intellectuelles peuvent être divisées, multipliées (*munqasimat<sup>an</sup> mutakaththirat<sup>an</sup>*), et qu'il se termine là. Ceci constitue sur ce sujet une démonstration qui, si on l'approfondit, est très forte.

Il est clair et évident que de chaque intelligence d'un rang supérieur, de par quelque chose qui se trouve en elle – à savoir [20] en tant qu'elle intellige le Premier –, provient nécessairement l'existence d'une autre intelligence, en dessous d'elle. En tant qu'elle intellige son essence provient nécessairement d'elle l'âme sphérique et en tant qu'elle a une matière provient nécessairement d'elle la masse de la sphère. La masse de la sphère provient de l'intelligence et demeure par l'intermédiaire de l'âme sphérique. Toute forme en effet est cause que sa matière soit en acte, la matière elle-même n'ayant pas de subsistance.

Restons-en cependant là, car exposer ces choses serait long.

1. C'est-à-dire les âmes humaines.

## [83,1] Section V<sup>2</sup> : Comment ce qui se trouve en dessous de la sphère se génère à partir de la sphère

Lorsque les sphères célestes sont en nombre, l'existence des éléments s'ensuit nécessairement d'elles. Cela, pour la raison suivante : les corps élémentaires sont engendrables et corruptibles et il faut donc que leurs principes proches soient [5] des choses recevant une espèce de changement et de mouvement, il faut que ce qui est intelligence pure ne soit pas, seul, cause de leur existence. Il faudrait réaliser cette affirmation à partir de plusieurs fondements dont nous avons déjà traité plusieurs fois et que nous avons terminé d'établir.

Ces éléments ont une matière qui leur est commune et des formes (*suwar*) par lesquelles ils diffèrent. Il faut donc nécessairement que la diversité de leurs formes suive la diversité des puissances des sphères et que leur communauté de matière suive [10] ce que les sphères ont en commun. Comme les sphères ont en commun la nature consistant à exiger de se mouvoir d'une manière circulaire, il faut que ce que cette nature exige soit principe de la matière. De même, il faut que ce en quoi les sphères diffèrent soit principe de la disposition de la matière à recevoir les diverses formes (*suwar*).

Parce que la matière ne demeure pas sans forme, sa subsistance ne provient pas de la nature sphérique seule mais de cette nature et de la forme. Parce que, d'autre part, [15] la matière a subsisté sans cette forme qui la fait maintenant subsister, sa subsistance ne provient pas de la forme seule mais d'elle et de la nature sphérique. Si la subsistance de la matière provenait de la nature sphérique seule, la matière pourrait se passer de la forme ; et si sa subsistance provenait de la forme seule, la matière n'aurait pas précédé la forme. Cependant, de même que, là-haut, le mouvement circulaire entraîne nécessairement une nature que les natures propres à chaque sphère font subsister, ainsi, ici-bas, ce qui, en plus de la nature qui lui est commune, fait subsister la matière, c'est ce qui provient des natures propres, à savoir les formes (*suwar*).

[20] De même que le mouvement constitue là-haut le plus vil des états, ainsi la matière est-elle

2. Le texte de cette section correspond comme suit, avec d'importants changements, à *Najât, Métaph.*, II, 36 « Du mode de genèse des éléments à partir des causes premières », et *Shifâ', Métaph.*, IX, V, début : p. 83, l. 3-12 = Fakhry, p. 316, l. 26 - p. 317, l. 8 *al-mukhtalifa* (Carame, p. 202-203) = Caire, p. 410, l. 4 - l. 12 *al-mukhtalifa* (Van Riet, p. 488-489) ; p. 83, l. 13 - p. 84, l. 5 = Fakhry, p. 318, l. 6 *wa li-anna* - l. 23 *al-falak* (Carame, p. 205-207) = Caire, p. 411, l. 16 *wa li-anna* - p. 412, l. 15 (Van Riet, p. 490-492).

ici-bas la plus vile des essences. De même que le mouvement suit là-haut la nature de ce qui est en puissance<sup>1</sup>, ainsi la matière est-elle ici-bas principe de ce qui est en puissance. De même que les natures propre et commune là-haut sont principe de la nature propre et commune ici-bas, ainsi ce qui s'ensuit nécessairement là-haut des natures propre et commune, en fait de rapports [84,1] divers et variables se produisant en ces natures à cause du mouvement, est-il principe du changement des états des choses ici-bas et de leur variation, et ainsi également la complexification des rapports de ces natures, là-haut, est-elle la cause de la complexification de ces éléments ici-bas.

Les corps célestes, de par les qualités qui leur sont propres et qui émanent d'eux en ce monde-ci, ont une influence sur les corps de ce monde. Leurs âmes ont également une influence sur les âmes de ce monde. Par ces choses, on sait que la nature qui [5] régit ces corps par le biais de la perfection et de la forme se produit à partir de l'âme diffuse dans la sphère. On sait cela en réfléchissant un minimum.

## Section VI<sup>2</sup> : De la génération des éléments

D'aucuns, parmi les Gens de la Science, ont dit que parce que la sphère est circulaire, il faut nécessairement qu'elle tourne sur quelque chose [10] de stable se trouvant en son sein. De son frottement contre cette chose s'ensuit nécessairement un échauffement tel que cette chose devient du feu. Ce qui en est loin, par contre, demeure au repos et en vient à se refroidir et à se condenser au point de devenir de la terre. Ce qui suit le feu devient chaud mais est moins chaud que le feu<sup>3</sup> tandis que ce qui suit la terre est dense mais<sup>4</sup> d'une condensation moindre cependant que la terre<sup>5</sup>. Le peu de chaleur et le peu de condensation entraînent nécessairement l'humidification. La sécheresse provient en effet soit du chaud, soit du froid et de la condensation. L'humidité qui suit la terre, cependant, est froide et celle qui suit le feu, chaude. C'est cela la raison de la génération des éléments.

## [15] Section VII : De la providence et de la régence

Pour ce qui est de l'existence de la providence à

1. Ou « une certaine nature en puissance ».

2. Le texte de cette section correspond comme suit, avec d'importants changements, à *Najât, Métaph.*, II, 36, suite, et *Shifâ', Métaph.*, IX, V, suite : p. 84, l. 9-14 = Fakhry, p. 318, l. 23 *wa qâla* - p. 319, l. 3 *al-'anâsir* (Carame, p. 207) = Caire, p. 413, l. 1-7 *al-'anâsir* (Van Riet, p. 492).

3. *harârat*<sup>an</sup> mina l-nâr : *harr*<sup>an</sup>

4. + *kathîf*<sup>an</sup> wa lâkinna-hu : *yakûnu*

5. + *mina l-ard* : *kathîf*<sup>an</sup>

partir des causes supérieures dans les causes inférieures, cela consiste en ceci : chaque cause supérieure intelligente l'ordre du Bien qui doit nécessairement exister à partir d'elle en tout ce qui sera et l'existence de cet ordre suit ce qui est intelligé par cette cause.

[20] Il ne nous est pas possible de nier l'existence de la régence dans les membres des animaux, dans les plantes et dans l'agencement de la nature. Il ne nous est également pas possible de considérer les puissances supérieures comme amoureuses et agissant<sup>6</sup> pour que se produisent<sup>7</sup> à partir d'elles ces choses corruptibles-ci ou ce qui se trouve en dessous d'elles. Nous avons exposé cela.

La perspective qui permet d'échapper aux deux absurdités évoquées consiste à dire que chacune des puissances supérieures intelligente son essence et que leur intellection [85,1] est principe de l'ordre qui doit nécessairement provenir d'elles. C'est en effet la forme de leur essence. Il se peut que ceci se fasse sous le mode de l'universalité pour le Premier Principe. Quant aux particuliers et aux changements, on ne peut les lui rapporter.

Les choses étant telles, l'intellection que chacune des puissances supérieures a de la forme de l'ordre du Bien dont il est possible qu'il provienne d'elle, est principe de l'existence de ce qui existe à partir d'elle, suivant son ordonnancement. Les formes intelligées qui se trouvent chez [5] les principes sont principe des formes qui existent dans les êtres seconds.

Il semble que Platon ait ces formes en vue lorsqu'il parle des « idées ». Ses paroles, prises selon leur sens apparent, sont cependant contradictoires et fausses. Le Philosophe l'a exposé d'une manière exhaustive dans nombre de livres.

Les choses étant telles, la providence de Dieu comprend l'ensemble des êtres. En ce qui concerne les choses éternelles, la providence divine se fait cependant d'une manière à la fois spécifique et numérique, tandis que pour les choses corruptibles, elle se fait d'une manière spécifique seulement.

## [10] Section VIII : Du principe de la régence des êtres terrestres et des espèces non préservées

Parce que les espèces ne sont pas préservées, naissent spontanément, suivant des pourrissements et des complexions divers, des animaux qui ne sont pas habituels ainsi que des espèces de plantes qui sont nouvelles dans l'existence et ne provien-

6. *ta'malu* : *bi-'amal*

7. *li-takûna* : *yatakawwanu*

nent pas de leurs pareilles, n'en proviennent pas comme l'homme provient d'un être pareil à lui-même. Étant donné que l'on sait, par ailleurs, que la providence [présidant à de telles évolutions] ne provient ni du Premier [15] ni des intelligences pures, il faut nécessairement qu'elle se fasse par un principe postérieur à eux ; à savoir, soit, une âme répandue dans le monde de la génération et de la corruption, soit une âme céleste.

Il semble que l'avis de la plupart soit qu'il s'agit d'une âme engendrée des intelligences et des âmes célestes, spécialement de l'âme du soleil et de la sphère inclinée, et que cette âme régit (*mudabbir*) ce qui se trouve en dessous de la lune avec l'assistance des corps célestes et l'illumination de la lumière de l'intelligence agente.

[20] En tout état de cause, il faut nécessairement que ce principe qui se soucie de ce qui se produit ici saisisse les particuliers. C'est pour cette raison que j'ai pour opinion que le plus vraisemblable est qu'il s'agisse d'une âme céleste ; cela, de telle manière que, de par sa particularité, il lui appartienne de s'imaginer et de saisir les événements qui se produisent ici en un type de sensation leur convenant. Quand un événement se produit, cette âme intellige la perfection qu'il comporte et la voie qui mène à lui. S'ensuit alors nécessairement, de ce qui est intelligé par cette âme, l'existence [86,1] de cette forme dans cette matière.

L'âme qui aide ceux qui invoquent le ciel et qui avertit les gens par les rêves, etc. est, dit-on, cette âme-ci. Il semble que cela soit vrai. En effet, s'il est une invocation exaucée, la cause en est quelque chose comme cette substance. De même qu'elle contemple les changements de la matière, qu'elle intellige la forme de l'ordre du Bien et la perfection [5] qu'il doit nécessairement y avoir là et que ce qu'elle intellige est, ainsi se peut-il qu'à partir de sa contemplation des changements des situations des habitants de ce monde-ci se produise en elle l'intellection de la chose nécessaire par laquelle pourrait être repoussé tel défaut, tel mal, et attiré le bien, et que l'existence de la chose ainsi intelligée suive cette intellection. Il faut en effet nécessairement que la providence d'une telle substance s'étende à tout défaut, à tout mal qui pénètrent dans ce monde et dans ses parties pour que cette providence soit suivie de ce qui s'ensuit nécessairement d'elle comme Bien et ordre. Il ne faut pas que cela ait en propre une chose [10] et pas une autre. Si donc il y a une invocation qui n'est pas exaucée ou un mal qui n'est pas repoussé, c'est qu'il y a là un secret dont nous ne sommes pas informés et qu'il se peut que la providence ne rende pas une telle chose nécessaire.

La signification de la providence est ce que nous avons exposé.

### **Section IX : De la possibilité de l'existence, à partir de cette âme, de choses rares, changeant la nature**

L'intellection d'une pareille substance étant suivie des formes matérielles dans la matière, il n'est pas invraisemblable qu'un [15] mauvais soit par là détruit ou qu'un homme de bien récupère la santé, qu'un feu se produise, ou un tremblement, ou quelque une des causes inhabituelles. Dans les matières naturelles se produit en effet ce que cette substance intellige. Il se peut donc que, de ces matières, ce qui est froid s'échauffe, que ce qui est chaud se refroidisse, que ce qui est au repos se meuve et que ce qui se meut passe au repos. Et à ce moment des choses se produisent non à partir de causes naturelles passées mais, en un coup, à partir de cette cause naturelle neuve. Diverses sortes d'animaux et de plantes de la nature<sup>1</sup> desquels il serait de s'engendrer par co-engendrement peuvent notamment s'engendrer, non par [20] voie de co-engendrement, à partir de causes naturelles semblables à eux, mais par voie de génération spontanée, et des formes neuves, nouvelles, qui ne se trouvaient pas dans leurs principes, peuvent se produire en eux, ceci provenant de l'intellection de cette substance.

Il faut qu'on ne nie pas, en ce qui concerne les états relatifs à la régence, des choses inhabituelles. Il y a ici des faits rares et des prodiges dont les causes sont comme ce que nous avons décrit.

### **[87,1] Section X : Comment ce principe intellige ce qui se passe ici-bas à l'instant et dans le futur et comment il influe**

Parce que les âmes des corps célestes savent ce qu'elles font d'une science universelle ou particulière et savent ce qui s'ensuit nécessairement de leurs actes, il faut nécessairement que les situations qui se renouvellent dans ce monde et celles qui se produiront [5] dans le futur suivent ce qui se passe dans le présent comme les conclusions suivent les prémisses, en étant sues nécessairement là-haut et sans que ces âmes célestes n'aient besoin de telles choses ni qu'elles se parfassent par elles.

Les avertissements qui sont donnés dans les rêves, la révélation et de tels faits rares sont à rapporter à de pareils principes.

Il ne faut pas que l'on s'étonne et que l'on se demande comment, à partir de ces principes psychiques, quelque chose peut arriver sans suivre le

---

1. *Sha'n*, non pas *tabî'a*.

cours naturel des événements. À celui qui considère la situation de son corps et de son âme, il est en effet facile de repousser un tel [10] étonnement de sa pensée. Cela parce que, même s'il est de la nature de notre corps que de la chaleur et de la froideur, du mouvement et du repos se produisent en lui selon le cours de ce qu'exigent les choses naturelles, qu'ils s'engendrent à partir de causes antérieures à d'autres et en un laps de temps limité, de telles choses peuvent également provenir non de causes naturelles mais à partir d'actes psychiques d'estimation.

Ainsi la colère fait-elle se produire dans les membres une chaleur dont la cause n'est pas naturelle. De même également un acte d'imagination concupiscente fait-il se mouvoir les membres, alors que cela ne provient pas d'un remplissage naturel, et fait-il se produire [15] un vent, alors que cela ne provient pas de causes naturelles antécédentes. La preuve en est que toutes ces choses se produisent à partir de ce que nous avons évoqué à un moment auquel elles ne se produiraient pas s'il n'y avait pas ce que nous avons évoqué. De même encore l'épouvante fait-elle se produire un tremblement et un puissant frémissement.

C'est ainsi, donc, qu'il en va de l'âme du monde vis-à-vis de son corps.

J'ai entendu l'histoire suivante. Un médecin qui fréquentait la cour d'un roi samanide y était tellement bien reçu que ce roi l'avait jugé digne de partager sa table, dans le harem où ne pénétrait aucun [20] homme et où seules quelques esclaves assuraient le service. Or voilà qu'alors qu'elle s'était avancée avec le plateau et l'avait déposé, une esclave fut prise par un vent qui l'empêcha de se relever. Comme elle lui était chère, le roi dit au médecin :

— Soigne-la sur le champ, de n'importe quelle façon!

Comme il ne disposait pas, à ce propos, d'une médication naturelle capable de guérir sans délai, le médecin recourut à un procédé psychique. Il ordonna qu'on découvre les cheveux de l'esclave... Sans [88,1] résultat. Il ordonna qu'on lui découvre le ventre... Cela n'eut guère d'effet. Il ordonna qu'on lui découvre les parties... Quand ses compagnes essayèrent de le faire, une forte chaleur se développa dans la servante, fit se dissoudre le vent advenu et elle se redressa, droite et en bonne santé.

### Section XI : [5] Évocation de la providence de l'Artisan, de Sa justice et des traces de Sa sagesse dans les cieux et sur la terre

Revenons-en maintenant au début. Étant donné, dirons-nous, que la science que le Réel Premier a

de l'ordre du Bien dans l'existence est une science en laquelle il n'est point de défaut et, par ailleurs, que cette science est cause de l'existence de ce dont elle est science, le tout advient en la perfection extrême. Il n'est pas possible, pour le Bien, d'y être sinon tel qu'il est, et rien de ce dont il serait possible que cela appartienne au tout n'est sans lui appartenir.

[10] Toute chose, du tout, se trouve être selon la substance sienne, qui lui convient, et selon l'acte sien, qui lui convient<sup>1</sup>. S'il s'agit d'une chose passive, elle se trouvera être selon la passion sienne, qui convient, et s'il s'agit d'une chose ayant un lieu, au lieu sien, qui convient. Lorsque le bien, pour cette chose, consiste à ce qu'elle soit passive et réceptrice des contraires, son temps se partage<sup>2</sup> entre ces deux contraires, conformément à la justice : lorsque l'un des deux est en acte, il est l'autre en puissance, tandis que celui qui est en puissance a le droit de devenir une fois en acte, tout ceci ayant des causes préparatrices. La chose à laquelle il arrive, de ce fait, de perdre sa perfection de manière violente, a en elle une puissance qui [15] la ramène à la perfection.

Les éléments ont été rendus récepteurs de la violence afin qu'il soit possible à la complexion [d'apparaître] à partir d'eux<sup>3</sup>, afin aussi qu'il soit possible, aux êtres qui s'engendrent à partir d'eux, de demeurer spécifiquement. À la chose à laquelle il est possible de demeurer numériquement a été donnée la cause lui permettant de demeurer ainsi ; à la chose à laquelle il est possible de demeurer spécifiquement a été donnée la cause lui permettant de demeurer ainsi<sup>4</sup> : le partage [opéré par] l'intellect exige nécessairement des choses qui demeurent numériquement et des choses qui demeurent spécifiquement, or le tout a pleinement reçu d'exister.

Les éléments<sup>5</sup> ont été arrangés suivant leurs rangs et le feu, parmi eux, a été logé au plus haut des endroits, dans le voisinage de la sphère. S'il n'en était pas ainsi, le lieu qui serait le sien se trouverait à un autre endroit et, près de [20] la sphère, se trouverait le lieu d'un autre corps, qui serait nécessairement accompagné de chaleur du fait de l'intensité du mouvement. Le chaud doublerait donc effectivement, ils l'emporteraient tous deux sur le reste des éléments et la justice cesserait.

1. + wa fi 'li-hi alladhî yanbaghî la-hu : la-hu

2. maqsûma : muqawwama

3. min-hâ : fi-hâ ?

4. + wa mâ amkana baqâ'u-hu bi-l-naw' u'tiya l-sabab al-mustabqî la-hu 'alâ dhâlîka : dhâlîka

5. al-istaqîsât : li-l-istaqîsât

Étant donné qu'il fallait que l'emporte, parmi les êtres engendrés, ceux grâce auxquels les espèces demeureraient, la substance sèche et dure l'a emporté<sup>1</sup>. Comme, [par ailleurs], le lieu de tout être engendré se trouve là où se trouve le lieu de ce qui l'emporte sur eux, il fallait nécessairement que [89,1] la terre abondât<sup>2</sup>, quantitativement, en animaux et en plantes, et que le lieu des animaux et des plantes fût là où se trouvait la terre. En outre, il fallait que leur lieu fût éloigné<sup>3</sup> des mouvements célestes. Lorsque ces mouvements atteignent de leur influx les organismes, ils les altèrent en effet et les corrompent. La terre a donc été placée à l'endroit le plus éloigné de la sphère, à savoir le milieu. Étant donné que, à ce propos, [5] l'eau suit la terre, qu'elle sert également de lieu à beaucoup des êtres engendrés et qu'elle a en commun avec la terre la forme froide, on l'a fait suivre la terre. Ensuite [vient] l'air, pour cette raison et parce qu'il a en commun, avec le feu et l'eau, la nature.

Étant donné que, par l'intermédiaire du rayonnement qui se propage à partir d'eux, spécialement du soleil et de la lune, l'influx des astres abonde<sup>4</sup>, [astres] qui régissent ce qui se passe dans ce monde, ce qui se trouve au-dessus de la terre comme [10] éléments a été rendu transparent afin que ce rayonnement s'y propage, tandis que la terre a été rendue colorée, par la poussière, afin qu'il s'y stabilise.

L'eau n'a pas enveloppé la terre, afin que les êtres engendrés se fixent sur cette dernière. La raison naturelle en est [par ailleurs] la sécheresse de la terre et le fait que, lorsqu'elle se défait d'une configuration étrangère ou en adopte une, elle la conserve ; elle ne demeure donc pas circulaire mais, plutôt, ondulée, et l'eau penche vers ses parties caves.

Les corps célestes ne sont pas tous lumineux en l'ensemble de leurs parties ; sinon, [15] pour ce qui est des lieux et des temps, leur action se ressemblerait. Ils ne sont pas non plus transparents en l'ensemble de leurs parties ; sinon, le rayonnement ne se propagerait pas à partir d'eux. Parmi eux, des astres ont plutôt été créés. Par ailleurs, les astres n'ont pas été laissés au repos ; sinon, leur action en un endroit identique serait excessive et cet endroit se corromprait tandis qu'ils n'influeraient pas en un autre endroit, lequel se corromprait également. Ils ont donc, plutôt, été rendus mobiles, afin que [leur] influx se transfère d'un

endroit à un autre et ne demeure pas en un seul et même endroit, qui se corromprait. Si le mouvement que nous leur voyons était non rapide, il aurait la même action excessive ou défectueuse que [20] le repos. Et si leur mouvement véritable était d'une vitesse identique à celle-là, il s'ensuivrait nécessairement un seul et même cercle ; là, leur action serait donc excessive tandis qu'elle n'atteindrait pas le reste des contrées. Il a donc été fait en sorte que ce mouvement<sup>5</sup>, en ce qui les concerne, suive un mouvement englobant le tout tandis qu'il auraient en eux-mêmes un mouvement lent par lequel incliner vers les [diverses] contrées du monde, au sud et au nord.

[90,1] S'il n'y avait pas, pour le soleil, un tel mouvement, il n'y aurait ni hiver, ni été, ni saisons. Il a donc été fait une différence entre les deux régions des deux mouvements et le premier a été rendu rapide tandis que celui-ci était rendu lent. Le soleil incline donc vers le sud, l'hiver, afin que le froid règne sur le nord de la terre et que l'humidité s'enfonce à l'intérieur de celle-ci, tandis qu'il incline par après, l'été, vers le nord, afin que la chaleur règne sur l'extérieur de [5] la terre et que l'humidité soit utilisée pour nourrir les plantes et les animaux. Et lorsque l'intérieur de la terre sèche, le froid [re]vient et le soleil incline [vers le sud]. Tantôt la terre se remplit donc de nourriture, et tantôt elle nourrit.

Étant donné que lorsqu'elle est pleine, fortement lumineuse, la lune fait quelque chose de semblable, en fait de réchauffement et de dissolution, à ce que le soleil fait, son cours, lorsqu'elle est pleine, a été rendu opposé à celui du soleil. Durant l'hiver, le soleil est donc au sud et la pleine lune au nord, afin que les deux causes chauffantes ne soient pas absentes ensemble. [Par contre], durant l'été, [10] le soleil est au nord et la pleine lune au sud, afin qu'il n'y ait pas réunion, ensemble, des deux causes chauffantes.

Étant donné que le soleil, l'été, se trouve au zénith des têtes des gens du monde habité, son apogée a été mis là, afin qu'il n'y ait pas réunion, ensemble, de la proximité de l'inclinaison et de celle de la distance – l'influx s'intensifierait<sup>6</sup> en effet. Étant donné que le soleil, l'hiver, est loin du zénith, son périégée a été mis là, afin qu'il n'y ait pas réunion de la lointaineté de l'inclinaison et de celle de la distance – l'influx s'interromprait en effet. Si le soleil se trouvait en deçà de ce [degré de] proximité ou au-delà de [15] ce [degré de] lointaineté, son influx, qui provient maintenant de lui, ne serait pas modéré.

1. ghalaba ? : 'inâya

2. akthara : akbar

3. yab'udu : ab'ad

4. akthara : akbar

5. C'est-à-dire le mouvement véritable des astres.

6. fa-yashtaddu : wa lâ yashtadda

Tel est ce qu'il faut croire à propos de tout astre et de toute chose. Que l'on sache qu'ils sont tels qu'il convient qu'ils soient et qu'ils ne sont pas tels qu'ils sont en vue de ce qui leur est postérieur : ils sont tels qu'ils sont en vue de l'ordre du Bien dans le tout et suivent la science que le Créateur a du mode suivant lequel il convient que le Bien soit dans le tout. Si ce qui est ainsi signifié est nommé « objectif », il n'y a pas de mal à cela et il ne s'agira pas de l' « objectif » [20] dont s'en suivraient nécessairement les absurdités qui ont été évoquées. C'est cela que les premiers [philosophes] nomment « providence », je veux dire la prescience que le Dieu Très-Haut a du mode suivant lequel il faut<sup>1</sup> que toute l'existence soit, ainsi que chacune de ses parties, pour ce qui est de son essence, de son action et de sa passion, même s'Il n'est pas en vue de Son action, et du mode suivant lequel il convient que se fasse, à partir de Lui, l'émanation du Bien qui suit Sa Bonté, sans que Sa substance<sup>2</sup> ne le prenne comme objectif – combien le Dieu Riche est au-dessus de toute chose !

### [91,1] TRAITE III

**Où l'on montre la demeure de l'âme humaine, le bonheur véritable de l'au-delà et celui qui est un certain bonheur, non véritable, ainsi que la misère véritable de l'au-delà et celle qui est une certaine misère, non véritable**

#### [5] Première section : Définition de l'examen consacré à la genèse et de l'examen consacré au retour

Les deux traités qui précèdent celui-ci concernent la genèse. Le sens de cette dernière, c'est d'évoquer l'ordination des existants selon leur antériorité et leur postériorité ; en commençant à partir du plus antérieur d'entre eux pour aller vers celui qui a le plus de postériorité et avec, comme condition, que celui d'entre eux qui est plus antérieur par nature le soit aussi pour ce qui est de la perfection et de la noblesse.

[10] Ce troisième traité concerne le retour. Son sens, c'est d'évoquer l'ordination des existants selon leur antériorité et leur postériorité avec, comme condition, que celui d'entre eux qui est

plus antérieur par nature ait plus de postériorité pour ce qui est de la perfection.

Ainsi cette ordination retourne-t-elle circulairement, selon cette ordination première là. Là-haut, on a commencé à partir de quelque chose de plus noble pour aller vers quelque chose de plus vil et, ce, jusqu'à s'arrêter aux éléments. Ensuite, on a commencé à retourner du plus vil vers le plus noble, inversement à la première ordination.

Ainsi, du Principe Premier aux [15] éléments, c'est l'ordination qui s'instaure selon l'ordre des principes. Des éléments à l'homme, c'est l'ordination qui revient selon l'ordre des principes et, chez l'homme, le retour s'achève. À lui le retour véritable et l'assimilation aux principes intellectuels. C'est comme si ces derniers avaient tourné sur eux-mêmes : il y a eu un intellect, puis une âme, puis des corps, puis de nouveau une âme, puis un intellect qui retourne au rang des principes.

#### **Section II : [20] Comment les choses qui retournent se génèrent à partir des éléments, à commencer par les choses végétales**

Les éléments, disons-nous, se mélangent et à partir d'eux se génèrent les êtres. Nous avons dit dans la *Physique* ce que signifie [92,1] le « mélange ». La première des choses à advenir, ce sont les corps supérieurs et les solides minéraux.

Ensuite, quand un mélange a lieu qui est plus proche de l'équilibre, les plantes adviennent et le corps céleste leur donne d'être disposées à la réception de l'âme végétale. Elles la reçoivent alors soit de lui, soit de l'intellect agent.

La puissance nutritive advient alors. C'est la puissance de la nature de laquelle il est d'amener au corps quelque chose de semblable à lui, en lui faisant changer ce qui n'est pas semblable. [5] Elle fait ensuite adhérer cette chose au corps afin que se comble par elle ce que la dissolution affecte. Ainsi s'assure, par cette chose, la demeure de l'individu. La puissance qui attire cette chose qui reçoit l'assimilation – à savoir la nourriture – sert cette puissance. La puissance digestive est aussi à son service, afin que la nourriture en vienne à se dissoudre ; cela, en se dépêchant de recevoir l'action de la puissance nutritive. La puissance rétentive est à son service afin que s'achève en elle l'action de la digestive ; l'expulsive, pour le surplus qui ne s'assimile pas et ne se digère pas. Les quatre qualités servent ces quatre puissances : la chaleur les aide en ce en quoi elles ont besoin de [10] dissolution et de mise en mouvement ; la froideur, en ce en quoi elles ont besoin de resserrement et de mise en repos ; l'humidité, en ce en quoi elles ont besoin d'atténuation et de figuration ; la siccité, en ce en quoi elles ont besoin de

1. yajibu : yajûzu

2. jawharu-hu : jawhar



constitution et de conservation de la figuration.

En plus de la puissance nutritive, les plantes ont une autre puissance, que la puissance nutritive sert : c'est la puissance de croissance. C'est celle de la nature de laquelle il est de disposer de la nourriture, devenue nourriture en acte, pour faire grandir [15] le corps végétal en longueur, largeur et profondeur, selon une proportion par laquelle il atteint sa perfection en son développement et s'arrête à la fin de son action. La puissance nutritive la sert dans son action.

Ensuite, une autre puissance naît lorsque la puissance de croissance se relâche : on la nomme la puissance « reproductrice ». c'est celle de la nature de laquelle il est de détacher une partie du surplus de la nourriture, partie de la nature de laquelle il est de se mouvoir pour engendrer quelque chose de semblable au premier individu. La puissance de la formation sert celle-ci pour ce qui est du parachèvement de son action, lorsqu'elle se fait dans la matrice. [20] Les deux premières puissances existent en toute âme végétale. Quant à celle-ci, elle existe seulement dans ce qui est parfait comme végétaux. Parfois cette puissance-ci existe toute complète dans un même individu, parfois aussi elle se divise en deux individus : l'un est alors le principe de la puissance active tandis que dans l'autre se trouve le principe de la puissance passive. Quand ils se rassemblent, à ce moment la reproduction se produit ; cela se fait le plus souvent chez les animaux.

### [93,1] Section III : La génération des animaux et les puissances de l'âme animale

Quand les éléments se mélangent d'une façon plus équilibrée, ils sont disposés à la réception de l'âme animale. Cela, après que le degré de l'âme végétale se soit consommé.

L'âme animale est une perfection première pour un corps [5] naturel instrumental, perfection de la nature de laquelle il est de sentir et de se mouvoir par la volonté. Les puissances de cette âme se divisent en puissances saisissantes et motrices. Les puissances saisissantes se divisent en puissances apparentes et en puissances internes. Le principe du mouvement se divise en ce qui attire ce qui est utile, c'est-à-dire la passion de ce qui est plaisant, et en ce qui repousse ce qui est préjudiciable, c'est-à-dire la colère menant à la vengeance. Son action trouve son accomplissement dans l'inspiration du désir et dans la copulation. Celles des puissances saisissantes qui sont apparentes, ce sont les sens. Cinq en apparence, d'un nombre supérieur [10] à cinq en réalité. En effet, le toucher n'est pas une puissance unique mais, plutôt, quatre puissances, dont chacune a en propre une seule et

même contrariété. Ainsi, pour le chaud et le froid, il y a un juge, pour le mou et le dur un juge, pour le sec et l'humide un juge, pour le rugueux et le lisse un juge. Cependant, ces puissances étant fondues ensemble en un seul et même instrument en apparence, on a eu pour opinion qu'elles étaient une seule et même puissance.

Quant à ce qui concerne l'intérieur, les puissances que les animaux parfaits possèdent sont au nombre de cinq ou six.

[15] La première est la puissance de la fantaisie, on la nomme « le sens commun ». C'est celle à laquelle les sens amènent ce qu'ils ont senti. Elle est le sens en réalité.

Vient ensuite la puissance imaginatrice. C'est celle qui retient ce que les sens ont amené comme formes sensibles. La différence entre elle et la première puissance, c'est que la première est une puissance réceptrice tandis que l'imagination est une puissance rétentrice. Or une puissance réceptrice et une puissance rétentrice ne sont pas une même chose.

[20] Une autre puissance suit la puissance imaginatrice. Lorsqu'elle se trouve dans les hommes et que l'intellect l'utilise, cette puissance est nommée « puissance cogitative ». Lorsqu'elle se trouve dans les animaux ou dans les hommes et que l'estimative l'utilise, elle est nommée « puissance imaginative ». La différence entre elle et l'imagination, c'est qu'il n'y a dans l'imagination que des choses prises des sens tandis que l'imaginative peut composer, disjoindre et faire advenir comme formes des choses qui n'ont jamais été senties [94,1] et ne le sont absolument pas : un homme volant par exemple et un individu dont une moitié serait un homme et l'autre un arbre.

La puissance de l'estimative suit ces puissances. C'est elle qui saisit, dans les sensibles, des intentions non sensibles. La preuve qu'il y a dans l'animal une pareille puissance, c'est que l'agneau, lorsqu'il voit le loup, s'effraie et s'enfuit. Ainsi a-t-il assurément saisi sa forme et sa personnalité, il a saisi aussi son hostilité et [5] son adversité. Mais quand il voit la chèvre qui l'a fait naître, il soupire après elle. Alors donc, il a vu sa personnalité et saisi sa convenance. Ainsi l'animal distingue-t-il son compagnon, celui qui lui fait du bien, et il veut le suivre. Il saisit aussi l'adversité de celui qui lui fait du mal parmi les hommes, il le fuit et lui veut du mal. Or il est impossible que les sens saisissent ce qui n'est pas sensible, les sens ou l'imagination. Il reste donc que, dans l'animal, il y a une puissance qui saisit ces intentions non sensibles qui existent dans les sensibles. Cette puissance est nommée « estimative ».

[10] Une autre puissance la suit, qui est un trésor pour elle et que l'on nomme « mémoire » et « rétention ». Le rapport de la mémoire et de la rétention à ce que l'estimative saisit est le rapport de l'imagination à ce que le sens saisit.

L'imagination et la fantaisie sont à l'avant du cerveau, dont le principe est le cœur. L'imaginative et l'estimative sont au milieu du cerveau, dont le principe est aussi le cœur. La mémoire et la rétention sont à l'arrière du cerveau, dont le principe est encore le cœur.

La première chose de l'animal à être engendrée, c'est son cœur. Dans son cœur, il y a son *pneuma* et le principe de toutes ses puissances psychiques. Du cœur flue ensuite dans les membres des puissances selon lesquelles les actes du cœur s'achèvent là-bas. [15] Ainsi la puissance de la sensation et du mouvement flue-t-elle dans le cerveau, où s'achève le premier acte du principe. Le *pneuma* acquiert en effet un certain équilibre de par le refroidissement du cerveau. Du cerveau, le *pneuma* flue ensuite vers les instruments particuliers et là s'achève son deuxième acte. Le cerveau seul n'est pas quelque chose qui voit, bien qu'il soit principe de la vue. Au contraire, la vue s'accomplit par un autre membre que le cerveau. De même le cœur n'est-il pas à lui seul l'instrument du sens pour l'ensemble du corps, bien qu'il [20] en soit le principe. De même aussi pour le mouvement : le cerveau y est l'instrument premier du cœur et les nerfs le deuxième instrument de celui-ci et le premier instrument du cerveau. Du cerveau, des puissances différentes se diffusent en un même nerf, puissances différentes du fait que certaines d'entre elles sont sensibles et d'autres motrices et que certaines de ces puissances sensibles sont gustatives, par exemple, tandis que d'autres sont tactiles.

De même, [95,1] du cœur peuvent se diffuser, dans une même artère, la puissance de la sensation et du mouvement vers le cerveau et, vers le foie ou la gorge, la puissance de la nutrition. Il n'est donc pas impossible que des puissances différentes se diffusent à partir d'un même principe dans un même instrument et qu'ensuite, elles se divisent dans les membres. Elles se séparent alors et chacun de ces membres est alloué à une puissance, selon sa définition.

Dans l'artère, [5] tant qu'elle demeure unique, un *pneuma* se diffuse donc qui véhicule les principes de toutes les puissances. Ensuite, quand elle se divise, une ramification s'en élève vers le cerveau, dans laquelle une puissance se diffuse. Quand une ramification en descend vers le foie, une autre puissance se diffuse en elle.

Tel est l'état des ramifications des nerfs et tel est aussi celui des ramifications des veines. Chaque membre possède une puissance nutritive différente de ce qui se trouve dans un membre autre en l'espèce. Cependant, leur principe à tous est le foie seulement, après le cœur, et leur instrument les veines. Quiconque a appris la dissection [10] n'écarte pas cette théorie. Le cœur est donc principe de toutes les puissances ; cela, parce que l'âme est unique en son essence. Son influx infonde le cœur seulement. Celui-ci est ensuite principe de multiples puissances.

Entre ce corps et les puissances, il y a un corps subtil, chaud, qui est le premier véhicule de toutes ces puissances et se nomme « *pneuma* ». Il advient du fait du mélange de la partie subtile des humeurs et de leur évaporation selon un rapport [15] déterminé, de même que les membres adviennent du mélange de la partie épaisse de ces humeurs. Si les puissances ne se diffusaient pas par l'intermédiaire d'un corps, obturer leurs voies de passage n'empêcherait guère de sentir et de se mouvoir. Cependant, si ce corps n'était pas intensément subtil, il ne se diffuserait guère dans le réseau de ces nerfs.

Ce *pneuma*, tant qu'il reste dans le cœur, est nommé « *pneuma* animal ». Ensuite, quand il vient dans le cerveau et y subit une certaine passion, il est nommé « *pneuma* psychique ». Sa place là-bas se trouve dans les ventricules du cerveau [20] et ses intérieurs. Ensuite, quand il vient dans le foie, il est nommé « *pneuma* naturel » et sa place, ce sont les intérieurs des veines. Chez la plupart des animaux, ce *pneuma* vient dans le cœur en deux complexions différentes : l'une, dont la proportion de chaleur est propre aux mâles et, à ce moment, la nature fabrique les organes mâles ; une autre, dont la proportion moindre de chaleur est propre aux femelles et, à ce moment, la nature fabrique les organes des femelles.

[96,1] Retournons-en aux puissances sensorielles. L'ouïe et la vue, dirons-nous, ont été créées pour saisir ce qui est loin, le toucher pour saisir ce qui est proche, l'odorat et le goût pour distinguer la nourriture, la fantaisie pour se renseigner à partir de quelque chose de sensible sur un autre sensible ; cela, à tel point que si l'odorat et le goût sont déficients pour nous renseigner sur la nourriture par exemple, sa couleur nous renseigne sur elle. En effet, le sens premier a appris, lui, que cette couleur appartient à cet aliment ; [5] cela, quand la forme de la couleur et l'aliment se sont rassemblés en lui en même temps. L'imagination a été créée pour retenir ces choses ; aussi n'avons-nous pas besoin d'une expérience à tout moment. L'estimative, pour saisir ce qu'il y a immanquablement comme intentions non sensibles. La mé-

moire, afin que l'estimative n'ait pas besoin, en permanence, d'une expérience. L'imaginative, enfin, pour que, par elle, l'estimative récupère ce qui a cessé d'être mémorisé, ou bien qu'elle découvre quelque chose qui ne l'a pas encore été ; cela, en faisant arriver une forme imaginée, composée et disjointe de façon à correspondre à ce de la nature de quoi il est que cette chose suive. Ainsi lui advient cette chose qu'elle recherche.

#### [10] **Section IV : La génération de l'homme et les puissances de son âme. Définition de l'intellect hylique**

Lorsque les éléments se mélangent d'une façon très proche de l'équilibre, l'homme advient. En lui, l'ensemble des puissances végétatives et animales se rassemblent et cet ensemble s'accroît d'une âme qui est nommée « rationnelle ». Elle possède deux puissances : une puissance saisissante, savante, et une puissance motrice, pratique. [15] La puissance saisissante et savante a en propre les universels purs tandis que la puissance motrice et pratique a en propre ce qu'il est de la nature de l'homme de faire. Ainsi celui-ci découvre-t-il les diverses techniques humaines et croit-il à l'horrible et au beau en ce qu'il fait et abandonne. Cela, de même que la puissance contemplative croit au vrai et au faux en ce qu'elle considère. Pour chacune de ces deux puissances, il y a une opinion et une croyance. L'opinion constitue la faiblesse d'un acte tandis que la croyance en constitue la puissance. La puissance active s'assimile aux habitudes, elle réfléchit aux arts, elle choisit, pour agir, le bien [20] ou ce dont elle a l'opinion que c'est le bien. Lui sont dues l'astuce, la sottise, la sagesse pratique qui est leur intermédiaire et, en somme, l'ensemble des actions humaines. Elle demande beaucoup l'aide de la puissance contemplative. Ainsi, il y a chez le contemplatif la vision universelle et, chez le pratique, la vision particulière préparant à ce qui est faisable.

Quant à la puissance contemplative, elle comporte divers rangs. Le premier de ces rangs, c'est d'être une disposition, disposition de l'âme [97,1] et non du corps, ni de la complexion du corps. Cette disposition correspond aux intentions intelligibles universelles. Dans les *Livres de logique* et dans ceux de *physique*, on a exposé, en deux examens et selon deux visées différentes, ce qu'est la forme intelligible et ce qu'est la forme sensible, ce qu'est l'universelle et ce qu'est la particulière, comment les intelligibles universels adviennent en cette puissance. [5] Cette disposition est une puissance de l'âme ; on la nomme « intellect hylique » et « intellect en puissance ». Elle est nommée « intellect hylique » pour la raison suivante seulement : de même que les corps ont une *hylè* qui n'a

absolument aucune forme mais de la nature de laquelle il est de recevoir toute forme sensible, ainsi y a-t-il dans les âmes une *hylè* qui n'a absolument aucune forme mais qui reçoit toute forme intelligible. Si elle avait en propre une forme sensible, elle ne serait pas bonne pour recevoir les formes intelligibles ainsi que nous allons bientôt l'exposer. Si elle avait en propre une forme [10] intelligible, elle n'en recevrait point d'autre d'une façon régulière, comme la tablette sur laquelle il est déjà écrit. Au contraire, cette puissance est dans l'âme une pure aptitude à recevoir toutes les formes.

#### **Section V : Que l'intellect hylique est en puissance un monde intellectuel. Comment il intellige les intelligibles purs et les sensibles, c'est-à-dire les intelligibles en puissance. Que l'âme sort seulement vers l'acte [15] par l'intellect agent. Qu'elle est alors premièrement un intellect *in habitu*, ensuite un intellect en acte, ensuite un intellect acquis**

Il est de la nature de l'âme de devenir un monde intellectuel, c'est-à-dire qu'il est de sa nature qu'advienne en elle la forme de tout existant : de ce qui est intelligible par essence du fait de son exemption de la matière et de ce qui est par essence non-intelligible, dont la forme, au contraire, se trouve dans une matière tout en étant cependant dégageable par la puissance intellectuelle ainsi que nous le montrerons prochainement. Ainsi l'âme est-elle créatrice, agente, des formes intelligibles et, en même temps, réceptrice de celles-ci.

[20] Le monde est soit un monde intellectuel, soit un monde sensoriel. Tout monde est seulement ce qu'il est par sa forme. Or quand sa forme advient telle quelle à autre chose, cette chose est en elle-même un monde. Ainsi l'intellect hylique est-il préparé à être le monde du tout puisqu'il s'assimile au monde intellectuel et ressemble par lui-même au monde sensoriel. Il y a alors en lui la quiddité de tout existant et sa forme. Si une chose est difficile pour lui, [98,1] c'est soit parce que, en elle-même, elle est d'une existence faible, vile, semblable au néant – ainsi, par exemple, la *hylè*, le mouvement, le temps et l'indéfini –, soit parce qu'elle est trop intensément manifeste. Elle éblouit alors la puissance comme une lueur puissante le fait pour les regards ; ainsi, par exemple, le principe du tout et les choses purement intellectuelles.

Pour l'homme, le fait d'être dans la matière entraîne une faiblesse de représentation de ces choses très manifestes dans la nature. Aussi peu s'en faut, [5] quand il s'en dégage, qu'il les considère réellement et qu'il se parfasse par sa ressemblance au monde intellectuel, à savoir la forme du

tout qui se trouve auprès du Créateur Très-Haut et dans sa science, science qui précède toute existence par l'essence, non point dans le temps. Ainsi cette puissance qui est nommée « intellect hylique » est-elle en puissance un monde intellectuel de la nature duquel il est de s'assimiler au Principe Premier.

Tout ce qui sort de la puissance vers l'acte en sort à cause de quelque chose qui lui procure cet acte. Il est impossible qu'un acte soit produit par quelque chose qui ne possède pas cet acte, qu'une forme soit gravée dans la cire par quelque chose qui ne possède pas cette forme, qu'une chose procure une perfection supérieure [10] à celle qu'elle possède. Il faut dès lors que cette puissance sorte vers l'acte de par quelque chose des intelligences séparées dont on a parlé : ou de par leur totalité, ou de par celle qui est hiérarchiquement la plus proche d'elle, à savoir l'intellect agent. Chacune des intelligences séparées est un intellect agent, mais la plus proche de nous est un intellect agent par rapport à nous.

Qu'il soit « agent » signifie qu'il est en lui-même un intellect en acte, non point qu'il y aurait en lui quelque chose qui recevrait les formes intelligibles, comme c'est le cas chez nous, et quelque chose qui serait une perfection. Son essence est plutôt une forme intellectuelle qui subsiste par elle-même : il n'y a [15] rien en elle de ce qui est en puissance, ni absolument rien de ce qui est matière. Ainsi cette forme est-elle intellect et intellige-t-elle son essence. En effet, son essence est un des existants séparés. Elle est donc intellect par essence et intelligible parce qu'elle est un des existants séparés de la matière. Le fait, pour elle, d'être intellect n'est pas séparable du fait d'être intelligible et le fait d'être cet intellect du fait d'être cet intelligible. Quant à nos intellects, en eux, cela se sépare. Il y a en effet en eux quelque chose qui est en puissance. Voilà une des significations de son être d'intellect agent.

[20] Il est aussi intellect agent à cause de son agir dans nos âmes et du fait qu'il les fait sortir de la puissance vers l'acte. Le rapport de l'intellect agent à nos âmes est celui du soleil à notre vue ; le rapport de ce que l'on acquiert de lui, celui de la lueur qui fait sortir vers l'acte le sens en puissance et le sensible en puissance.

[99,1] La première chose qui se produise dans l'intellect hylique à partir de l'intellect agent, c'est l'intellect *in habitu*, c'est-à-dire la forme des intelligibles premiers, dont certains adviennent absolument sans expérience, ni syllogisme, ni induction – ainsi, par exemple, que le tout est plus grand que la partie –, et certains par l'expérience – ainsi, par exemple, que toute terre est pesante.

Cette forme est suivie par la puissance d'en acquérir d'autres ; ainsi est-elle comme la lueur pour les regards et, [5] quand l'intellect *in habitu* lui advient, l'âme est préparée à l'intellect en acte et à l'intellect acquis. Tous deux sont d'une même essence ; ils diffèrent par le point de vue. Ainsi, quand l'intellect *in habitu* lui advient, l'âme est capable d'utiliser le syllogisme et les définitions et elle arrive à obtenir les sciences qui s'acquièrent. Se parfaire par elles se fait par la recherche. Quant à la croyance et à la réception des sciences, après la conception du syllogisme et de la définition, elles se font par l'émanation de la lumière de l'intellect [10] agent et, à ce moment, leur état est celui-là même des intelligibles premiers. De même que l'affirmation que le tout est plus grand que la partie est reçue sans preuve de par la lumière de l'intellect agent, ainsi ce qui est vrai par le syllogisme et la définition est, après qu'ils aient été tous deux constitués, également reçu sans preuve de par la lumière de l'intellect agent. C'est que la conclusion, en réalité, suit de façon manifeste le syllogisme qui est parfait. De même que, là, si on te demande pourquoi il en est ainsi, il n'y a pas de réponse, ainsi, ici, quand on te demande pourquoi le syllogisme vrai et la définition vraie entraînent nécessairement un certain savoir, [15] il n'y a pas de réponse non plus. En cet ensemble de choses, le principe est l'intellect agent.

Quand les intelligibles qu'on peut acquérir adviennent à l'âme, en tant qu'ils lui adviennent et même s'ils ne subsistent pas en elle en acte, elle devient un intellect en acte. Elle est en effet alors capable de les comprendre quand elle le veut, sans recommencer à les chercher. Mais quand on considère leur existence en elle, en acte et subsistants, ces intelligibles sont nommés « intellect acquis », acquis de l'extérieur, c'est-à-dire de l'intellect agent, par recherche et ingénuité. On peut aussi dire de l'âme « intellect [20] en acte » par référence à son essence, et « acquis » par référence à son agent.

La perfection extrême du monde qui s'en retourne, c'est qu'un homme advienne en lui. Le reste des animaux et des plantes se produisent soit en vue de celui-ci, soit afin que de la matière ne soit pas gaspillée ; cela, de même que le menuisier habile emploie le bois pour son objectif et qu'il ne gaspille pas ce qui est en trop. Au contraire, il s'en sert comme arcs, cure-dents, etc.

La perfection extrême [100,1] de l'homme, c'est que l'intellect acquis advienne à sa puissance contemplative et la justice à sa puissance pratique : ici se scelle la noblesse dans le monde du retour.

**Section VI : Que les intelligibles n'infondent pas un corps ni une puissance se trouvant dans**

## **un corps mais, plutôt, une substance subsistant par elle-même**

[5] Nous, nous allons maintenant chercher à connaître comment toute puissance qui saisit appréhende la forme de ce qu'elle saisit. Lorsque, dirons-nous, ce qui est saisi est une essence intellectuelle, il ne se peut pas qu'une puissance sensorielle le saisisse, ni une puissance se trouvant dans un corps, en aucune façon.

En voici la démonstration : la forme que saisit toute puissance qui se trouve dans un corps infonde immanquablement son corps ; si le lieu qu'elle infonde était dégagé du corps, cette puissance aurait une subsistance indépendamment [10] du corps.

De plus, pour une forme intellectuelle, qu'elle fût intellectuelle par son essence ou par l'abstraction que l'intellect opère sur elle, il ne se peut pas qu'il y ait représentation et infondation dans un corps ; cela, parce que toute signification, toute essence intellectuelle, est dénuée de la matière et des accidents de la matière. Elle n'est qu'une définition, c'est tout.

En outre, toute forme qui infonde un corps, il est possible qu'il y ait en elle division. Si ces divisions se ressemblent, la chose n'est pas saisie une fois mais bien plusieurs fois et, même, des fois en nombre infini en puissance. Si ces divisions ne [15] se ressemblent pas, il faut nécessairement qu'elles diffèrent. Il faudrait donc que certaines de ces divisions tiennent lieu des différences de la forme complète, et d'autres du genre. En effet, les parties de cette forme seront les parties de la signification de l'essence et il n'est possible de diviser la signification de l'essence que de cette façon. Cependant, ce n'est pas une chose nécessaire, pour la division, de se faire de cette façon uniquement. Il est au contraire possible qu'elle se fasse de différentes façons. Il est ainsi possible aux parties de la forme d'être différence et genre n'importe comment. Posons donc telle partie comme générique et telle autre comme différence [20] déterminée. Opérons ensuite une division différente de celle-ci. Si cette nouvelle division est identique à la première, c'est absurde. Si c'est une autre différence et un autre genre qui'on obtient, des différences et des genres adviennent pour la chose n'importe comment et à l'infini, ce qui est également absurde.

De plus, comment se peut-il et pourquoi faut-il que la forme de ce côté ait en propre d'être un genre [101,1] tandis que la forme de cet autre côté aurait en propre d'être une différence ? Si cette propriété advient de par le fait que nous imaginons cette division, eh bien, notre imagination change la forme de la chose et c'est absurde. Si cette pro-

priété existe, cela implique nécessairement que notre intellect soit deux choses et non plus quelque chose d'un. Or la question demeure à propos de chacune de ces deux choses. Il s'ensuit donc nécessairement de là que notre intellect soit des choses en nombre infini. Un unique intelligible aurait donc des principes intelligibles à l'infini.

[5] De plus, comment serait-il possible qu'un intelligible unique provienne de deux intelligibles ? Nous, nous intelligeons la nature même de la différence du fait de la nature du genre. Il nous faut donc placer la nature de la différence et sa forme, dans le corps, suivant la nature du genre. À ce moment, la division est impossible.

De plus, comment intelligerait-on l'un qui ne comporte pas de division ? Or la définition, en tant que telle, est une. Comment donc l'intelligerait-on du point de vue de son unicité ? Les différences abstraites qui ne se divisent pas en différences, les genres [10] abstraits qui n'ont pas de genres ni de différences, les intelligibles pour lesquels il n'y a pas de division en principes de définitions, comment donc les intelligerait-on ?

C'est donc évident et patent, les intelligibles véritables n'infondent aucun corps et aucune forme fixée dans la matière d'un corps ne les reçoit. Voilà une division.

## **Section VII : [15] Que les sensibles, en tant que sensibles, ne sont absolument pas intelligibles ; qu'ils ont besoin, au contraire, d'un instrument corporel qui les sente ou les imagine ; que la puissance intellectuelle les fait passer de la sensibilité à l'intelligibilité et comment cela se fait**

Revenant au début, nous dirons ceci : quand ce qui est saisi est une essence sensible, il ne se peut pas que cela soit intelligé aussi en tant que tel, suivant sa sensibilité. En effet, son caractère sensible implique nécessairement qu'en se le [20] représentant on s'imagine en lui des parties distinctes les unes des autres. Ce sera par exemple de tel côté un angle et, de tel autre, une ligne, de tel côté une main et, de tel autre, une tête. Si ces parties se distinguent les unes des autres de cette façon dans la représentation, c'est soit dû au fait qu'elles se distinguent ainsi dans leur signification, soit au fait qu'elles se distinguent ainsi dans la matière. Or, leur distinction dans leur signification et dans leur forme ne rendrait pas nécessaire qu'une distinction existe pour elles dans notre imagination ; cela, parce qu'on peut [102,1] imaginer ensemble des choses aux significations différentes comme la noirceur, la dureté et la figure, et aussi parce qu'on peut imaginer de façon distincte des choses aux significations qui concordent, comme deux mains et deux pieds. Il demeure donc

que la cause pour laquelle ces parties se distinguent dans la représentation, c'est qu'elles se distinguent ainsi dans la matière. Dès lors, il faut nécessairement que ce qui les reçoit soit quelque chose qui se trouve dans la matière.

Si tu veux approfondir cela, médite notre *Épitomé du Livre de l'âme* et le *Livre du Sens et du Sensible*.

[5] L'intellect cependant, quand il désire se représenter ces intelligibles, les abstrait à la fois de la matière et de ses attaches. Il enlève la multiplicité et appréhende la nature universelle, commune. En effet, la multiplicité fait suite à la matière tandis que, dans la signification, il n'y a pas de multiplicité. Il enlève donc ce qui accompagne la signification, c'est-à-dire le lieu, la figure, la qualité et la quantité, le où. Toutes ces choses sont des attaches de la matière. Si elles étaient des attaches de la définition et de la signification, Zayd et 'Amr ne seraient pas différents l'un de l'autre selon le lieu, le où, le combien et le comment, alors qu'ils ont déjà une forme qui concorde.

[10] C'est donc évident, rien de ce qui est sensible n'est intelligible et rien de ce qui est intelligible n'est sensible. C'est l'intellect qui retire les intelligibles des sensibles et s'assimile à eux. Néanmoins, ils sont intelligés seulement par l'habitude qu'on acquiert de cette chose qui est intellect par son essence et intelligible par sa substance, non pas parce que l'intellect les aurait abstraits d'une disposition non-intelligible et qu'ils seraient devenus intelligibles. Il faut donc bien qu'une substance pareille soit un principe puisque, par elle, quelque chose d'autre intellige ce qui n'est pas intelligible par son essence. Il le faut parce que ce qui est par essence [15] est en toute chose principe de ce qui n'est pas par essence. Ainsi, ce qui est chaud par essence est ce qui réchauffe et le froid par essence, ce qui refroidit. L'intellect en essence est donc ce qui fait sortir vers l'acte l'intellect en puissance.

### **Section VIII : Les divers rangs des abstractions des formes à partir de la matière**

Toute saisie sensorielle, imaginaire, estimative et intellectuelle se fait, disons-nous, par abstraction [20] de la forme à partir de la matière, suivant divers rangs cependant.

Le sens abstrait la forme de la matière. En effet, si aucune trace ne se produisait des sensibles dans le sens, celui-ci, en tant que sens en acte et en tant que sens en puissance, serait d'un même rang. De plus, quand une trace se produit du sensible en lui, il faut qu'elle corresponde à ce sensible. En effet, [103,1] si elle ne correspondait pas à sa quiddité, qu'elle advienne au sens ne serait pas, pour ce

dernier, sentir ce sensible. Dès lors, il faut inmanquablement que la forme de ce sensible soit abstraite de sa matière. Le sens, cependant, n'abstrait pas cette forme de façon complète. Il l'appréhende avec les attaches de la matière et relativement à cette dernière. À tel point que lorsque la matière disparaît, cette forme s'évanouit.

Quant à l'imagination, elle appréhende la forme de façon plus abstraite. Cela, parce que cette forme se trouve [5] en elle et pas sa matière. Elle se trouve en elle même si la matière disparaît aussi. Cependant, cette forme n'est pas abstraite des accidents qui l'accompagnent du fait de la matière. C'est que l'imagination n'imagine que ce qui a été senti. Elle n'imagine pas un homme en tant qu'il est homme, du point de vue où tout homme a cela en commun avec lui, mais au contraire en tant qu'il est tel homme et avec une certaine mesure de combien et de comment, de où et de lieu.

L'estimative ensuite : elle abstrait encore plus la forme de la matière. En effet, elle appréhende des significations non sensibles et, même, [10] intelligibles. Cependant, elle ne les appréhende pas comme universelles et intelligibles, mais bien comme reliées à quelque chose de sensible. Par exemple, l'estimative ne se représente pas ce qui est dommageable et ce qui est utile en tant que tels, mais bien en tant que c'est par exemple cette personne.

L'intellect, lui, abstrait complètement la forme. Il l'abstrait de la matière, il l'abstrait de la relation que la matière a avec elle et il l'abstrait des conséquents de la matière. Il l'appréhende comme définition pure.

Néanmoins, ce qui est intellect par essence n'a pas besoin de ces choses pour intelliger.

[15] Il est de la nature de cette puissance intellectuelle de devenir un monde. En effet, les mondes sont ce qu'ils sont par leurs formes. Or cette puissance appréhende la forme de tout sensible et de tout intelligible. Ceux-ci s'ordonnent en elle depuis le Principe Premier, en allant vers les intellects qui sont « les anges rapprochés », puis vers les âmes qui sont les anges qui se trouvent après eux, puis vers les ciels et les éléments, la disposition du tout et sa nature. Cette puissance est donc un monde intellectuel illuminé par la lumière de l'intellect agent et dont l'essence demeure.

[20] Nous l'avons rendu évident, les intelligibles n'infondent ni un corps ni une puissance qui se trouverait dans un corps. Cette puissance appartient donc à une substance autre qu'un corps et non imprimée en un corps. Si donc elle se trouve dans un corps, c'est en un autre sens, ainsi que nous l'indiquerons.

**[104,1] Section IX : Approfondissement de la thèse disant que l'intellect n'intelligé pas par un instrument. Que l'âme qui est nôtre ne se corrompt pas de par la corruption de son instrument**

Parmi les choses qui rendent évident que cette puissance appartient à une substance autre qu'un corps et ne se trouvant pas dans un corps, à savoir à ce qu'on nomme « l'âme rationnelle », il y a ceci : les intelligibles de cette puissance sont, en puissance, des choses infinies. Considère ceci à partir des formes [5] numériques et des figures géométriques. Cette puissance est donc une puissance portant sur des choses infinies, choses dont aucune n'est impossible pour elle. Or, nous l'avons déjà vérifié, il n'y a aucune puissance corporelle qui soit infinie.

De plus, si cette puissance agit par essence, il lui appartient de subsister par essence. En effet, l'essence précède l'agir et ce qui ne possède pas l'autonomie de subsistance d'une essence, il ne se peut pas que cela possède de l'autonomie en agissant. Or cette [10] puissance agit par essence sans instrument ; cela, parce qu'elle intelligé son essence, intelligé son instrument et intelligé qu'elle intelligé. Elle n'a pas d'instrument portant sur son instrument, ni sur son essence, ni sur son agir. Si elle intelligéait par un instrument, elle n'intelligerait ni son instrument, ni son essence, ni son agir. En effet, elle aurait cet instrument entre elle et ce qui est autre qu'elle mais, entre elle, son essence, son instrument et son agir, elle n'aurait pas d'instrument. Voilà pourquoi le sens ne sent ni son essence, ni son instrument, ni sa sensation. Il sent en effet par un instrument. [15] Cette substance qui possède la puissance de l'intellect a donc une autonomie par essence et une subsistance par essence.

Si cette puissance intelligéait par un instrument, la vieillesse entraînerait nécessairement en tout vieillard une certaine débilité dans l'intellect, de même qu'elle l'entraîne dans l'estimative et le sens. Or, pour le sens et l'imaginative, c'est dû au fait que l'agir de ces puissances se fait par un instrument. Quand l'instrument s'affaiblit, son agir faiblit aussi et, si on donnait au vieillard une vue pareille à celle du jeune homme, il verrait comme ce dernier voit. [20] C'est donc patent, l'intellect n'est pas un instrument corporel. Sinon, il ne lui serait absolument pas possible de demeurer dans le même état chez les vieillards. Or, au contraire, dans la plupart des cas, l'intellect augmente de puissance après la quarantaine alors que, là, le corps commence à s'affaiblir.

De plus, si l'intellect agissait au moyen d'un des instruments du corps, la puissance de cet intel-

lect diminuerait [105,1] quand on l'emploie pour les intelligibles difficiles ; cela, du fait de la passion que subirait l'instrument. Quand on le détournerait de ce qui est puissamment intelligible, il ne saisirait plus ce qui l'est faiblement. En effet, l'instrument aurait subi quelque passion. Cela, de même que l'usage des choses puissamment sensibles affaiblit le sens. Après elles, une trace demeure en lui qui l'empêche d'avoir conscience des choses faiblement sensibles ; ceci valant identiquement pour les couleurs et les saveurs, les odeurs et les sons, les objets qu'on touche.

[5] Enfin, si cette puissance intellectuelle intelligéait par un corps, elle n'intelligerait pas les contraires en une seule fois.

Voilà divers arguments qu'il serait possible de rendre en démonstration. Néanmoins, la démonstration véritable, c'est ce dont nous avons parlé précédemment. Il y a certes encore à ce propos d'autres démonstrations véritables, mais nous n'allongerons pas ce livre en les énumérant.

C'est donc patent et évident, l'âme humaine peut se passer du corps pour subsister. La corruption du corps n'est pas cause de sa corruption à elle. Or son essence n'est pas cause de sa corruption, son contraire n'en est pas cause non plus – en effet, [10] pour la substance, pas de contraire – et, enfin, sa cause existentielle, à savoir l'intellect agent, n'est pas cause non plus de sa corruption, mais bien de son existence et de sa perfection. Elle n'a donc pas de raison de se corrompre, elle demeure et perdure.

**Section X : Résolution du sophisme sur lequel s'appuient certains de ceux qui ont pour vue que l'âme rationnelle est une perfection non séparée**

Il ne faut pas se troubler de ce qui pourrait être dit, à savoir que si l'âme était une perfection séparée, elle serait comme un capitaine [15] pour un bateau et elle pourrait entrer dans le corps et en sortir de même qu'un capitaine entre dans son bateau et en sort. Il ne faut pas s'en faire pour la raison suivante : quand une chose ressemble à une autre d'un certain point de vue, il ne faut pas nécessairement qu'elle lui ressemble de tout point de vue. Il ne faut pas non plus décrire l'âme comme entrant et sortant. Au contraire, par son essence et dans sa substance, cette âme se distingue de tout lieu et de toute chose localisée. On dit cependant qu'elle se trouve dans ce corps parce que son gouvernement et sa motion, les principes de sa saisie comme les puissances qui émanent d'elle sont propres au corps avec l'existence duquel seulement elle existe. Cette attache entre eux deux [20] est stable tant que le corps l'est. Mais

quand le corps se corrompt, cette substance demeure, séparée et indépendante.

Il ne faut pas se troubler non plus de ce qui pourrait encore être dit, à savoir que si l'âme était d'essence séparée du corps, un même animal ou un même homme ne pourraient pas, à partir d'eux deux, s'unifier comme certaines choses le font à partir de la forme et de la matière. En réalité, dirons-nous, à partir de la matière et de la forme, rien ne s'unifie [106,1] qui soit un de tout point de vue. À partir d'eux deux, au contraire, quelque chose s'unifie qui est un par sa définition – définition constituée à partir d'elles deux –, et par son agir – agir s'achevant par sa forme. Pour se perfectionner, une forme s'approprie cette matière. Il arrive cependant, pour la forme matérielle, que cette chose ne puisse s'achever à partir d'elle que si elle existe imprimée dans la matière ; cela, parce que son existence n'est possible qu'ainsi et non pas parce que la production d'une chose une, à partir d'elles deux, [5] l'exigerait. Par contre, si la forme n'est pas matérielle mais qu'elle perfectionne une matière et que, du fait que son agir se l'approprie, une certaine espèce de matière sensible advient ainsi qu'une forme intelligible, il n'y a pas à beaucoup s'étonner. C'est que la séparation des deux essences dans leur substance n'empêche pas l'unification d'une essence une. De même quand elles diffèrent en quelque chose d'autre que l'essence, que ceci est local tandis que cela ne l'est pas ou que les deux choses sont de lieux différents.

[10] Ce qui est étonnant, c'est que celui qui défend cette théorie dit l'intellect agent imprimé dans la matière de ce corps et permet que, d'eux deux, un homme parfait se produise en tant qu'homme parfait. Or l'intellect agent est, des choses, la plus loin de s'imprimer dans la matière. De plus, il permet que l'intellect agent, immortel, non corruptible et indivisible tout à la fois, existe dans des corps non uns en s'y infondant [15] par l'intermédiaire de la disposition qui appartient à la complexion. Il ne trouve pas cela étrange, mais bien l'autre théorie.

Enfin, il ne faut pas se troubler de ce qui pourrait finalement être dit, à savoir que si l'âme était d'essence séparée du corps, celui-ci ne se corrompait pas quand l'âme s'en sépare, de même qu'un bateau ne se corrompt pas quand son capitaine s'en sépare. Il ne faut pas s'en troubler pour la raison suivante. Quand le capitaine s'en sépare, le bateau ne se corrompt pas en ce sens-ci seulement : la forme qu'il a en tant que bateau diffère de ce qu'il est en tant que provient de lui ce pour quoi on l'utilise, chose qui n'a pas de nom. De même pour le corps : quand l'âme s'en sépare, [20] sa forme corporelle ne se corrompt pas mais il y a

corruption de ce qu'il est en tant que, de lui, des actions proviennent du point de vue selon lequel il n'est pas un corps seulement, mais bien un animal ou un homme. Néanmoins, cette dernière forme est naturelle et essentielle alors que cette attache qui existe entre un bateau et un capitaine est artificielle. Or la disparition d'une chose artificielle n'est pas comme celle d'une chose naturelle. De même, l'impact de la disparition du capitaine ne se manifeste pas dans la substance du bateau comme celui [107,1] de la disparition de l'âme le fait dans le corps.

En somme, à propos de ces choses, il ne faut pas se préoccuper d'exemples, mais bien de démonstrations. Or, nous l'avons démontré, la puissance de l'intellect dépend d'une substance incorporelle et non imprimée dans un corps, substance qu'on nomme « l'âme rationnelle ».

### **Section XI : [5] Comment l'âme rationnelle est cause, en nous, des autres puissances psychiques**

Cette âme rationnelle est aussi cause, en l'homme, de l'âme sensitive, augmentative et motrice ; cela, même si dans d'autres choses que l'homme, la cause de cette dernière âme est autre chose que cette âme rationnelle – à savoir l'intellect agent – et bien que ce dernier soit aussi, avec l'âme de l'homme, cause du reste des puissances qui se trouvent dans l'homme.

En voici une image. Quand il existe une ouverture ou une fenêtre dans une maison, il est de la nature d'un feu extérieur d'éclairer et de réchauffer [10] son atmosphère. S'il arrivait que cette maison soit d'une disposition telle qu'une lampe y flamboierait ou que sa substance émettrait du feu, la lumière et la chaleur s'y trouveraient à ce moment-là de l'extérieur et de l'intérieur à la fois.

Ainsi, des corps qui sont engendrés et qui ont des âmes, ce qui n'est pas capable de recevoir de l'intellect agent une substance qui lui soit pareille en puissance mais seulement une de ses traces, cela reçoit seulement les puissances psychiques, suivant sa propre disposition. Par contre, la chose telle qu'il [15] lui est possible de recevoir cette substance, la reçoit. De cette substance et de l'intellect agent à la fois, les puissances psychiques adviennent alors en elle.

### **Section XII : Que l'âme rationnelle advient lors de l'adventon du corps**

Cette substance, dirons-nous, advient lors de l'adventon du corps humain ; cela, parce que [20] les âmes humaines sont numériquement multiples et sont des substances non hyliques. Leur multiplicité est donc soit due à leur essence, soit causée



par la matière et la *hylè*.

Si la multiplicité et la diversité numérique des âmes humaines était due à la diversité de leurs essences, la distinction existant entre elles se ferait par des différences spécifiques. Or c'est absurde évidemment, les âmes humaines sont une seule et même espèce.

Il reste donc [108,1] que la diversité des âmes humaines se fait à cause des corps qu'elles ont et du fait desquels elles se sont multipliées. Ensuite, lorsqu'elles se sont multipliées en advenant avec eux, à chacune d'entre elles arrive une essence, conformément à sa définition. Elles acquièrent, de plus, une disposition matérielle par laquelle elles sont différentes les unes des autres.

Si la multiplicité des âmes de Zayd et de 'Amr a pour raison la matière, soit cette raison, ce sont les corps de ces mêmes Zayd [5] et 'Amr, soit ce ne les sont pas. Si ce n'est pas les corps de Zayd et de 'Amr, ce sera nécessairement les corps de deux autres hommes ayant existé avant eux. Il n'est pas possible, alors, de dire que la cause de leur multiplicité à tous deux, c'est encore des corps ayant existé avant d'autres corps, à l'infini, non point les corps de Zayd et de 'Amr. C'est que s'il en était ainsi pour toute paire de corps qui partage l'état des corps de Zayd et de 'Amr, il n'y aurait rien, parmi les corps, qui serait cause de la multiplicité de ces deux corps ultimes. En effet, ces deux corps se situeraient avant toute paire de corps multipliés et différents.

Il faut au contraire, donc, que deux corps soient nécessairement eux-mêmes les raisons de leur multiplicité. La raison d'une affaire particulière est une affaire [10] particulière et celle d'une affaire universelle, une affaire universelle. La multiplicité des âmes humaines d'une façon absolue est donc due à la multiplicité des corps humains d'une façon absolue, tandis que la multiplicité de ces deux âmes est due à la multiplicité de ces deux corps et à rien d'autre.

C'est donc quelque chose de nécessaire, les raisons de la multiplicité de l'âme humaine sont des corps humains. Dès lors, on ne peut poser les âmes antérieurement à ces corps. Sinon, elles ne seraient pas multipliées et l'âme de Zayd ne serait pas autre que celle de 'Amr. En effet, ce qui est un et n'a pas de grandeur, on ne peut le diviser en deux parties distinctes, absolument pas. [15] Il faudrait donc, à ce moment, que, dans leur deuxième situation, l'âme de Zayd ne devienne pas numériquement autre que celle de 'Amr, ce qui est absurde.

Les âmes humaines, c'est donc évident, adviennent lors de l'advention des corps humains et il ne se peut pas que cela se fasse par hasard et fortui-

tement. Au contraire, cela se fait selon le cours naturel des choses. En effet, le fait de hasard ne se produit pas en permanence ou le plus fréquemment. Or ceci se fait en permanence, pour toute âme. C'est donc patent, de même qu'un corps humain s'engendre suivant la complexion qui est propre à l'homme, [20] ainsi une âme humaine s'engendre-t-elle avec lui, dont la cause est l'intellect agent. Tout ce qui advient a en effet une cause.

### **Section XIII : Réfutation de la métempsychose**

Puisqu'il en est ainsi, il ne se peut pas que l'âme qui se sépare revienne ici et entre dans un autre corps [109,1] parmi les hommes. C'est que pour et avec le corps qui advient, une âme advient aussi. Si, en plus, une autre âme lui arrivait, cet homme en viendrait à avoir deux âmes ; or tout homme a seulement une âme et n'a conscience que d'une seule âme. S'il avait une autre âme, il n'en aurait donc pas conscience et n'en retirerait aucun profit. Cette autre âme ne serait donc pas une âme pour lui. En effet, pour l'âme, être dans le corps ne consiste pas à occuper un coin de celui-ci ou à être [5] un accident dans une de ses parties. Cela se fait en le régissant et en l'utilisant.

C'est donc évident et vrai, les âmes humaines adviennent mais demeurent après la matière, sans revenir dans les corps et sans métempsychose.

### **Section XIV : Où l'on montre le bonheur véritable de l'autre vie. Comment il s'achève à la fois par les intellects contemplatif et pratique. Comment les mauvaises mœurs lui sont opposées. Pourquoi les deux intellects se rapprochent par la justice. [10] Évocation, enfin, de la misère qui est le contraire de ce bonheur**

Ce qu'il nous reste à rendre clair et à expliquer, ce sont les états des âmes après la séparation. Il nous faut pour cela introduire ici diverses prémisses.

Chaque puissance, dirons-nous, a un acte qui est sa perfection et atteindre celle-ci constitue son bonheur. La perfection de la concupiscence et son bonheur, c'est le plaisir. La perfection de la colère et son bonheur, c'est la victoire. Pour l'estimative, c'est l'espoir et le souhait. Pour l'imagination, c'est imaginer les choses que l'on trouve bonnes. De même, la perfection des âmes humaines est [15] d'être un intellect dégagé de la matière et des concomitants de cette dernière.

L'agir qui est propre à l'âme humaine ne consiste pas à saisir les intelligibles seulement. Au contraire, de par son association au corps, elle a d'autres actions, suivant lesquelles il y a pour elle diverses sortes de bonheurs ; cela, quand elle se

conduit comme il convient. C'est que les actions mènent à la justice. La « justice » signifie que l'âme occupe une position intermédiaire entre les mœurs contraires, en ce qu'elle désire [20] et ne désire pas, en ce qui la met en colère et ne l'y met pas, enfin en ce par quoi elle régit sa vie et ne la régit pas. Les « mœurs » sont une disposition qui advient en l'âme rationnelle suivant sa soumission et sa non soumission au corps. C'est que l'attache qui existe entre l'âme et le corps entraîne nécessairement entre eux une certaine action et une certaine passion. Par les puissances corporelles, le corps exige certaines choses tandis que, par la puissance intellectuelle, l'âme en exige d'autres, contraires [110,1] à plusieurs d'entre elles. Ainsi l'âme l'emporte-t-elle parfois sur le corps et le subjugué-t-elle tandis que, d'autres fois, elle se rend à lui et celui-ci poursuit son action. Quand cette reddition de l'âme au corps se réitère, cela fait advenir en elle une disposition de docilité envers lui ; cela, à tel point qu'il lui devient difficile, après cela, de s'opposer à lui et de l'empêcher de se mouvoir, chose qui ne l'était pas auparavant. Par contre, quand la répression du corps par l'âme se réitère, [5] une disposition de domination se produit de ce fait en cette dernière. Il est dès lors plus facile à l'âme de faire obstacle au corps dans ses inclinations, chose qui ne l'était pas auparavant. C'est seulement l'effectuation d'actes d'un même extrême, dans le défaut et l'excès, qui affermit la disposition de docilité en l'âme tandis que la disposition de domination se réalise seulement en elle si ses actions se font selon le juste milieu. Il n'est possible de faire exister une chose qu'après en avoir fait disparaître une autre : le tiède, par exemple, n'est, en réalité, ni chaud, ni froid.

[10] La disposition de domination n'est pas une disposition étrangère à la substance de l'âme. Au contraire, elle est de la nature de son dégagement et de son isolement de la matière et des concomitants de cette dernière. La disposition de docilité est, elle, étrangère et acquise de la matière, opposée à ce qu'exige la substance de l'âme. Le bonheur de l'âme, pour ce qui est de la perfection de son essence et du point de vue qui lui est propre, consiste donc à devenir un monde intellectuel tandis que, du point de vue de l'attache qui existe entre elle et le corps, c'est de posséder la disposition [15] de domination.

Ensuite. Le plaisir suit la saisie, non point l'adventio de la perfection. Bien plus, le plaisir, c'est la saisie même de ce qui convient. Le plaisir sensuel, c'est saisir la chose sensible qui convient. Cependant, il faut que cette saisie se fasse soudainement. Cela, parce que les sens sentent seulement la différence et non pas ce qui ressemble en qualité à leur instrument. Quand la qualité sensible se

stabilise dans l'instrument, on ne sent plus rien, par lui, de ce qui lui en arrive. Il y a donc sensation avant cette stabilisation seulement. [20] Voilà pourquoi le plaisir sensuel consiste à saisir ce qui convient, soudainement. Quand la chose sensible qui convient arrive, existe et n'est pas sentie, il n'y a pas de plaisir. De même quand la victoire a lieu et qu'on ne la sent pas, il n'y a pas de plaisir.

Celui-là se trompe qui pense que le plaisir sensuel consiste à revenir à l'état naturel : lorsqu'on l'aurait atteint, il n'y aurait pas de plaisir. Ce retour n'est pas un plaisir. Il est plutôt, en certaines choses, la cause de son avènement. [111,1] Le plaisir consiste à sentir ce retour en tant qu'il est une chose qui convient. En somme, le plaisir sensuel, c'est sentir ce qui convient ; de même pour tout plaisir.

Ce qui convient à toute chose, c'est le bien qui lui est propre. Ce bien qui est propre à la chose, c'est sa perfection, laquelle est son acte et pas sa puissance. [5] Ce qui convient à l'âme rationnelle, c'est donc d'intelliger le Bien pur et les existants qui procèdent de lui, suivant l'ordre dans lequel il les place, émanant un à un de l'Un Réel. C'est aussi intelliger son essence.

Pour l'âme rationnelle, saisir cette perfection est quelque chose d'essentiel. Il se peut cependant que la perfection qui appartient par nature à quelque chose lui arrive et lui advienne, qu'elle la saisisse mais qu'elle n'en ait pas de plaisir, ne la désire pas ou trouve plaisir, pour une raison extérieure, à ce qui n'est réellement pas délectable. En effet, c'est [10] quelque chose d'étranger, d'inessentiel pour elle. Sa raison est donc immanquablement accidentelle, étrangère. En voici un exemple : quand quelque dommage arrive au sens du goût, il n'apprécie plus ce qui est doux et n'en a plus de plaisir. Parfois même, il désire des saveurs qui ne sont réellement pas délectables ; de même l'odorat pour les odeurs. La raison en est qu'il n'a pas conscience de la convenance. Ainsi n'est-il pas étonnant que l'âme rationnelle ne trouve pas de plaisir à ce qui lui arrive de sa perfection, [15] mais en trouve à quelque chose d'autre, soit du fait d'une maladie psychique, soit du fait du corps qui lui est connecté. Alors, de même que, lorsque le dommage cesse pour eux, les sens retournent à ce qui leur appartient par nature, ainsi, quand la connexion de l'âme et du corps disparaît et que l'âme revient à sa substance, il faut nécessairement qu'elle ait comme plaisir et comme bonheur quelque chose qu'il n'est pas possible de décrire ou auquel il n'est pas possible de comparer le plaisir sensuel ; cela, parce que les causes de ce plaisir sont plus puissantes, plus multiples, et dépendent plus des essences.

[20] La puissance, c'est parce que la saisie intellectuelle atteint la réalité de la chose qui convient et du bien propre à celui qui saisit. La saisie de la concupiscence, par contre, est superficielle et ne pénètre pas dans la réalité de la chose qui lui convient. Elle atteint seulement son apparence et sa surface ; de même pour ce qui ressemble à la concupiscence. La puissance, c'est aussi parce que ce qui est saisi et atteint n'est pas quelque chose de comestible, une odeur ou ce qui leur ressemble, mais bien la chose qui est la Beauté [112,1] pure, le Bien pur – chose dont fluent toute bonté, tout ordre et tout plaisir – et, de même, ce qui la suit comme substances spirituelles angéliques aimables en essence.

Quant à être plus multiples, c'est parce que ce que l'intellect saisit, c'est le tout tandis que ce que le sens saisit, c'en est une partie seulement. Certaines des choses sensibles sont incompatibles avec le sens et d'autres lui conviennent. Pour l'intellect, par contre, tout [5] intelligible qui est saisi convient et perfectionne son essence.

Enfin, quant à dépendre plus des essences, c'est parce que les formes intelligibles que l'intellect intellige deviennent son essence. Il voit donc cette beauté par essence. Or, chez lui, ce qui saisit est aussi son essence. Dès lors, en lui, ce qui saisit et ce qui est saisi reviennent chacun l'un à l'autre. L'arrivée de la raison du plaisir à ce qui en jouit est donc intense et pénètre plus en son essence.

Ce plaisir ressemble à celui qui appartient au Principe Premier par son essence et par sa saisie de cette dernière, plaisir qui appartient aussi aux êtres spirituels. [10] Or, c'est une chose sue, le plaisir et le bonheur qui leur appartiennent se situent au-dessus de celui que l'âne trouve à la saillie et à l'orge.

Nous, nous ne désirons pas ce plaisir par nature, mais bien par l'intellect. Cependant, nous ne soupçons pas après lui ni ne nous le représentons même si démonstration et intellect nous appellent à lui. En cela, nous ressemblons à l'impuissant : il ne soupire pas après le plaisir sexuel ni ne le désire car il ne l'a ni éprouvé ni connu, même si l'induction et la répétition lui enseignent l'existence de cette chose et lui prouvent que, [15] dans le sexe, il y a du plaisir. Il en va de même pour nous à propos de ce plaisir dont nous connaissons l'existence mais que nous ne nous représentons pas. Si nous nous représentions comment les intelligibles conviennent à l'âme ou que nous en avons conscience, nous ne saisirions pas cette convenance sans que ce plaisir et ce bonheur nous adviennent. Cependant, nous saisissons les intelligibles mais, à cause de la matière, nous ne saisissons pas, par le fait d'avoir conscience de ces in-

telligibles, qu'ils nous conviennent.

Par contre, quand nous nous séparons du corps, que l'intellect en acte nous est arrivé et que nous sommes tels qu'il nous est possible de recevoir l'épiphanie de l'intellect agent en essence d'une manière parfaite, nous apercevons [20] d'un coup les choses véritablement aimables et nous nous joignons à elles. Alors, nous n'avons absolument plus aucun regard pour ce qui se trouve en dessous de nous dans le monde corruptible, nous ne nous rappelons plus rien de ses états et nous arrivons au bonheur véritable, qu'il n'est pas possible de décrire.

Nous pouvons certes, dans ce monde et dans le corps, trouver un certain plaisir à saisir le Vrai. Cependant, à cause du corps, c'est un plaisir [113,1] faible, mystérieux et mince. Aussi est-ce seulement lorsque nous nous séparons réellement du corps qu'il nous est possible d'accéder au bonheur.

Notre séparation du corps ne se fait réellement que lorsque nous nous en séparons et qu'il n'y a plus en nous de ces dispositions corporelles qui nous arrivent de par notre docilité envers le corps. Certes, nous n'avons pas, dans ce monde, l'âme engloutie dans le corps. Ce dernier nous empêche néanmoins d'avoir conscience du plaisir théoriquement entraîné par la perfection [5] que nous acquérons. Cela, sans qu'il y ait ni mélange, ni ingérence, mais à cause des dispositions que l'âme reçoit du corps du fait de l'attache qu'elle a avec lui et des égards qu'elle a pour lui.

Quand donc l'âme se sépare du corps et qu'elle emporte avec elle ces dispositions mêmes, c'est comme si elle n'était pas séparée. Ces dispositions empêchent l'âme de trouver le bonheur en dehors du corps. Bien plus, elles font advenir en elle une grande espèce de dommages divers ; cela, parce que ces dispositions sont contraires à la substance de l'âme, lui sont étrangères. Les égards de l'âme pour le corps la distraient de sa sensation [10] de la contrariété de ces dispositions. Maintenant que ces égards cessent, elle sent nécessairement ce qui lui est contraire et elle en subit le plus intense dommage. C'est pareil au cas de celui que quelque dommage ou maladie frappe et qui a quelque chose qui l'en distrait. Il n'y fait pas attention mais, lorsqu'il est quitte de cette distraction, il le sent.

Cependant, parce que ces dispositions sont étrangères à l'âme, il n'est pas invraisemblable qu'elles soient de ce qui cesse avec le temps. Les Lois religieuses, semble-t-il, ont énoncé quelque chose de semblable. Le croyant, dit-on en effet, [15] ne reste pas éternellement dans le tourment.

Quant au défaut de caractère essentiel, pour celui qui a eu conscience de la perfection dans ce

monde, qui en a fait acquérir le désir à son âme mais qui a, ensuite, renoncé à peiner là pour acquérir de façon complète l'intellect en acte, pour lui ou pour celui qui se résout au fanatisme et à la négation, ce défaut est une maladie incurable. La douleur qui en provient est à l'antipode du plaisir provenant de son contraire.

De même que le plaisir de l'au-delà est plus sublime que toute sensation de quelque chose qui convient, que ce soit une complexion ou la réparation [20] d'une conjonction rompue, ainsi cette douleur est-elle plus intense que toute sensation de quelque chose d'incompatible, que ce soit une complexion brûlante ou glaciale, ou la rupture d'une conjonction par n'importe quel coup ou coupure. Cependant, nous ne nous représentons pas non plus cette douleur, du fait de ce que nous avons établi.

De même que la douleur sensible consiste à sentir ce qui est incompatible, à désirer son contraire et à se mouvoir vers lui, ainsi en va-t-il aussi de cette douleur. [114,1] Du fait d'un dommage qui leur arrive, l'engourdi ne sent pas la cause endolorissante et le malade n'a pas d'appétit pour la nourriture. S'il est affligé d'une faim *bûlî-mûs*, il n'en a pas conscience. Mais quand cette cause qui fait obstacle disparaît, il sent le désir naturel qu'il a de son repos, de ses aises et de son bonheur. Il en va de même pour l'âme dans le corps. Une fois qu'elle est éveillée à la perfection qui lui est propre, son désir de celle-ci n'est intense que lorsqu'elle [5] se sépare du corps et qu'elle s'isole en ce qui lui appartient en substance.

Les enfants, sache-le, ne sentent pas les plaisirs et les douleurs qui sont propres aux adultes et ils se moquent d'eux. Ils trouvent seulement plaisir à ce qui n'est réellement pas délectable et que les adultes détestent. Il en va de même pour les enfants en intellect, à savoir les gens de ce monde et les corporels, par rapport aux adultes en intellect, à savoir ceux qui se sont délivrés de la matière.

#### [10] Section XV : Le bonheur et la misère estimatifs, non point véritables, dans l'au-delà

Quand les âmes ignorantes se séparent de la matière, si elles sont bonnes et qu'absolument aucun désir des intelligibles ne s'est produit en elles avec certitude, elles demeurent puisque toute âme rationnelle demeure, elles ne subissent pas de dommages de dispositions incompatibles et le bonheur de l'opinion leur advient. C'est que la miséricorde de Dieu est [15] étendue, et le salut supérieur à la perdition.

Un des gens de science, de ceux qui ne parlent

pas à la légère, a dit quelque chose de possible, à savoir ceci. Quand ces hommes se séparent de leurs corps en étant corporels et sans avoir, avec ce qui est supérieur aux corps, une attache telle que l'attention suivie qu'ils lui porteraient et leur attachement à lui les distraieraient des choses corporelles, quand leurs âmes ont comme seul mérite d'avoir été l'ornement de leurs corps, c'est tout, sans connaître non plus rien d'autre que les corps et les choses corporelles, il est possible qu'une certaine espèce [20] du désir que ces hommes ont de leurs corps les fasse s'attacher à d'autres corps, de la nature desquels il serait que ces âmes s'attachent à eux. Elles le rechercheraient en effet, et ces corps y seraient disposés. Ces corps seraient différents des corps humains et animaux dont nous avons parlé ; en effet, si ces âmes s'attachaient à ceux-ci, elles ne seraient rien qu'une âme pour eux. Il se pourrait que ce soit un corps céleste. Non pas que [115,1] ces âmes deviendraient des âmes pour ces corps ou les régiraient – ce n'est pas possible –, mais en ce sens qu'elles utiliseraient ce corps pour rendre possible leur activité d'imagination. Cet homme imaginerait alors les formes qui constituaient sa croyance et se trouvaient dans son estimative. Si, pour ce qui est d'elle-même et de ses actes, cette croyance était le Bien et impliquait nécessairement le bonheur, il verrait quelque chose de beau et l'imaginerait. Il s'imaginerait ainsi être mort et enterré, et être le reste de ce qui figure dans sa croyance pour les bons.

[5] Il se pourrait aussi, a dit ce savant, que ce corps soit engendré de l'air, des fumées et des vapeurs. Il se pourrait aussi qu'il soit d'une complexion proche de cette substance qu'on nomme « *pneuma* » et à laquelle l'âme s'attache, les physiciens n'en doutent pas ; ce n'est en effet pas au corps qu'elle s'attache. S'il se pouvait que ce *pneuma*, en étant séparé du corps et des humeurs, ne se dissolve pas mais subsiste, l'âme y adhérerait d'une façon psychique.

Pour ceux qui, a-t-il dit, sont le contraire de ces gens – à savoir les méchants –, il y a une misère de caractère estimatif aussi. [10] Ils imaginent subir l'ensemble de ce qui leur a été dit dans leur Loi à propos du châtement des méchants.

Le besoin que les uns et les autres ont du corps dans ce bonheur et cette misère a pour seule raison qu'imaginer et estimer se font seulement par un instrument corporel.

L'état de chacune des catégories des bienheureux et des misérables augmente en intensité par leur jonction à ce qui est de leur genre, et par la jonction à elles de ce qui est de leur genre mais vient après elles. [15] Les bienheureux véritables jouissent de leur mutuel voisinage. Chacun intel-

lige son essence ainsi que celle de ce à quoi il se joint. Leur jonction les uns aux autres ne se fait pas à l'instar de celle des corps : l'exiguïté des lieux comprime ces derniers en cas d'affluence ; elle se fait au contraire à l'instar de la jonction d'un intelligible à un autre, jonction dans laquelle ces derniers augmentent d'ampleur en cas d'affluence.

### **Section XVI : [20] Où l'on commence à parler de la prophétie. Comment les intelligibles sont révélés aux prophètes sans enseignement humain**

Les hommes qui méritent le nom d'« humanité », ce sont ceux qui atteignent le bonheur véritable dans l'au-delà. Ils forment aussi divers rangs. Le plus noble d'entre eux et le plus parfait est celui qui a en propre la puissance [116,1] prophétique. Cette dernière comporte trois propriétés, parfois réunies en un seul homme, parfois non réunies et, au contraire, dispersées.

La première propriété suit la puissance intellectuelle. Elle consiste en ceci. Par son intuition très puissante, sans qu'aucun enseignement ne lui soit prodigué par les hommes, cet individu accède des intelligibles [5] premiers aux seconds dans le temps le plus court ; cela, du fait de l'intensité de sa jonction à l'intellect agent. Que ce fait, fût-il peu fréquent, et rare, est possible, n'est pas impensable ; en voici l'exposé. L'intuition n'est pas de ces choses que les hommes intelligents repoussent ; elle consiste à comprendre le moyen terme du syllogisme sans recevoir d'enseignement. L'homme réfléchissant, l'ensemble des sciences lui sont arrivées par l'intuition : celui-ci a intuitionné quelque chose, cet autre a su ce que le premier avait intuitionné et a lui-même intuitionné quelque chose d'autre encore... et ainsi de suite jusqu'à ce que [10] la science eût atteint toute son extension. Intuitionner peut se faire en toute question et, pour l'âme puissante, intuitionner toute question peut se faire aussi. Certaines questions ne priment pas d'autres.

En outre, il y a des âmes qui ont de multiples intuitions et d'autres qui en ont peu. Le défaut d'intuition aboutit à l'absence d'intuition. Ainsi se peut-il qu'un homme n'ait aucun moyen de rien intuitionner ou de rien apprendre mais qu'il soit, au contraire, de ceux auxquels il n'est possible de rien apprendre [15] du fait de la faiblesse de la puissance de leur entendement. De même, du côté du surplus, il est possible qu'il y ait quelqu'un qui intuitionne vraiment la plupart des choses ou leur totalité, du fait de la puissance de son âme, parce que la puissance de l'entendement n'a pas une limite au-delà de laquelle on ne puisse en imaginer une autre, plus englobante. À moins, bien sûr, que

cet homme intuitionne tout intelligible, ce qui constituerait la fin extrême de l'intuition.

L'intuition peut aussi se faire en un temps et en une réflexion plus longs ou en un temps et en une réflexion plus courts. Ainsi est-il possible qu'il y ait pour l'intuition courte une limite [20] ou quelque chose de proche d'une limite ; de même pour l'intuition longue.

Dès lors, c'est évident, il n'est pas impensable que, parmi les individus humains, il y ait quelqu'un qui intuitionne tous les intelligibles, ou la plupart d'entre eux, dans le temps le plus court. Il passera de façon pénétrante des premiers intelligibles aux seconds, par voie de composition. [117,1] Il n'est pas invraisemblable non plus qu'une âme pareille soit puissante, indocile face à la nature et inaccessible aux sollicitations de la concupiscence et de la colère, si ce n'est suivant ce que l'intellect lui prescrit.

Voilà le plus noble et le plus honorable des prophètes, spécialement quand il joint à cette propriété le reste des propriétés prophétiques dont je vais parler. La puissance intellectuelle de cet homme est comme de l'huile et l'intellect agent, [5] du feu. Il s'y enflamme d'un coup et la transmue en sa substance. C'est comme si cet homme était l'âme dont il a été dit que « son huile éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière<sup>1</sup> ».

### **Section XVII : Comment la révélation des choses cachées se fait. Comment la vision véridique se fait et en quoi la prophétie se sépare de la vision**

[10] Quant à la deuxième propriété du prophète, elle se rattache à l'imagination que possède l'homme de complexion parfaite. L'action de cette propriété, c'est annoncer les choses qui vont avoir lieu et montrer celles qui sont cachées. Cela se fait pour la plupart des hommes à l'état endormi, par la vision. Quant au prophète, pour lui seulement, ces choses se font à la fois à l'état endormi et à l'état éveillé.

La cause de la connaissance des choses qui vont avoir lieu, c'est la jonction de l'âme humaine aux âmes des corps [15] célestes, âmes dont il nous est devenu évident dans ce qui précède qu'elles savent ce qui se passe dans le monde élémentaire. Comment cela se passe-t-il ? La plupart du temps, ces âmes se joignent aux âmes célestes en vertu seulement d'une certaine correspondance qui existe entre elles. Cette correspondance, c'est la chose qui, là-haut, est proche des préoccupations de ces âmes-ci. Aussi, la plupart de ce qui est vu, de ce

---

1. Voir Coran, XXIV, 35

qui existe là-haut, est-il quelque chose qui correspond aux divers états du corps de cette âme-ci ou quelqu'un qui est proche de ce dernier. L'âme humaine se joignît-elle de façon totale aux âmes célestes, elle en reçoit seulement, la plupart du temps et comme influx principal, ce qui [20] se rapproche de ses préoccupations. Cette jonction entre les âmes rationnelles terrestres et les âmes célestes est pour elles quelque chose d'essentiel et de naturel. C'est sa rupture qui est la chose accidentelle. Cette jonction se fait suivant l'estimative et l'imagination, et en les utilisant. En effet, elle concerne les choses particulières. Quant à la jonction intellectuelle, c'est autre chose. Notre propos n'est pas ici d'en parler.

En outre, à l'état éveillé, deux choses empêchent l'imagination d'effectuer les actions qui lui sont propres.

La première se trouve en dessous d'elle : c'est le sens. Quand l'âme et le sens commun se tournent vers l'affection qu'ils reçoivent des [118,1] sensibles, ils se détournent de l'imagination et l'attirent à eux. Ils agissent en elle et la distraient de l'agir qui lui est propre. L'imagination n'a alors pas d'agir puissant.

La deuxième se trouve au-dessus d'elle : c'est l'intellect. L'intellect ne permet pas à l'imagination de s'occuper de l'agir qui lui est propre du fait qu'il l'utilise continuellement comme instrument pour lui-même. L'imaginative n'est dès lors plus capable de se tourner vers les formes inexistantes.

[5] Quand l'action d'une de ces deux choses s'apaise, l'imagination devient puissante. Le sens, c'est quand son action se suspend, durant le sommeil. L'intellect, quand son instrument n'est pas suffisamment bon pour qu'il l'utilise, du fait du mauvais état de sa complexion.

Voilà pourquoi les fous imaginent des choses qui ne sont pas. Ces choses prennent une telle puissance dans leur imagination que leur état équivaut à celui de ce qui existe et de ce qui est tiré des sens. La forme imaginaire se réfléchissant dans le sens commun et y étant représentée, c'est de fait comme si elle était aperçue, perçue. C'est que le sens commun peut recevoir les formes des sens [10] particuliers, mais aussi de l'imagination et de l'estimative. Quand une forme lui advient et qu'elle s'affermit en lui, elle se réfléchit dans les sens particuliers et en vient à s'y trouver réellement. C'est alors comme si elle était perçue de l'extérieur. S'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas possible que les déments imaginent ce qui n'est pas.

Par ce qu'il trouve dans les sensibles, le sens distraie l'âme de son retour à son essence. Par ce qu'il lui amène, il distraie aussi l'imagination et

l'empêche de se consacrer à la puissance de son agir. [15] Voilà pourquoi la plupart des hommes ne sont guère joints aux âmes célestes à l'état éveillé mais sont, au contraire, comme placés sous un voile par rapport à elles. Quand ils dorment, ils peuvent toutefois trouver une occasion propice pour cette jonction. Parfois aussi y a-t-il dans l'imagination des souvenirs de choses passées ou la préoccupation d'imiter divers états complexionnels. Elle attire alors l'âme vers leurs aberrations et la sépare de ce à quoi il est de sa nature de se joindre.

Néanmoins, quand elle en trouve l'occasion, l'âme voit les divers états de ce monde-ci qui se trouvent dans ce monde-là. L'imagination les appréhende parfois tels qu'ils sont et [20] sans transfert ; ceci se présente aussi. Cependant, dans la plupart des cas, elle les appréhende et imite tout ce qu'elle en perçoit par des choses qui lui sont semblables et contraires, suivant ce qu'il est de son essence de faire. Parfois donc, l'âme n'est pas distraite par cette puissance mais elle retient tel quel ce qu'elle a vu, parfois elle est distraite par elle et retient ce qu'elle a imaginé, non point ce qu'elle a vu. L'interprète du songe conjecture et intuitionne ensuite de quelle chose cet imaginal [119,1] peut être une imitation. C'est que l'homme pense parfois à quelque chose, que l'imagination l'en distraie et qu'il passe alors à quelque chose d'autre ; il continue ainsi à passer d'une chose à une autre, jusqu'à oublier sa pensée première. Quand il veut s'en souvenir, il se met à refaire le chemin inverse. Il se demande à partir de quelle chose lui est apparu ce qu'il imagine en ce moment ; ensuite, pour quelle raison aussi cette chose-là lui est passée par l'estimative. Il ne cesse de revenir ainsi en arrière, jusqu'à [5] atteindre le point de départ de sa pensée.

### **Section XVIII : Des choses prodigieuses que les prophètes voient et entendent et qui restent voilées à notre sensation**

Celui dont l'imagination et l'âme sont très puissantes, les sensibles ne le distraient pas totalement ni ne l'absorbent. Il a en abondance l'occasion de se joindre à ce monde-là et cela lui est possible [10] à l'état éveillé. Il attire alors l'imagination avec lui, voit le réel et le retient tandis que l'imagination accomplit aussi son travail. Il imagine alors ce qu'il voit comme quelque chose de sensible, de visible et d'audible. Certains imaginent un vieillard dont il ne serait pas possible de décrire la beauté. D'autres, un jeune homme qui l'emporte sur tout portrait auquel l'imagination pourrait mener, jeune homme parfait par rapport auquel il n'y a rien de plus beau.

Parfois l'âme et l'imagination sont fortes toutes

deux, ou une des deux seulement ; ou encore l'une mène à du particulier et l'autre à du général. [15] Celui qui intellige ces choses n'imagine pas au moment même de sa jonction aux principes des êtres, mais bien lorsque l'intellect agent l'irradie et qu'il illumine son âme par les intelligibles. Alors l'imagination commence-t-elle à fonctionner. Elle imagine ces intelligibles et se les représente dans le sens commun. Les sens voient alors en Dieu une grandeur et un pouvoir indescriptibles.

Cet homme possède donc à la fois la perfection de l'âme rationnelle et celle de l'imagination.

### Section XIX : [20] Comment il arrive aux déments de parler des choses cachées

Il peut arriver aux déments d'annoncer d'une certaine façon les choses qui vont avoir lieu. Cela, parce que leur complexion est mauvaise et leur imagination puissante, pour la raison que voici. La siccité domine la complexion de leur *pneuma*, qui se trouve dans le cerveau, elle le réduit et le dessèche. [120,1] Du fait que leur complexion est mauvaise, la résistance que l'intellect contemplatif oppose à l'imagination s'évanouit. Cette dernière devient tellement puissante qu'elle n'est presque plus docile aux sens, que quelque chose peut se passer en cet homme sans qu'il le voie et qu'il peut entendre un son sans le sentir.

En outre, sa sensation étant faible aussi du fait de la corruption de la complexion des instruments du sens, l'imagination ne rencontre pas [5] beaucoup d'empêchement de ce côté. Or l'imagination, en tant que telle, n'empêche pas l'âme de se joindre aux mondes supérieurs. Au contraire, elle y pousse et désire que quelque chose se produise dans l'âme, qu'elle puisse imaginer. Elle est seulement un empêchement pour l'âme quand quelque sens la distrait ou que quelque opération d'imagination la préoccupe. Quand rien ne la distrait, qu'aucune opération d'imagination ne la domine et qu'elle est, au contraire, dégoûtée des choses qui la distraient et la préoccupaient, choses imaginaires et fatigues qu'elles entraînent – se fatiguer arrive à toute puissance et il n'y a pas que le sens [10] qui ait la puissance de dominer l'imagination –, il est possible que l'âme trouve là une occasion et se délivre des distractions. Il s'ensuit nécessairement de cette délivrance que l'âme se joint au monde céleste. Cette jonction lui est alors donnée et se fait dans sa torpeur tant que rien n'y fait obstacle. Le dément voit à ce moment diverses choses des états de ce monde-là. Ceci n'est pas dû à la noblesse de cet homme mais, au contraire, à sa bassesse. Il est à l'état éveillé comme quelqu'un qui dort, du point de vue de la négligence et de l'absence de son intellect.

### Section XX : [15] Comment les miracles et les prodiges propres aux prophètes peuvent se faire. Le mauvais œil et l'illusion

Quant à la troisième propriété qui appartient à l'âme du prophète, c'est qu'elle change la nature. En effet, il est possible qu'elle soit d'une puissance telle que, de ses estimations, émane dans d'autres corps que le sien ce qui, de la plupart des hommes, émane seulement dans leurs propres corps, c'est-à-dire des changements qui sont principes de grandes permutations en bien et en mal et [20] d'événements qui ont, dans la nature, des causes comme les tremblements de terre, les vents et les coups de foudre. Nous avons établi ces choses précédemment.

C'est dans leur nature, les âmes font se produire dans leurs corps, par leur joie, une chaleur puissante qui est cause de l'élimination de multiples douleurs, par leur affliction et leur crainte, une froideur puissante qui est cause de leurs diverses maladies et, même, [121,1] de leur trépas. Les estimations psychiques peuvent aussi être des causes par lesquelles des vents et des mouvements involontaires se produisent. De plus, la matière de tous les corps élémentaires est fondamentalement une et, en l'ensemble de ces choses, l'élément est récepteur. Si donc l'agent est puissant, l'élément lui obéit immanquablement. Or, nous venons de l'établir, il appartient à l'âme d'accomplir quelque chose [5] dans l'élément, suivant l'action de la nature mais pas par les causes naturelles progressives. Il n'est donc pas invraisemblable qu'une âme puissante, par son influx que voilà, dépasse son propre corps. Son état sera alors celui des âmes dont nous avons parlé dans la section *De la providence et de la régence [divine]*<sup>1</sup>. Qu'on se le rappelle ici.

Le mauvais œil, semble-t-il, est une propriété psychique de cette sorte. En effet, le mauvais œil, c'est croire à l'existence de quelque chose tout en croyant que son inexistence serait préférable, du fait de sa rareté. L'existence de la chose suit de fait cette croyance et [10] la complexion de cette chose entre dans quelque dommage.

Enfin, si les illusions que l'on attribue à certaines nations sont vraies, c'est de cette façon. Ces choses sont de ce qui n'est pas invraisemblable. Aucun syllogisme n'affirme leur impossibilité. Au contraire, le syllogisme affirme la possibilité de ces choses, fussent-elles rares. Platon en a parlé en partie dans le *Livre de la sophistique*.

Voici la fin de ce que nous voulions consigner dans ce livre. Nous avons accompli ce que nous

1. Voir *supra*, traité II, section VII.

avons promis, [15] en résumant et en nous abstenant des démonstrations difficiles fondées sur des compositions aux syllogismes nombreux. Même s'il eût été meilleur de les rappeler, celui qui préfère la clarté, la concision, et rapprocher de la compréhension ce qui en est éloigné est cependant excusable s'il penche vers ce qui est le plus manifeste.

Nous demandons au Dieu Très-Haut de nous

préservé de la déviation et de l'erreur, d'être obstiné dans les vues fausses et de croire au caractère merveilleux de ce que nous pensons et faisons.

Ici s'achève ce livre.

Louange à Dieu, le Seigneur des mondes ! Que Dieu bénisse [20] Muḥammad et sa famille de Purs !





# BIBLIOGRAPHIE

## Œuvres d'Avicenne

Genèse : K. *al-Mabda' wa l-Ma'âd* - Livre de la Genèse et du Retour [AN 195 - MA 106]

NÛRÂNÎ, A. : *Al-Mabda' wa al-Ma'âd (The Beginning And The End) By Ibn I Sînâ*, Institute of Islamic Studies, McGill University - Tehran University, Téhéran, 1984.

Gloses : K. *al-Ta'liqât* - Livre des Gloses [AN 8 - MA 49]

BADAWÎ, 'A. R. : *al-Ta'liqât*, Édition et présentation, G.E.B.O., Le Caire, 1973.

Ishârât : K. *al-Ishârât wa l-Tanbîhât* - Livre des Directives et des Remarques [AN 3 - MA 27]

FORGET, J. : *Ibn Sînâ, Le Livre des Théorèmes et des Avertissements*. Publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissements, 1e partie. - Texte arabe, E. J. Brill, Leyde, 1892.

GOICHON, A.-M. : *Ibn Sînâ (Avicenne), Livres des Directives et Remarques*. Traduction avec introduction et notes, « Coll. d'œuvres arabes de l'UNESCO », Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth - J. Vrin, Paris, 1951.

Livre de science : Dânishnâmé-i 'Alâ'î - Livre de science

[AN 13 - MA 72]

ACHENA, M. et MASSÉ, H. : *Avicenne. Le livre de science. I. Logique, Métaphysique, II. Science naturelle, Mathématiques*. Deuxième édition revue et corrigée par M. ACHENA, « Coll. UNESCO d'œuvres représentatives, Série persane », Les Belles Lettres / UNESCO, Paris, 1986.

Najât : K. *al-Najât* - Livre du Salut [AN 23/202 - MA 118]

AL-KURDÎ, M. D. S. : *al-Najât li-l-Shaykh al-Ra'îs... fî l-Hikmat al-Mantiqiyya wa l-Tabî'iyya wa l-Ilâhiyya*, 1e édition, al-Sa'âda, Le Caire, 1331/1913.

AL-KURDÎ, M. D. S. : *al-Najât li-l-Shaykh al-Ra'îs... fî l-Hikmat al-Mantiqiyya wa l-Tabî'iyya wa l-Ilâhiyya*, 2e édition, Al-Sa'âda, Le Caire, 1357/1938.

FAKHRY, M. : *Kitâb al-Najât fî l-Hikmat al-Mantiqiyya wa l-Tabî'iyya wa l-Ilâhiyya. Ta'lîf al-Shaykh al-Ra'îs...*, Dâr al-Âfâq al-Jadîda, Beyrouth, 1405/1985.

VATTIER, P. : *La logique du Fils de Sina*, traduite d'Arabe en François, Paris, 1658.

CARAME, N. : *Avicennæ Metaphysices Compendium*. Ex Arabo Latinum reddidit et adnotationibus adornavit, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1926.

Shifâ' : K. *al-Shifâ'* - Livre de la Guérison [AN 14 - MA 84]

I, 3. *Al-Mantiq, Al-'Ibâra* - Logique, L'interprétation [*'Ibâra*]

EL-KHODEIRY, M. (Texte établi et édité par) : *Ibn Sînâ, Al-Shifâ', Al-Mantiq, 3. Al-'Ibâra*. Revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, « Millénaire d'Avicenne », Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Le Caire, 1970.

I, 5. *Al-Mantiq, Al-Burhân* - Logique, Démonstration [*Burhân*]

'AFÎFÎ, A. AL-'A. (Texte établi et édité par) : *Al-Shifâ', Al-Mantiq. V - Al-Burhân*. Revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, « Millénaire d'Avicenne », Imprimerie Gouvernementale, Le Caire, 1375/1956.

III, 1. *Al-Tabî'iyyât, Al-Samâ' al-Tabî'î* - Physique, Phusikè Akroasis [*Samâ'*]

ZAYED, S. (Texte établi et édité par) : *Al-Shifâ', Al-Tabî'iyyât, 1. Al-Samâ' al-Tabî'î*. Revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, « Millénaire d'Avicenne », O.G.I.G., Le Caire, 1403/1983.

IV. *Al-Ilâhiyyât* - Divinalia [*Métaph.*]

MOUSSA, M. Y., DUNYA, S., ZAYED, S. (Texte établi et édité par) : *Al-Shifâ', Al-Ilâhiyyât (2) (La Métaphysique)*. Revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, « Millénaire d'Avicenne », O.G.I.G., Le Caire, 1960.

VAN RIET, S. : *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Édition critique de la traduction latine médiévale. Introduction doctrinale par G. VERBEKE, E. Peeters, Louvain - E. J. Brill, Leyde, Livres I-V, 1977 ; Livres V-X, 1980 ; Lexiques, E. Peeters, Louvain-la-Neuve - E. J. Brill, Leyde, 1983.

## Auteurs anciens

ALEXANDRE D'APHRODISE : *Fî mabâdî' al-kull* - Des principes du tout. [*Principes*].

BADAWÎ, 'A. R. : *Maqâlat al-Iskandar al-Afrûdîsî fî l-qawl fî madâdî' al-kull...*, in *Aristû 'inda l-'Arab I*, Maktabat al-Nahdat al-Misriyya, Le Caire, 1947, p. 253-277.

BADAWÎ, 'A. R. : *Épître d'Alexandre d'Aphrodise « des Principes du Tout » selon l'opinion d'Aristote le Philosophe*, in *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, « Études de philosophie médiévale, LVI », J. Vrin, Paris, 1968, p. 120-139.

ARISTOTE

*Physique : Physique*

CARTERON, Henri. : *Physique*. Texte établi et traduit, 2 t., « Collection des Universités de France », Les Belles Lettres, Paris, 1926-1931.

IBN HUNAYN, Ishâq : *al-Tabî'iyyât*. Traduction avec les commentaires d'IBN AL-SAMH, IBN 'ADÎ, Mattâ B. YÛNUS et Abû l-Faraj IBN AL-TAYYIB. Édition et présentation de 'Abd al-Rahmân BADAWÎ, 2 t., « Al-Maktabat al-'Arabiyya, 20 & 32 », Al-Dâr al-Qawmiyya li-l-Tibâ'a wa l-Nashr, Le Caire, 1384/1964-1385/1965.

Âme : *De l'âme*

JANNONE, A. - BARBOTIN, E. : *De l'âme*. Texte. Traduction et notes, « Collection des Universités de France », Les Belles Lettres, Paris, 1980.

SHAHRASTÂNÎ, Abû l-Fath (AL-) : *Kitâb Musâra'at al-Falâsifa*. Verified and Prefaced by Sohair M. Mokhtar, « Al Shahrastanî Works, 1 », Maṭba'at al-Jabalâwî, Le Caire, 1396/1976. [*Musâra'a*].

## Auteurs modernes

GOICHON, A.-M. : *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938. [Lexique].

GUTAS, D. : *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*,

« Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies, IV », E.J. Brill, Leyde, 1988. [Avicenna].

MAKDISI, G. : *Ash'arî and the Ash'arites in Islamic religious History*, in *Studia Islamica*, t. XVII, 1962, p. 37-80. [Ash'arî].



# TABLE DES MATIERES

AVERTISSEMENT	3	adviennent par le mouvement mais qu'ils ont besoin de causes qui demeurent. Exposé des causes motrices prochaines ; qu'elles sont, toutes, changeantes	20
TRADUCTION	5		
Prologue	5		
Premier traité	5	XIX. Que la stabilité de tout ce qui se produit est due à une cause ; exposé servant de prémisse concourant à l'objectif évoqué auparavant	20
I. Où l'on fait connaître l'existant nécessaire et l'existant possible	5	XX. Que les principes des étants aboutissent à des causes qui meuvent en un mouvement circulaire. En guise d'introduction à cela : comment la nature meut, qu'elle meut du fait de raisons qui s'y ajoutent et comment ces dernières adviennent	22
II. Que l'existant nécessaire n'est pas nécessaire à la fois par essence et par autre [chose]	6	XXI. Autre introduction : que ce qui meut par la volonté est d'essence changeante et comment son changement s'engendre	23
III. Qu'un existant nécessaire par autre [chose] est un existant possible par essence	6	XXII. Que, de la puissance violente, une différence d'états advient, tant et si bien qu'elle met en mouvement	23
IV. Qu'un existant possible par essence n'existe qu'en tant que son existence est nécessaire par autre [chose]	7	XXIII. De l'ensemble des attributs de l'existant nécessaire	25
V. Qu'il ne se peut pas qu'un seul et même existant nécessaire advienne à partir de deux [choses] et qu'il n'y a, dans l'existant nécessaire, de multiplicité sous aucun aspect	8	XXIV. Où l'on montre quelle méthode cette méthode d'exposé est, envisage la méthode habituelle et fait connaître la différence entre la voie précédente et celle que l'on va maintenant envisager	26
VI. Que l'existant nécessaire par essence est existant nécessaire sous l'ensemble de ses aspects	9	XXV. Établissement de l'existence du moteur de tout mouvement, et qu'il est immobile	27
VII. Que l'existant nécessaire est intelligible en essence et intelligence en essence. Exposé que toute forme ne se trouvant pas dans une matière est également ainsi. Que l'intelligence, l'intelligent et l'intelligible sont un	10	XXVI. Établissement de l'existence d'un moteur qui est immobile et ne varie pas	29
VIII. Que l'existant nécessaire est Bien pur	12	XXVII. Établissement, d'une manière sommaire, de la permanence du mouvement	29
IX. Que l'existant nécessaire par essence est réel pur	12	XXVIII. Exposé de ce sujet en détail	30
X. Que l'espèce de l'existant nécessaire ne se dira pas de plusieurs choses et que son essence, de ce fait, est complète	12	XXIX. Introduction à l'objectif évoqué : que tout ce qui advient a une matière qui précède son existence	30
XI. Que l'existant nécessaire est un de divers points de vue. Démonstration qu'il ne se peut pas qu'il y ait deux existants nécessaires	13	XXX. Autre recherche utile à ce propos : qu'il ne se pourrait pas que la chose soit due au non-être de l'agent	31
XII. Que l'existant nécessaire est par essence aimable et aimant, plaisant et trouvant du plaisir. Que le plaisir consiste en la saisie du bien qui convient	16	XXXI. Que cela n'aurait pas eu lieu en raison de l'attente d'un moment et qu'un moment ne vaudrait pas mieux qu'un autre	32
XIII. Comment l'existant nécessaire intellige son essence et les choses	17	XXXII. Qu'il s'ensuivrait nécessairement, selon la position de ces dénudeurs, que le Principe Premier précéderait par du temps le temps et le mouvement	33
XIV. Où l'on réalise l'unicité de l'existant nécessaire : sa science ne diffère pas, pour ce qui est du concept, de sa puissance, de sa volonté, de sa sagesse et de sa vie. Tout ceci, au contraire, est un et l'essence de l'Un pur ne se divise pas du fait de ces choses	17	XXXIII. Qu'il ne se peut pas qu'il y ait un premier instant	34
XV. Établissement de l'existence de l'existant nécessaire	19	XXXIV. Qu'aux dénudeurs il faut nécessairement poser, infiniment, un moment avant un autre, et un temps qui s'étende infiniment dans le passé	34
XVI. Qu'il n'est pas possible que, pour chaque existant possible, il y ait à l'infini une cause qui soit également possible	19	XXXV. Solution de leurs sophismes, concernant la finitude de l'éternité	35
XVII. Qu'il n'est pas possible que les choses possibles eu égard à l'existence soient, en un seul et même temps, causes les unes des autres d'une manière circulaire, leur nombre fût-il fini	19	XXXVI. Solution de leur sophisme suivant lequel soit il faut reconnaître la dénudation, soit il faut nécessairement rendre égaux Dieu et la création	37
XVIII. Où l'on se consacre à établir l'existence de l'existant nécessaire. Exposé que les événements	19	XXXVII. Que le mouvement est local et qu'il perdure par continuité seulement, non par suivi	37

XXXVIII. Que le premier mouvement n'est pas rectiligne mais circulaire	38	complexions humaines	56
XXXIX. Que l'agent prochain du mouvement premier est une âme et que le ciel est un vivant qui obéit à Dieu – Magnifié est Son Nom !	39	V. Comment ce qui se trouve en dessous de la sphère se génère à partir de la sphère	59
XL. Comment le mouvement du ciel, tout en étant psychique, peut être dit naturel	39	VI. De la génération des éléments	60
XLI. Qu'il ne se peut pas que le moteur le plus proche des corps célestes soit un intellect dégagé de la matière, un intellect pur	40	VII. De la providence et de la régence	60
XLII. Quels corps sont préparés pour la vie et lesquels d'entre eux ne le sont pas	41	VIII. Du principe de la régence des êtres terrestres et des espèces non préservées	60
XLIII. Que la sphère a, avant l'âme, un moteur dont la puissance n'a pas de fin et qui est exempt de la matière corporelle et de la division. Qu'il ne se peut pas que le recteur du ciel soit une puissance finie, ni une puissance infinie qui infonderait un corps fini	42	IX. De la possibilité de l'existence, à partir de cette âme, de choses rares, changeant la nature	61
XLIV. Comment le premier moteur meut. Qu'il meut par le biais du désir que les sphères ont d'imiter son fait, non d'acquérir en acte ce qu'elles désirent	43	X. Comment ce principe intellige ce qui se passe ici-bas à l'instant et dans le futur et comment il influe	61
XLV. Que toute sphère particulière a, avant son âme, un moteur premier, séparé, qui meut en tant qu'il est aimé. Que le Moteur Premier du tout est le principe de l'ensemble de cela	44	XI. Évocation de la providence de l'Artisan, de sa justice et des traces de sa sagesse dans les cieus et sur la terre	62
XLVI. Où l'on montre la vanité de l'optique de ceux qui ont pour opinion que la diversité des mouvements du ciel est en vue de ce qui se trouve en dessous du ciel	45	Traité III	64
XLVII. Que les objets de désir que nous avons évoqués ne sont ni des corps ni des âmes de corps	48	I. Définition de l'examen consacré à la genèse et de l'examen consacré au retour	64
XLVIII. Que le mouvement des sphères est affaire de position, pas d'endroit, et que le mouvement des astres est affaire d'endroit s'ils se meuvent par eux-mêmes	50	II. Comment les choses qui retournent se génèrent à partir des éléments, à commencer par les choses végétales	64
XLIX. Comment les sphères intérieures au mouvement premier suivent ce mouvement	50	III. La génération des animaux et les puissances de l'âme animale	65
L. Comment le feu suit la sphère pour ce qui est du mouvement	51	IV. La génération de l'homme et les puissances de son âme. Définition de l'intellect hylique	67
LI. Que les corps de la sphère sont d'espèces différentes, que toute âme se différencie de l'autre en l'espèce et que tout intellect se différencie de l'autre en l'espèce	52	V. Que l'intellect hylique est en puissance un monde intellectuel. Comment il intellige les intelligibles purs et les sensibles, c'est-à-dire les intelligibles en puissance. Que l'âme sort seulement vers l'acte par l'intellect agent. Qu'elle est alors premièrement un intellect <i>in habitu</i> , ensuite un intellect en acte, ensuite un intellect acquis	67
LII. Où l'on fait connaître le corps du tout, l'âme du tout – notamment qu'elle est en puissance sous un aspect – et l'intellect du tout – notamment qu'il est perpétuellement en acte	53	VI. Que les intelligibles n'infondent pas un corps ni une puissance se trouvant dans un corps mais, plutôt, une substance subsistant par elle-même	68
Traité II	54	VII. Que les sensibles, en tant que sensibles, ne sont absolument pas intelligibles ; qu'ils ont besoin, au contraire, d'un instrument corporel qui les sente ou les imagine ; que la puissance intellectuelle les fait passer de la sensibilité à l'intelligibilité et comment cela se fait	69
I. Comment les existants s'engendrent à partir du Premier et définition de son agir	54	VIII. Les divers rangs des abstractions des formes à partir de la matière	70
II. Du sens de « création » ( <i>ibdâ'</i> ) selon les Sages	55	IX. Approfondissement de la thèse disant que l'intellect n'intellige pas par un instrument. Que l'âme qui est nôtre ne se corrompt pas de par la corruption de son instrument	71
III. Que le premier causé est un et que c'est une intelligence	56	X. Résolution du sophisme sur lequel s'appuient certains de ceux qui ont pour vue que l'âme rationnelle est une perfection non séparée	71
IV. Comment les êtres seconds proviennent du premier causé, que cela est dû à une multiplicité qui s'ensuit nécessairement de son essence et que du premier causé s'ensuivent nécessairement une intelligence, une sphère, une âme, et ainsi de suite jusqu'à ce que cela s'arrête à l'intelligence agente et qu'adviennent les éléments et les quatre		XI. Comment l'âme rationnelle est cause, en nous, des autres puissances psychiques	72
		XII. Que l'âme rationnelle advient lors de l'advention du corps	72
		XIII. Réfutation de la métempsychose	73
		XIV. Où l'on montre le bonheur véritable de l'autre vie. Comment il s'achève à la fois par les intellects contemplatif et pratique. Comment les mauvaises mœurs lui sont opposées. Pourquoi les deux intellects se rapprochent par la justice. Évo-	

cation, enfin, de la misère qui est le contraire de ce bonheur	73	sensation	78
XV. Le bonheur et la misère estimatifs, non point véritables, dans l'au-delà	76	XIX. Comment il arrive aux déments de parler des choses cachées	79
XVI. Où l'on commence à parler de la prophétie. Comment les intelligibles sont révélés aux prophètes sans enseignement humain	77	XX. Comment les miracles et les prodiges propres aux prophètes peuvent se faire. Le mauvais œil et l'illusion	79
XVII. Comment la révélation des choses cachées se fait. Comment la vision véridique se fait et en quoi la prophétie se sépare de la vision	77	BIBLIOGRAPHIE	81
XVIII. Des choses prodigieuses que les prophètes voient et entendent et qui restent voilées à notre		TABLE DES MATIERES	83

