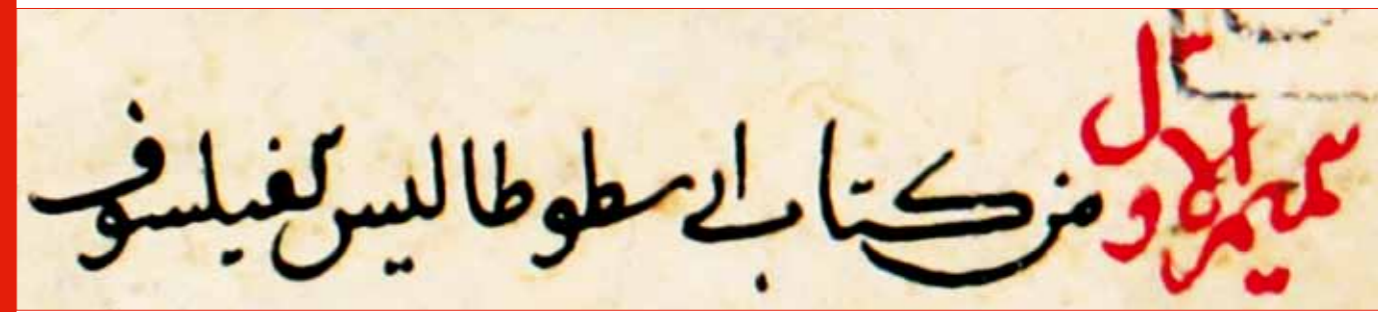
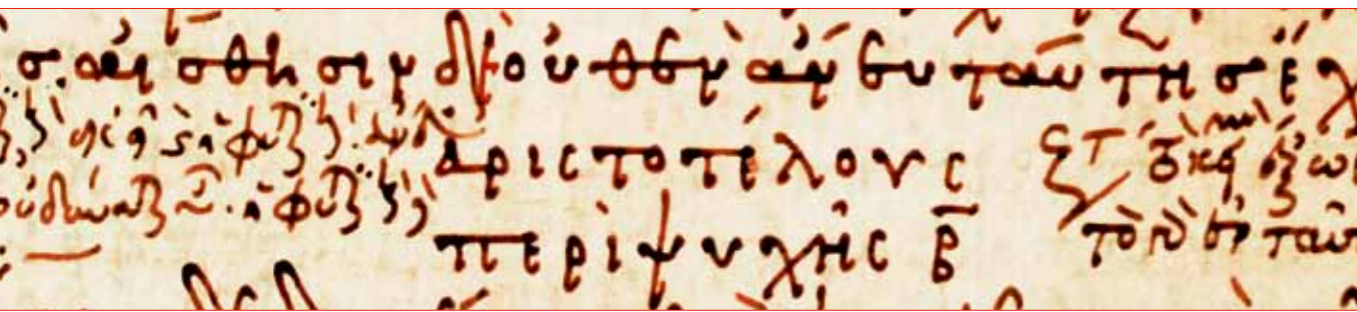


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

2

2012

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

2

2012



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

2
—
2012

Le traité de Plotin Sur les trois substances qui sont des principes dans le corpus néoplatonicien arabe *

Cristina D'Ancona

Abstract

The paper examines the Arabic version of Plotinus' treatise *On the Three Principal Hypostases* (V 1[10]). First, a survey of the works that contain this version is presented: the pseudo-*Theology of Aristotle* and the "Sayings of the Greek Sage". Then, a passage is examined, which features in both works. It deals with the generation of Intellect from the One, describing the Intellect as the "first image" of the One. This topic features also in passages of the *Theol.* and the "Sayings" that antecede the translation itself. This implies that the author of these passages was already acquainted with a Plotinian text that, in the flow of both works as they have come down to us, comes later. The author lays emphasis on the idea of Intellect as the "first image" of the One, transforming it into the topic of the immediate creation of Intellect, and of the creation of everything else through Intellect. This doctrine, that will be inspiring for Avicenna, lies at the core of the *Liber de Causis*.

Ceux parmi les lecteurs de cette étude qui ont eu comme moi la chance d'analyser des textes avec Alain Segonds connaissent l'ardeur et la patience sans limites qui caractérisaient son approche. Ardeur et patience étaient les deux traits d'une attitude envers les textes des philosophes anciens qui rappelait le θαυμάζειν aristotélicien. Face à un passage difficile, Alain Segonds pensait que le sens authentique qui avait jailli dans l'esprit du philosophe n'était pas entièrement à notre portée, et, en même temps, que l'acharnement mis à essayer de traverser la distance entre nous et ce passage n'était jamais excessif. C'était cela traduire et établir un texte avec Alain Segonds. L'étude ici dédiée à sa mémoire voudrait témoigner de ma gratitude pour ce qu'il nous a enseigné, et de mon chagrin pour ce que nous avons perdu.

Tout lecteur du *Liber de Causis*, l'ouvrage qui a transmis au monde latin l'Aristote néoplatonisé des Arabes,¹ connaît l'axiome *Causa prima creavit esse anime mediante intelligentia*,² qui abrège l'essentiel des thèses métaphysiques de cet ouvrage, faussement attribué à Aristote jusqu'à la découverte par Thomas d'Aquin de son origine: les *Éléments de Théologie* de Proclus.³ L'axiome mentionne les trois

* Je dois à l'amitié de Henri Hugonnard-Roche et de Concetta Luna une relecture de cet article qui m'a évité de nombreuses fautes. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

¹ Cf. C. D'Ancona - R.C. Taylor, "Le *Liber de Causis*", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en: *DPhA*), Supplément, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 599-647.

² *Liber de Causis*, dans O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1882 (réimpr. Frankfurt a. M. 1961), prop. 3, p. 64.2 = 'A. Badawī, *al-Aflātūniyya al-muḥdaṭa 'inda l-'arab*, Maktabat al-Nahḍa al-mišriyya, Le Caire 1955 (réimpr. Wikālat al-Maṭbū'at, Kuwayt 1977), p. 5.14; trad. latine: A. Patin, "Le *Liber de Causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90-203, en part. p. 140.14-15.

³ Comme on sait, Thomas a démontré à l'aide d'une comparaison très détaillée que le *Liber de Causis* est un abrégé arabe des *Éléments de Théologie* de Proclus: voir Sancti Thomae de Aquino *Super Librum de Causis expositio*, p. 3.1-10 Saffrey: "Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI

principes Un, Intellect et Âme de la tradition néoplatonicienne et, tout en affirmant clairement la doctrine de la création, énonce la procession de l'Âme à partir de l'Intellect et la procession de celui-ci à partir de l'Un, thèse qui ne se retrouve pas telle quelle dans les *Éléments de Théologie*. Plutôt que cet écrit, l'axiome évoque en effet le traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων, *Les trois substances qui sont des principes*, dixième dans l'ordre chronologique et placé par Porphyre au début de la cinquième ennéade,⁴ où l'Un, l'Intellect et l'Âme sont présentés comme les trois principes que toute la philosophie grecque a connus, et dont Platon a parlé de la manière la plus exacte.

La découverte de l'existence d'une traduction arabe de ce traité plotinien remonte aux débuts des études modernes sur la pseudo-*Théologie d'Aristote*. La nature néoplatonicienne de la *Théologie* est devenue claire petit à petit. Sauf erreur, la première indication dans ce sens se trouve dans la *Bibliotheca graeca* de Fabricius;⁵ plus tard, au début du XIX^e siècle, Thomas Taylor établit sans hésitation le lien entre la *Théologie* et les *Ennéades*.⁶ En 1857, Salomon Munk fait état de la présence dans la *Théologie* de citations textuelles de Plotin.⁷ Vers la fin du siècle, le texte arabe est édité⁸ et traduit en allemand;⁹ dans son compte rendu de cette traduction, Valentin Rose montre que dans la *Théologie* sont présents de nombreux extraits des traités de Plotin;¹⁰ parmi ces derniers, deux proviennent selon Rose du traité *Sur les trois substances qui sont des principes*.¹¹ Vers la moitié du XX^e siècle, Geoffrey Lewis traduit en anglais la *Théologie*, et sa traduction est mise en vis-à-vis du texte grec dans l'*editio maior* des *Ennéades*.¹² Pour ce faire, l'ouvrage arabe a été mis en pièces, puisque la *Théologie* est un collage de parties de plusieurs traités des *Ennéades* IV, V et VI, déplacées par rapport au texte grec et réorganisées à l'intérieur des dix chapitres dont est constitué le texte arabe

propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud latinos *De Causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo”.

⁴ Pour un survol des études sur l'édition porphyrienne des écrits de Plotin et sur la table, porphyrienne elle aussi, qui présente l'ordre chronologique de leur composition, on peut voir ma notice “Plotin”, dans *DPhA*, Va, [2012], en part. p. 899-909.

⁵ Jo. Alberti Fabricii (...) *Bibliothecae Graecae liber III, De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri, accedunt Albini Introductio in Platonem et Anatolii quaedam nunc primum edita, tum Poeta vetus De Viribus Herbarum Diis Sacrarum cum latina versione ac notis*, Hamburgi Sumptu Christiani Liebezeit, 1716, p. 162-64, en part. p. 163: “In hoc opere de Deo, λόγῳ, anima, universo, rerumque principiis non Aristotelico more, sed ita fere ut in Hermetico Poemandro sic disseritur, ut Platonium potius aliquem quam Aristotelem auctorem esse res ipsa clamet”.

⁶ Th. Taylor, *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle in four books*, printed for the author (...) by Robert Wilks, London 1812 (réimpr. Kessinger Publishing Co, Kila [MT] 2003), Book III, ch. III, p. 402-14; voir en part. p. 413: “... the whole fourteen books will be found on diligent inspection to be nothing more than a barbarized collectanea from the works of Plotinus”.

⁷ S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Franck, Paris 1857, plusieurs réimpressions; je cite la réimpr. Vrin, Paris 1988 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 248.

⁸ F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 (réimpr. Rodopi, Amsterdam 1965).

⁹ F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1883 (réimpr. Druckerei Lokay, Reinheim, s.d.).

¹⁰ V. Rose, c. r. de Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt* (cité ci-dessus), *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften* 24 (1883), col. 843-46.

¹¹ Rose (col. 845-46) avait reconnu deux emprunts à V 1[10] dans les chapitres VIII et IX de la *Théologie*.

¹² Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, II. *Enneades IV-V*, accedunt *Plotiniana Arabica* quae anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1959 (Museum Lessianum. Series Philosophica, 34).

qui est arrivé jusqu'à nous.¹³ La comparaison détaillée qui a été nécessaire pour faire correspondre chaque passage arabe à sa source grecque a montré que, loin de contenir seulement quelques extraits des *Ennéades*, la *Théologie* est formée en son entier de traités de Plotin traduits en arabe, remaniés, subdivisés et assemblés à nouveau, selon un plan qui est loin d'être clair, mais qui a quand même existé.¹⁴ Comme pour les autres traités, aussi dans le cas de V 1[10] ce travail de comparaison a permis d'allonger de beaucoup la liste des passages traduits en arabe; par ailleurs, d'autres passages de V 1[10] ont été découverts dans un autre témoin de la traduction arabe de Plotin, dont je parlerai plus loin.

Quant au *Liber de Causis*, la présence dans les parties non-procliennes d'emprunts à la version arabe de V 1[10] a déjà été mise en évidence.¹⁵ Le traité de Plotin *Sur les trois substances qui sont des principes* a donc circulé dès le début de la philosophie arabe: si l'on tient compte de la présence de la doctrine de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme chez les *falāsifa* postérieurs, tels al-Fārābī et Ibn Sīnā,¹⁶ on peut avoir une idée de son influence.¹⁷ Après avoir présenté dans la première partie de cette étude les données principales sur la tradition arabe de V 1[10], j'essaierai, dans la deuxième partie, de montrer que cet écrit a joué un rôle important dans la composition aussi bien de la *Théologie* que du *Liber de Causis*.

I

Le traité V 1[10] a eu une circulation ample et précoce dans le monde de langue grecque: 70 ans environ après sa composition, Eusèbe de Césarée en cite des extraits dans le livre XI de la *Préparation évangélique*.¹⁸ Basile de Césarée l'utilise dans des écrits composés vers les années 358, 364 et 374,¹⁹ et

¹³ La traduction latine de la *Théologie* (1519) s'articule par contre en 14 chapitres; le rapport entre cette version latine et le texte arabe transmis par les manuscrits et édité par Dieterici pose de nombreux problèmes, dont fait état l'étude fondamentale de P.B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", dans J. Krayer - W.F. Ryan - C.B. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, p. 241-64.

¹⁴ On peut voir à ce propos mon article "La *Teologia neoplatonica di Aristotele* e gli inizi della filosofia arabomusulmana", dans R. Goulet - U. Rudolph (éd.), *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57^e Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 2011, p. 135-90.

¹⁵ R.C. Taylor, "The *Kalām fī mahd al-khair (Liber de Causis)* in the Islamic Philosophical Milieu", dans Krayer - Ryan - Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (cité plus haut, note 13), p. 37-52, en part. p. 39; C. D'Ancona, "Cause prime non est yliathim. *Liber de Causis*, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1 (1990), p. 327-51; Ead., "La doctrine de la création mediante *intelligentia* dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992), p. 209-33.

¹⁶ Pour al-Fārābī, cf. *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, p. 92.8-16 Walzer et p. 100.11-15 Walzer, où l'influence de V 1[10] est évidente; pour ce qui concerne Ibn Sīnā, j'ai essayé de montrer que la doctrine du premier émané exposée dans le livre VIII de l'*Ilāhiyyāt* dépend de ce traité: "Ex uno non fit nisi unum. Storia e preistoria della dottrina avicenniana della Prima Intelligenza", dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, II, Olschki, Firenze 2007 (Lessico Internazionale Europeo, 103), p. 29-55.

¹⁷ Les doctrines du traité V 1[10] ont été connues dans le monde de langue arabe surtout à travers la *Théologie*, dont la circulation a été incomparablement plus ample que celle du *Liber de Causis*: les manuscrits connus de la *Théologie* sont au nombre de 80 environ, tandis que le *De Causis* arabe n'est transmis que par trois manuscrits.

¹⁸ P. Henry, *Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1940 (Museum Lessianum, Section Philosophique, 20), p. 125-40, reproduit les passages de V 1[10] cités par Eusèbe, Théodorète, Cyrille, Basile, et en examine les leçons par rapport à la tradition directe. Les emprunts d'Eusèbe sont introduits par les mots ἐπάκουσον οὐὰ σοι Πλωτῖνος ἐν οἷς Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων συντάζει διασαφεῖ γράφων (Eus., *Praep. ev.*, XI, 17, p. 38.6-7 Mras) et proviennent des chapitres 4-8.

¹⁹ Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 160.

Cyrille d'Alexandrie (370-444) en fait autant dans son *Contre Julien*, écrit vers 440.²⁰ Théodorète de Cyr (vers 393-457) le cite dans son *Graecarum affectionum curatio*;²¹ Augustin aussi le connaît²² et cite le titre²³ qui figure dans les manuscrits des *Ennéades* et dans la *Vie de Plotin et ordre de ses écrits* de Porphyre.²⁴ L'intérêt principal de ces premiers lecteurs du traité *Sur les trois substances qui sont des principes* porte sur les analogies et les différences par rapport à la doctrine de la Trinité: c'est en effet la partie centrale, où Plotin soutient que la dérivation d'un principe suprasensible à partir de l'autre n'a rien d'une production de quelque chose qui n'existait pas auparavant, qui retient l'attention d'Eusèbe et de Cyrille;²⁵ dans le cas aussi où les passages repris proviennent du début du traité, c'est à cause des ressemblances et différences entre l'Âme cosmique et le Saint Esprit que l'auteur chrétien – Cyrille, dans ce cas – juge bon de citer *in extenso* Plotin.²⁶ Après le V^e siècle toutefois, et en général chez les lecteurs païens de Plotin, le traité semble perdre sa force d'attraction. Non qu'il ne soit pas cité, bien entendu: tout au contraire, même si une recherche systématique de ses reprises chez les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive reste encore à faire, il est clair que Hiéroclès d'Alexandrie, Syrianus et Proclus le connaissent bien.²⁷ Pourtant, d'autres modèles pour décrire l'ordre des réalités suprasensibles prennent le dessus, des modèles qui s'écartent parfois ouvertement de la doctrine de V 1[10], selon laquelle l'Un, l'Intellect et l'Âme sont les seuls principes nécessaires et suffisants pour saisir la nature et l'ordre de la réalité suprasensible.

Quatre siècles plus tard, le traité a été traduit en arabe avec d'autres parties des *Ennéades* IV-VI par le chrétien Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī; cette traduction date des premières décennies du IX^e siècle, et son témoin le plus important est la pseudo-*Théologie d'Aristote*. Quant aux hypothèses sur la dépendance éventuelle de la traduction arabe non pas des *Ennéades*, mais d'autres ouvrages – remaniements postérieurs des écrits de Plotin, versions de ces derniers autres que les *Ennéades* – on a montré qu'elles étaient insoutenables, et il est désormais établi que la traduction-paraphrase arabe a été faite à partir de l'édition porphyrienne des écrits de Plotin.²⁸

Le manuscrit des *Ennéades* qui a servi de base pour la traduction, aujourd'hui perdu, était sans doute indépendant de l'archétype de la tradition directe de l'œuvre de Plotin, et selon toute vraisemblance antérieur à celui-ci.²⁹ La version arabe de V 1[10] est donc un témoin du texte de ce traité comparable aux citations anciennes dont il a été question plus haut; sauf que, ici comme partout dans le corpus plotinien arabe, la traduction n'est pas littérale, mais comporte, à côté de passages traduits plus ou moins à la lettre, non seulement des méprises comme il en arrive dans les traductions, mais aussi des infléchissements dans la terminologie et dans la doctrine, ainsi que des

²⁰ Cyrille s'inspire des chapitres 2, 4, 6, 8 et 9. Voir Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 125-40.

²¹ Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 135-7.

²² Il est notoire que le récit de l'extase d'Ostie en *Conf.* IX 25 s'inspire du chapitre 2 de V 1[10].

²³ August. *De Civ. Dei*, X, xxxiii ("Plotinus ubi De tribus principalibus substantiis disputat").

²⁴ Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 20.

²⁵ L'étude fondamentale reste celle de R. Arnou, "La séparation par simple altérité dans la 'Trinité' plotinienne. À propos d'un texte de St. Cyrille d'Alexandrie (*Contra Iulianum*, lib. VIII, MG 76, 920 CD)", *Gregorianum* 11 (1930), p. 181-93.

²⁶ Le passage de Cyrille est cité par Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 126.

²⁷ Pour un bilan non exhaustif on peut voir ma notice "Plotin" citée plus haut (note 4), en part. p. 917-9.

²⁸ Ce point a été établi par H.-R. Schwyzer, "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", *Rheinisches Museum* 90 (1941), p. 216-36.

²⁹ J'ai essayé de présenter ces éléments et leurs implications dans mon article "The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus. The *Theology of Aristotle*, its *Headings of the Questions*, and the Greek Model of the Arabic Version", dans *The Letter before the Spirit*. Proceedings of the International Conference, Huygens Instituut, The Hague, June 2009, ed. by A. van Oppenraay and R. van Gelder-Fontaine (sous presse).

interpolations parfois très amples. La valeur du témoignage apporté par cette version, là où le texte de Plotin transmis par les manuscrits grecs pose problème, est donc ambivalente: précieuse en tant que témoin indirect d'un état pré-archétypale des *Ennéades*, la traduction arabe doit être évaluée au cas par cas, en tenant compte des caractéristiques que je viens de mentionner, ainsi que du fait que les deux éditions modernes de la *Théologie* sont loin d'être critiques, et transmettent parfois, au lieu du texte original, une décevante vulgate.³⁰

Si du point de vue du philologue la version arabe de Plotin a donc cette valeur extraordinaire tout en étant sujette à caution, du point de vue de l'historien de la philosophie l'intérêt de la version arabe réside d'un côté dans la possibilité de retrouver la source authentiquement plotinienne de telle ou telle doctrine énoncée dans les textes philosophiques arabes, et, d'un autre côté, dans la possibilité de vérifier les infléchissements doctrinaux typiques de cette version. Le texte de Plotin a été en effet abondamment modifié lors de sa traduction, dans le but de lui faire énoncer des idées théologiques bien reconnaissables: l'unicité d'un Dieu créateur et provident; l'existence d'un niveau de réalité spirituel, créé par Dieu mais éternel; la pré-existence de l'âme dans le monde intelligible et son retour à ce monde après la mort. Ces infléchissements doctrinaux s'expliquent à partir des idées philosophico-théologiques caractéristiques du milieu dans lequel la traduction a été effectuée, idées qui sont relativement bien connues. Les informations données au début de la *Théologie* permettent en effet de situer la traduction dans un cercle de savants et traducteurs animé par le premier philosophe arabe, Abū Yūsuf ibn Ishāq al-Kindī (m. vers 860),³¹ et le projet de ce savant est explicitement formulé: montrer l'accord entre la philosophie grecque et l'Islam, en particulier la doctrine du *tawhīd*, qui énonce la simplicité et la transcendance de Dieu.³²

J'ai déjà mentionné le fait que le "Plotin arabe" est arrivé jusqu'à nous dans un ordre différent de celui du texte grec. À une époque et dans des circonstances sur lesquelles tous les chercheurs du

³⁰ L'*editio princeps* de Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (citée plus haut, note 8) se fonde sur un seul manuscrit, relativement ancien mais souvent fautif; quant à l'édition postérieure de 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955, 1966², tout en étant prétendument fondée sur plusieurs manuscrits, elle reprend pour le fond le texte de l'édition de Dieterici, corrigé de manière non systématique et souvent conjecturale. Notre projet soutenu par l'European Research Council, "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges", Advanced Grant 249431, a pour but de préparer l'édition critique de la *Théologie* (<http://www.greekintoarabic.eu>).

³¹ L'existence de ce milieu savant, son engagement dans les traductions du grec d'ouvrages scientifiques et philosophiques, ainsi que le projet culturel qu'animait son chef-de-file al-Kindī, ont été découverts et mis en lumière par G. Endress, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in G. Endress - R. Kruk (éd.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday, CNWS Editions, Leiden 1997, p. 43-76.

³² Ce projet est énoncé en toutes lettres par al-Kindī: voir R. Rashed - J. Jolivet (éd.) *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. II. *Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 29), p. 9.8-15.14 (texte arabe), p. 8-14 (trad. française). Les études fondamentales sur ce projet sont dues à G. Endress: voir surtout "The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990), p. 1-49; "La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval", dans B. Mojsisch - O. Pluta (éd.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, p. 237-57; "Der erste Lehrer. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam", dans U. Tworuschka (éd.), *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident*. Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag, Köln - Wien 1991, p. 151-81. Une monographie a été consacrée à al-Kindī: P. Adamson, *Al-Kindī*, Oxford U. P., Oxford 2007 (Great Medieval Thinkers, 8); voir enfin, sur l'auditoire auquel ce projet était adressé, G. Endress, "Höfische Stil und wissenschaftliche Rhetorik. Al-Kindī als Epistolograph", dans F. Opwis - D. Reisman (éd.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. Studies in Honor of Dimitri Gutas, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 289-306.

domaine ne sont pas d'accord, la traduction arabe des *Ennéades* IV-VI a été mise en pièces; ces pièces se trouvent maintenant transmises dans trois ouvrages arabes: la *Théologie*, une *Épître sur la Science divine* attribuée à al-Fārābī, et un recueil appelé par convention "Dits du Sage Grec". Puisque les emprunts au traité V 1[10] se trouvent seulement dans la *Théologie* et dans les "Dits du Sage Grec", je n'évoquerai pas ici l'*Épître sur la Science divine*, et me bornerai à rappeler l'essentiel des données dont nous disposons à propos des "Dits",³³ pièce littéraire moins connue que la *Théologie*.

L'existence dans la littérature doxographique en langue arabe de 'dits' attribués à un 'sage' ou 'vieillard' grec (*al-šayḥ al-yūnānī*) était connue depuis l'édition par William Cureton du *Livre des religions et des sectes* (*Kitāb al-milal wa-l-niḥal*) d'al-Šahrastānī (composé vers 1127),³⁴ édition suivie par la traduction allemande de Theodor Haarbrücker.³⁵ Les savants ont immédiatement reconnu la paternité plotinienne des "Dits du Sage Grec"³⁶ et dans les années 1950 une étude fondamentale a été consacrée à ce recueil par Franz Rosenthal,³⁷ le grand spécialiste des doxographies arabes, à la suite de la découverte de "Dits du Sage Grec" qu'il a faite dans le manuscrit Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539.³⁸ Rosenthal a transcrit les "Dits" et les a comparés aux autres témoignages déjà connus: celui du *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* que je viens d'évoquer, et celui d'un autre recueil doxographique, le "Coffre de la Sagesse", dont je vais parler brièvement plus loin. L'acquis fondamental de l'étude de Rosenthal est la démonstration du lien étroit existant entre les citations plotiniennes attribuées au "Sage Grec" dans ces recueils et la *Théologie*,³⁹ si bien que c'est en réalité grâce à lui que l'on parle de "Arabic Plotinus Source" – ou de *Plotiniana Arabica*, comme dans le sous-titre de l'*editio maior* des *Ennéades* – en entendant par là une seule et même traduction arabe de Plotin, transmise par les trois pièces littéraires évoquées plus haut: la *Théologie*, les "Dits", l'*Épître*.

J'ai mentionné le "Coffre de la Sagesse, *Šiwān al-ḥikma*" comme ouvrage contenant les "Dits du Sage Grec", et il faut aussitôt préciser que cet ouvrage n'existe pas comme tel. Le "Coffre de la Sagesse" est perdu, et tout ce que nous possédons est le *Muntahab Šiwān al-ḥikma* ("Abrégé du Coffre de la

³³ M. Aouad, "La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*" dans *DPhA* I, p. 541-590, en part. p. 574-80.

³⁴ *Book of Religions and Philosophical Sects* by Muhammad al-Shahrastani now first edited (...) by the rev. W. Cureton, London 1842-1846 (réimpr. Gorgias Press, Piscataway 2002), p. 334.5-337.13; pour la date de composition, voir *ibid.*, p. II.

³⁵ Th. Haarbrücker, *Abu -l Fath' Muh'ammad asch-Schabrastāni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, zum ersten Male aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, I-II, Halle 1850-1851 (réimpr. Hildesheim 1969), I, p. 192-7; voir aussi Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, I. Introd., trad. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe, Leuven, s. d. (1984); II. Introd., trad. et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Leuven, s. d. (1993), en part. vol. II, p. 329-33..

³⁶ Haarbrücker, *Abu -l Fath' Muh'ammad asch-Schabrastāni's Religionspartheien*, II, p. 429; F. Gabrieli, "Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano", *La Parola del passato* 3 (1946), p. 338-46.

³⁷ F. Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* 21 (1952), p. 461-92; 22 (1953), p. 370-400; 24 (1955), p. 42-65 (réimpr. dans *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum Collected Studies Series, Greath Yarmouth 1990, même pag.).

³⁸ Le manuscrit, daté "from the 7th/13th century" (Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 465), a été étudié à plusieurs reprises par la suite: l'étude la plus récente qui lui a été entièrement consacrée est celle de É. Cottrell, "L'Anonyme d'Oxford (Bodleian Or. *Marsh* 539): bibliothèque ou commentaire?", dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture", Strasbourg, March 12-14, 2004, Brill, Leiden - Boston 2007 (*Philosophia Antiqua*, 107), p. 415-51.

³⁹ "For the history of the Arabic Plotinus, the most important passages are those where aš-Šayḥ al-Yūnānī is in agreement with the *Theology of Aristotle*. The correspondence between the two texts is strictly literal. It thus permits us to correct Dieterici's unsatisfactory text in a number of passages, although occasionally his text may be the superior one." (Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 466).

Sagesse”),⁴⁰ ainsi qu’un “supplément”, la *Tatimma Ṣiwān al-ḥikma*, et d’autres écrits qui se réclament du *Ṣiwān* ou en dérivent.⁴¹ Ce dernier remonte à l’époque d’Abū Sulaymān al-Siġistānī (m. vers 983), auquel le *Ṣiwān* avait été aussi attribué avant que l’on n’émette des doutes importantes à propos de cette paternité.⁴² À en juger par ce qui nous en est parvenu à travers les remaniements postérieurs que je viens d’évoquer, le *Ṣiwān al-ḥikma* était une collection des matériaux doxographiques. Son *Abrégé* se présente sous la forme d’une série approximativement chronologique d’opinions de savants (*ḥukamāʾ*) grecs et musulmans; celles du “Sage Grec” sont rangées après celles de Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Alexandre le Grand et Diogène le Cynique, et avant celles de Théophraste et Eudème: le “Sage Grec” figure donc comme un successeur d’Aristote et de Diogène, celui-ci représentant le modèle de la vie philosophique conçue comme détachement et ascèse. Les “Dits” occupent la même position dans le *Livre des religions et des sectes* d’al-Šahrastānī.

Parmi tous ces témoins d’un recueil originaire de “Dits du Sage Grec” qu’il est permis d’imaginer comme leur source commune, seul le manuscrit Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, contient des emprunts à V 1[10], qui recourent en partie le texte de ce traité plotinien tel qu’il nous a été transmis par la *Théologie*.⁴³ Parfois les “Dits” sont attribués nominativement au “Sage Grec”, parfois ils sont anonymes mais précédés par l’expression “il a dit”, et il y a aussi des cas où des passages plotiniens sont repris sans cette marque de citation directe, ainsi que des cas où ils sont attribués à Platon.⁴⁴ Comme tout cela est assez compliqué, il me semble utile de présenter un peu plus en détail la postérité arabe de V 1[10] selon l’ordre du traité, pour aboutir enfin à une synopse des emprunts et de leur distribution dans les *Plotiniana Arabica*.

Le traité V 1[10] se compose actuellement de 12 chapitres,⁴⁵ et le premier passage reproduit en arabe correspond aux lignes 10-24 du chapitre 2: il se trouve dans les “Dits du Sage Grec”, aux

⁴⁰ Cet ouvrage a été édité une première fois par ‘A. Badawī, Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Siwān al-ḥikma et trois traités* publiés, annotés et préfacés, Bunyad-i Farhang-i Irān, Tehran 1974, et ensuite par D.M. Dunlop, *The Muntakhab Siwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, Arabic Text, Introduction and Indices, Mouton Publishers, The Hague - Paris - New York 1979; dans les deux éditions le *Muntakhab Siwān al-ḥikma* est attribué à Abū Sulaymān al-Siġistānī, mais on a montré depuis que cette attribution est irrecevable: voir ci-dessous la note 42.

⁴¹ Éditions: M. Shafi, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, Panjab University Oriental Publication Series, Lahore 1935; M. Kurd ‘Alī, *Ta’riḥ ḥukamā’ al-Islām*, Matba’ al-Taraqqi, Damas 1946; D. R. al-‘Aġam, Zāhir al-Dīn al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, taḥqīq D.R. al-‘Aġam, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beyrouth 1994. D’autres ouvrages sont en rapport avec le *Ṣiwān al-ḥikma*: un “abrégé” (*Muḥtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*) par ‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī (moitié du XII^e s.) signalé par F. Rosenthal, “From Arabic Books and Manuscripts VI. Istanbul Materials for al-Kindī and as-Sarakhsī”, *Journal of the American Oriental Society* 76 (1956), p. 27-31, in part. p. 29, n° 3, et le *Muḥtar min kalām al-ḥukamā’ al-arba’a al-akābir* édité par D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Haven 1975 (American Oriental Series, 60).

⁴² W. al-Qāḍī, “*Kitāb Ṣiwān al-ḥikma*: Structure, Composition, Authorship and Sources”, *Der Islam* 58 (1981), p. 87-124.

⁴³ Voir plus haut, note 39.

⁴⁴ L’attribution à Platon de passages plotiniens dans les “Dits du Sage Grec” a été examinée par F.W. Zimmermann, “The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*”, dans Krayer - Ryan - Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the “Theology” and Other Texts* (cité plus haut, note 13), p. 110-240, en part. p. 143-9; on peut voir aussi mon article “The Greek Sage, the *Pseudo-Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus”, dans R. Arnzen - J. Thielmann (éd.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, Peeters, Leuven 2004, p. 159-76.

⁴⁵ La division en chapitres est l’œuvre de Marsile Ficin: pour les lecteurs anciens et pour le traducteur arabe le texte de chaque traité était continu.

ff. 32r7-33r6.⁴⁶ Plotin commence le “discours”⁴⁷ auquel le traité est consacré par une reprise des thèses maîtresses de Platon au sujet de l’âme cosmique. Si en effet le lecteur veut remonter au-delà de l’oubli qui pour tout platonicien affecte l’âme lors de son arrivée dans le corps, s’il veut obtenir la preuve que son âme fait effectivement partie du monde intelligible, il faut qu’il considère tout d’abord l’âme cosmique et la façon dont elle est la cause de son propre corps, l’univers. L’emprunt arabe qui nous est parvenu grâce au manuscrit *Marsh* 539⁴⁸ correspond en son début aux li. 10-11, *τίς δὴ τρόπος τῆς χορηγίας τοῦ ζῆν ἐν τε τῷ σύμπαντι ἐν τε τοῖς ἐκάστοις, ὅδε λογιζέσθω*, “quel est le mode du don de la vie, aussi bien dans l’univers que dans chaque individu, qu’elle [l’âme] le considère ainsi”, et sa fin correspond à la li. 24, *ζῶν εὐδαιμον ἐγένετο*, “il [*scil.* *σῶμα οὐρανοῦ*, li. 22] est devenu un vivant bienheureux”. Cet emprunt n’est pas ouvert par la formule *qāla al-šayh al-yūnānī*, mais seulement par *qāla*: “Il a dit: nous décrirons l’âme et comment la vie a été établie dans l’univers et dans les corps particuliers”. L’emprunt se termine par une reprise des li. 22-24: “et le ciel (*al-samāʾ*) est devenu bienheureux (*saʿīd*) et noble grâce à l’âme, comblée d’intellect et de science qui se sont installés (*šārat*) en elle”.

Le deuxième emprunt commence au chapitre 3 du traité et il convient de le discuter un peu plus en détail, puisqu’il est attesté aussi bien dans le manuscrit *Marsh* 539 que dans la *Théologie*. Il s’agit du début d’une longue péricope, qui correspond en gros aux chapitres 3-6 de V 1 [10] et qui figure comme un texte suivi dans la *Théologie*, tandis que dans le manuscrit *Marsh* 539 seuls des fragments en sont reproduits. Dans celui-ci le passage d’ouverture de la péricope suit sans interruption la reprise des li. 10-24 du chapitre 2. Au f. 33r, en effet, l’emprunt à 2.10-24 se termine à la li. 6, et à la li. 7 un nouveau passage commence, qui s’ouvre sur les mots “et l’âme, même si elle est dans la noblesse et la perfection selon le mode que nous avons décrit, parce qu’elle imprime dans les corps de belles empreintes (*al-ātār al-ḥusna*) et répand (*tufīdu*) en eux des perfections ravissantes, n’est pourtant qu’une image de l’intellect (*miṭāl li-l-ʿaql*)» (f. 33r7-9). Malgré les ajouts explicatifs qui rendent la phrase arabe plus longue que sa source grecque, ces mots correspondent exactement à V 1 [10], 3.6-7: *καίπερ γὰρ οὕσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ*. C’est le moment où Plotin commence à soutenir la thèse qu’il faut envisager au-dessus de l’Âme un autre principe, l’Intellect; il affirme donc que l’exaltation de la puissance de l’âme ne fait que souligner sa dérivation à partir d’un principe encore plus divin (τὸ τοῦ θεοῦ τούτου θεϊότερον, li. 4-5), d’où elle dérive (*μεθ’ οὗ καὶ ἀφ’ οὗ*). Suit une comparaison entre l’âme et le λόγος ἐν προφορᾷ qui provient d’un λόγος intérieur: l’Intellect. L’âme est comparée aussi à l’activité transitive qui dépend de la présence en acte d’une qualité, par exemple la chaleur: la chaleur en acte qui se trouve dans le feu tient dans cette comparaison la place de l’Intellect, et la chaleur transitive, communiquée aux choses froides, est l’âme. La version arabe de ce passage, de la li. 6 à la li. 12, se trouve dans le manuscrit *Marsh* 539, au f. 33r7-v3; on peut la lire, presque à l’identique, aussi dans la *Théologie*.⁴⁹ Ce qui est remarquable est le fait que dans la *Théologie* l’emprunt commence à la li. 7, *εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ = fa-innabā [al-nafs] miṭāl mina l-ʿaql*,⁵⁰ tandis

⁴⁶ Ce passage n’a pas été signalé par Rosenthal, “Aš-Šayh al-Yūnānī” (cité à la note 37), mais par Lewis, qui l’a traduit en anglais: voir *Plotiniana Arabica* quae anglice vertit G. Lewis (cité à la note 12), p. 263.

⁴⁷ V 1 [10], 1.26-27. Ce “discours” est censé instruire l’âme en faisant surgir en elle le souvenir de sa véritable nature: *λόγος (...)* διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας.

⁴⁸ Ce passage n’est pas présent dans les autres témoins des “Dits du Sage Grec”.

⁴⁹ *Theol. Ar.*, VIII, p. 108.17-109.6 Badawī (cité à la note 30). J’ai examiné la relation entre les deux témoins de ce texte (*Théologie* et “Dits”) dans mon article “Le Plotin arabe et les origines de la noétique”, à paraître dans le volume édité par M. Sebti et D. De Smet, *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IX^e-XVII^e siècles*.

⁵⁰ *Theol. Ar.*, VIII, p. 108.17-18 Badawī.

que dans le manuscrit *Marsh* 539, comme on vient de le voir, nous avons aussi la li. 6: *καίπερ γὰρ οὐσα χρῆμα οἶον ἔδειξεν ὁ λόγος*. Remarquons aussi qu'après la li. 12 le manuscrit *Marsh* 539 cesse de reproduire le chapitre 3 de V 1 [10], mais la *Théologie* continue sa reprise du texte de Plotin en bon ordre, dans un long passage suivi qui se poursuit jusqu'à la li. 20 du chapitre 6. Les deux faits ensemble prouvent, me semble-t-il, que ces deux témoins du texte de Plotin utilisent, l'un indépendamment de l'autre, une traduction suivie, qui commençait *avant* les passages attestés dans la *Théologie* et se poursuivait *après* ceux transmis par le manuscrit *Marsh* 539. De plus, la correspondance littérale des li. 3.7-12 dans les deux témoins arabes prouve que la traduction était la même.⁵¹

Dans la *Théologie* la suite du texte s'enchaîne donc comme Plotin l'a conçue: après la comparaison avec la chaleur, il a écrit *οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι* (li. 12-13) et la *Théologie* de répéter: "Nous disons que l'âme est intellectuelle, puisqu'elle provient de l'Intellect"⁵² et ainsi de la suite: dans le chapitre VIII de la *Théologie*, aux p. 108.17-114.7 de l'édition Badawī, on peut lire sans interruption (même si c'est avec les interpolations et les infléchissements habituels) la suite des chapitres plotiniens 3.12-6.20.

Dans cette longue partie centrale de son écrit, Plotin conduit le lecteur à réfléchir sur la nature de l'Intellect (cf. *οἶον δὲ ὁ νοῦς*, 3.24), un principe qui doit être d'autant plus grand et plus divin que l'âme, qu'il a pu l'engendrer (cf. *πατήρ*, 3.21) et la rendre divine par sa présence (*τῷ παρεῖναι*, 3.21). Encore une fois, c'est la contemplation de la magnificence de l'univers visible qui suggère que le principe de celui-ci est un dieu d'une très grande puissance: l'univers visible est une totalité accomplie et parfaite en soi; le cosmos intelligible qu'est l'Intellect sera donc, à plus forte raison, "toutes choses": *ὁ δὲ νοῦς πάντα* (4.21). L'examen de la nature de ce grand principe divin occupe le reste du chapitre 4: ayant établi l'identité de l'Intellect avec l'être intelligible, Plotin y a recours aux genres suprêmes du *Sophiste* – être, identité, différence, mouvement et repos – pour articuler la multiplicité des Formes qui coïncide pour lui avec l'Intellect. Tout cela l'amène à la conclusion recherchée: ce dieu qui se trouve au-dessus de l'âme est plus puissant que celle-ci; il sera donc plus simple que l'âme, puisque la multiplicité est toujours un affaiblissement. Pourtant, l'Intellect n'est pas *parfaitement* simple: *πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ ψυχῇ* (5.1). La question se pose donc de savoir quel est le principe *parfaitement* simple qui a produit l'Intellect, et comment cette production est possible: c'est la question à laquelle est consacrée la partie du traité qui correspond pour nous aux chapitres 5-7. Au cours de cette discussion, Plotin formule la thèse selon laquelle c'est par un acte de connaissance, un "regard" adressé par l'Intellect vers la simplicité parfaite et la puissance causale originaire que nous appelons "Un", que l'Intellect devient l'ensemble de toutes les Formes, capable d'engendrer l'âme et l'univers visible. Le chapitre 6 s'ouvre en effet sur la question "Comment, donc, voit-il, et quoi, et plus généralement comment existe-t-il et comment a-t-il pris naissance de cet autre principe, pour pouvoir voir?" (6.1-2). La question s'annonce si difficile – en effet, comment admettre que ce qui est parfaitement simple engendre une multiplicité, sans contredire soit sa simplicité, soit sa causalité? – que l'âme doit prier avant d'examiner ce problème, abordé par ailleurs à travers une comparaison. Le dieu qui demeure silencieux et invisible à l'intérieur du temple est comparé à l'Un; la statue du dieu auquel le temple est consacré est comparée à l'Intellect.

⁵¹ Dans les passages où il y a recoupement entre la *Théologie* et les "Dits", ces derniers fournissent donc un témoignage indépendant. Observons, en outre, que le ms *Marsh* 539, qui date du XIII^e s. (voir la note 38), est plus ancien que le plus ancien manuscrit connu de la *Théologie* (Istanbul, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, *Ayasofya* 2457, daté 863/1459). Là où le texte de la *Théologie* tel qu'il est transmis par les manuscrits est fautif, on peut donc avoir recours aux "Dits". Plus loin, dans le passage cité à la p. 299, j'ai corrigé le texte de la *Théologie* à l'aide du passage parallèle des "Dits".

⁵² À la p. 109.6 Badawī imprime *fī l-'aql*, suivant Dieterici, p. 105.13, mais le texte porte *mina l-'aql*; je m'explique mieux à ce propos dans l'article mentionné à la note 49.

Le sens philosophique de la comparaison est le suivant: l'Intellect peut être l'objet d'une contemplation intellectuelle, mais celle-ci ne peut pas saisir l'Un dans sa nature, tout en montrant la nécessité qu'un tel principe parfaitement simple existe. Cet argument, dont l'importance pour toute discussion de la causalité divine est évidente, est reproduit dans la *Théologie*.

Dans le manuscrit *Marsh* 539 ce passage n'est pas repris à la lettre, mais une citation d'un "dit" du Sage Grec, ouverte au f. 17v11 par la formule *qāla al-šayḥ al-Yūnānī*, s'en inspire visiblement.⁵³ Ce "dit" présente la doctrine de la création de l'Intellect par l'Agent Premier, qui demeure immobile et dont l'immobilité (*sukūn*) crée une image (*miṭāl*): l'Intellect. Le fait que cette image, être supérieur en noblesse et puissance par rapport à tous les autres, soit engendrée lorsqu'elle "se retourne" vers sa cause et la "contemple (*naẓara*)", nous assure que le passage des "Dits" est un résumé de V 1[10], 6.12-25. Un résumé tout à fait parallèle par son contenu, mais différent quant à la lettre, se trouve aussi dans la *Théologie*, à la p. 108.5-17 Badawī, où il ouvre la série des emprunts au traité V 1[10] dans le chapitre VIII: c'est probablement pour cette raison que G. Lewis a placé ce passage de la *Théologie* (p. 108.5-17 Badawī) en regard du début de V 1[10],⁵⁴ mais il me semble qu'il s'inspire plutôt de V 1[10], 6.12-25, dont la reprise littérale se trouve par ailleurs à sa place, plus loin dans le chapitre VIII. Nous allons revenir sur ce passage, mais il importe pour l'instant de souligner que l'idée de l'Intellect ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν de l'Un se retrouve aussi bien dans les "Dits" que dans la *Théologie*. Dans les deux passages le syntagme plotinien est repris à la lettre: *miṭāl* dans les "Dits", *al-miṭāl al-awwal* dans la *Théologie* (p. 108.16 Badawī).

On rencontre un autre passage commun à la *Théologie* et aux "Dits", qui correspond aux li. 6.12-19. Le passage se trouve dans le chapitre VIII de la *Théologie* (p. 114.7-14 Badawī) et aussi – à l'identique, mise à part la transformation des mots "nous commençons en disant" de la *Théologie* en "il a dit" – dans le manuscrit *Marsh* 539.⁵⁵ Toutefois, à la fin du passage commun, la *Théologie* poursuit en bon ordre l'emprunt au texte de Plotin, tandis que le reste du passage plotinien n'est pas reproduit dans le manuscrit *Marsh* 539. Aux li. 19-20 Plotin soutient qu'il n'y a pas de "genèse" temporelle dans le domaine des principes suprasensibles. La *Théologie* reprend ces deux lignes et y ajoute un développement visant à battre en brèche l'idée de création comme un acte qui s'accomplit dans le temps. Après cette amplification, le chapitre VIII de la *Théologie* cesse de s'inspirer de V 1[10] et se termine sur un emprunt aux chapitres 10-12 du traité V 8[31].⁵⁶

Il convient de regarder de plus près le manuscrit *Marsh* 539 à cet endroit. Les li. 19-20 du chapitre 6 de V 1[10], présentes dans la *Théologie*, ne sont pas reprises ici, mais nous avons la suite du texte, qui manque dans la *Théologie*. On a déjà remarqué que les li. 12-25 du chapitre 6 de V 1[10] ont inspiré un résumé, présent dans les "Dits", qui contient une allusion évidente au syntagme plotinien ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν pour désigner l'Intellect. Les li. 25-37 du chapitre 6, où la genèse de l'Intellect est présentée comme une procession intemporelle, immobile et aussi nécessaire que l'émanation de la lumière autour d'un objet lumineux, sont reproduites dans les "Dits".⁵⁷ Dans la suite immédiate de ce

⁵³ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, ff. 17v11-18r4 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī" (cité à la note 37), Text A 1, p. 475 = Badawī, *Aflūṭin 'inda l-'arab* (cité à la note 30), p. 184.3-8 = Lewis, *Plotiniana Arabica* (cité à la note 12), p. 275.

⁵⁴ Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 263, place ce passage après la reprise, dans les "Dits", de V 1[10], 2.10-25.

⁵⁵ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 18r4-v1 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 2, p. 474 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 273-5 (passage absent dans Badawī).

⁵⁶ *Theol. Ar.*, VIII, p. 114.14-18 Badawī. La suite du chapitre VIII contient la reprise de V 8[31], 10.18-13.22.

⁵⁷ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 18v1-13 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 3, p. 476-7 = Badawī, *Aflūṭin 'inda l-'arab*, p. 184.11-12 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 275. Quatre de ces lignes plotiniennes, à savoir

passage du manuscrit *Marsh* 539, on rencontre un emprunt aux li. 18-20 du chapitre 7 de V 1[10];⁵⁸ par la suite, et encore une fois sans interruption, sont reprises les li. 25-26 de ce même chapitre 7.⁵⁹ Ces deux emprunts sont courts et extrêmement importants, puisqu'ils témoignent de la reprise en arabe du thème plotinien de l'Un "sans forme", qui fait surgir tous les intelligibles dans l'Intellect précisément parce qu'il est au-delà de tout intelligible. Deux lignes encore de ce chapitre plotinien, 7.40-42, ont été mises par F. Rosenthal⁶⁰ en relation avec un passage attribué au "Sage Grec" dans le manuscrit *Marsh* 539. Ce sont les lignes où Plotin parle de l'Intellect comme d'un principe qui en soi n'a pas de détermination, mais est "informé" par l'Un.

En conclusion, les emprunts aux chapitres 6-7 de V 1[10] dans les "Dits" peuvent être synthétisés dans la table suivante (en gris l'emprunt non littéral, mais qui contient la reprise de l'expression ἀγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν):

V 1	manuscrit <i>Marsh</i> 539
6.12-19	f. 18r4-v1
6.20-25	ff. 17v11-18r4
6.25-37	f. 18v1-13; ff. 28v10-29r1
7.18-20	ff. 18v13-19r3
7.25-26	f. 19v3-8
7.40-42	ff. 21r13-v10

Plus loin dans le manuscrit *Marsh* 539, Geoffrey Lewis a retrouvé un autre emprunt à V 1[10], caché sous l'apparence d'une citation de Platon.⁶¹ Le texte commence en effet par *qāla Aflātūn* (f. 43r6), mais sa source est bien Plotin, qui, au début du chapitre 8 de V 1[10], évoque 'Platon' (il s'agit en réalité de la *Deuxième Lettre* pseudo-platonicienne) pour soutenir que la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme avait été explicitement formulée par ce dernier. Ce passage (V 1[10], 8.1-10), repris dans le manuscrit *Marsh* 539, est d'autant plus important eu égard au fait que, en relation avec les mots de Plotin τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ (*scil.* Platon) τὰ γὰρ ὄν (li. 6-7), on lit que "la cause de l'Intellect est le Bien Pur, *wa-illatuhū al-hayr al-mahd*" (f. 43v8): c'est la phraseologie typique du *Liber de Causis* (*K. al-hayr al-mahd*).

Le dernier emprunt au traité V 1[10] dans le manuscrit *Marsh* 539, découvert lui aussi par Lewis,⁶² provient du chapitre 10. Au f. 45r2-v9, un passage introduit par *qāla* s'inspire des li. 10.24-30 et donne lieu à une digression sur la présence de l'âme dans le corps. Plotin est en effet en train de soulever la question de la présence des trois principes Un, Intellect et Âme non seulement dans la réalité (ἐν τῇ

les li. 6.32-36, sont citées une deuxième fois aux ff. 28v10-29r1 (passage introduit par la formule *qāla al-šayḥ al-yūnānī*), comme le signale Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 477, note 2.

⁵⁸ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, ff. 18v13-19r3 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 4, p. 478-9 = Badawī, *Aflūtīn 'inda l-'arab*, p. 185.4-8 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

⁵⁹ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 19v3-8 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 5, p. 480-1 = Badawī, *Aflūtīn 'inda l-'arab*, p. 185.17-19 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

⁶⁰ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 21r3-v10 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 8, p. 486-7; ce passage n'est repris ni par Lewis ni par Badawī.

⁶¹ Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 43r6-v11 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

⁶² Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 45r2-v9 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 284-5: Lewis considère que l'emprunt se prolonge jusqu'au f. 46v1, où il est question de la nature non localisée de l'âme par rapport au corps, mais il me semble qu'il n'y a pas de lien précis avec le chapitre 10 de V 1 [10].

φύσει, 10.5), mais aussi en nous-mêmes (παρ'ἑμῶν, 10.6): cela l'amène à parler du mode de présence de l'âme dans ce qui est corporel et spatialisé, et ce thème a été repris dans les "Dits".

Enfin, la conclusion du traité V 1[10] forme, avec le début du traité IV 7[2], le chapitre IX de la *Théologie*. L'auteur de cet assemblage a rapproché deux péripocopes plotiniennes consacrées l'une à l'immortalité de l'âme (IV 7[2], 1.1-2.23), et l'autre à la présence en nous des trois principes (V 1[10], 11.1-12.20), pour énoncer l'idée que seule la connaissance qui se détache de la perception sensible est vraie, et qu'à travers ce retour en elle-même, qui est aussi une ascension vers l'Intellect et vers le Premier Principe, l'âme de l'homme se rend capable de connaître la vérité.

Ce survol de la postérité arabe de V 1[10] peut être représenté sous la forme de la table suivante (en gris le passage qui abrège, de façon différente dans la pseudo-*Théologie* et dans les "Dits", la péricope plotinienne sur la génération de l'Intellect de l'Un):

V 1[10]	<i>Théologie</i>	manuscrit <i>Marsh</i> 539
2.10-25	—	ff. 32r7-33r6
3.6-12	VIII, p. 108.17-109.6 Badawī	f. 33r7-v7
3.12-6.12	VIII, p. 109.6-114.7 ”	—
6.12-25	VIII, p. 108.5-17 ”	ff. 17v11–18r4
6.12-19	VIII, p. 114.7-14 ”	f. 18r4-v1
6.19-20	VIII, p. 114.14-18 ”	—
6.20-37	—	f. 18v1-13; f. 28v10-29r1
7.18-20	—	ff. 18v13-19r3
7.25-26	—	f. 19r3-8
7.40-42	—	f. 21r3-v10
8.1-10	—	f. 43r6-v11
10.24-30	—	f. 45r2-v9
11.1-12.20	IX, p. 129.9-133.3 ”	—

De cet état des choses on peut tirer la conclusion qu'une traduction suivie du traité V 1[10] a existé, qui allait jusqu'à la fin (la li. 20 du chapitre 12 est la dernière du traité) et qui, selon toute vraisemblance, devait comprendre aussi le début (le premier emprunt provient en effet des premières lignes du chapitre 2), début qui n'a pourtant été repris ni dans la *Théologie* ni dans les "Dits". Cette traduction suivie était la même, comme le prouve l'identité des deux passages qui se recoupent, c'est-à-dire les passages correspondant à 3.6-12 et à 6.12-19. Elle contenait déjà les amplifications du texte de Plotin, puisque celles-ci figurent dans les deux passages communs. Quant au passage qui, dans les deux ouvrages, est tiré du même texte de Plotin mais n'est pas identique dans la *Théologie* et dans les "Dits", il est un résumé libre, dont il est permis d'imaginer qu'il se fondait sur la traduction des li. 6.12-25 (attestée aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits"), comme on va le voir plus en détail.

Il convient maintenant de réfléchir à la distribution des emprunts dans l'un et l'autre témoin de la tradition arabe de V 1[10]. Pour ce qui est de la *Théologie*, il est aisé de voir que deux "blocs" du texte sont repris: les chapitres 3-6 et les chapitres 11-12. Ils se trouvent respectivement dans les chapitres VIII et IX:

<i>Théologie</i>	V 1[10]
VIII, p. 108.5-114.18 Badawī	3.6-6.20
IX, p. 129.9-133.3 ”	11.1-12.20

Dans les “Dits”, trois “blocs” sont repris: vient en premier celui des chapitres 6-7 de V 1[10], puis celui des chapitres 2-3, et enfin celui des chapitres 8-10, que la *Théologie* ignore:

manuscrit <i>Marsh</i> 539	V 1[10]
ff. 17v11–21v10	6.12-7.42
ff. 32r7–33v7	2.10-3.12
ff. 43r6–45v9	8.1-10.30

Cet état des choses permet d’imaginer que la traduction suivie a été utilisée pour des finalités différentes dans la pseudo-*Théologie* et dans le recueil du manuscrit *Marsh* 539. Ce dernier bouleverse l’ordre de V 1[10] de manière plus éclatante que la *Théologie*; mais dans la *Théologie* aussi le traité a perdu son unité. Dans le chapitre VIII, il prête sa péricope centrale pour établir la dépendance de l’Âme cosmique par rapport à l’Intellect et à l’Un; il fait ainsi la liaison entre les emprunts à VI 7[38] et IV 4[28], qui le précèdent, et l’emprunt à V 8[31], qui le suit et sur lequel le chapitre VIII de la *Théologie* s’achève.⁶³ Dans le chapitre IX, le traité V 1[10] prête sa péricope finale pour donner un fondement métaphysique à l’idée que seule la connaissance intellectuelle peut saisir la vérité et atteindre le monde supérieur.

La démarche principale du traité plotinien consiste à faire de la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme l’axe de toute la philosophie grecque, et de leur présence dans l’âme individuelle la solution pour le statut ambivalent de celle-ci, dont l’appartenance en même temps au monde intelligible et au monde sensible ne cesse de poser problème au platonicien qu’est Plotin.⁶⁴ Cette démarche est perdue dans la tradition arabe du traité, et la fragmentation de celui-ci, loin d’être la cause de cette perte, en est l’effet. La structure du traité plotinien dépend d’une problématique qui n’a plus lieu de subsister chez ses lecteurs arabes: celle de l’oubli de l’appartenance au monde intelligible qui affecte notre âme, et dont le traité est censé être le remède: il répond en effet dans tout son développement à la question d’ouverture “Qu’est-ce qui a fait que les âmes oublient le dieu qui est leur père?” (1.1-2). Puisque la *Théologie* s’ouvre sur la reprise des deux textes principaux où Plotin examine ce problème, c’est-à-dire la fin du traité IV 7[2] et le début du traité IV 8[6], consacrés tous les deux aux raisons de la descente de l’âme dans le corps,⁶⁵ le début de V 1[10], qui pose la même question, a perdu son intérêt dans le nouvel assemblage d’extraits plotiniens qu’est la *Théologie*.

Ce qui avait amené Plotin à discuter de l’existence des trois principes, de leurs rapports mutuels

⁶³ Pour un examen de la structure de ce chapitre, censé être complètement sans ordre ni sens, on peut voir “La *Teologia* neoplatonica di ‘Aristotele’ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana”, cité à la note 14.

⁶⁴ J’essaie de m’expliquer mieux sur ce point dans la traduction du traité V 1[10] que je prépare pour la collection “Les écrits de Plotin” fondée par Pierre Hador.

⁶⁵ P. Bettiolo - G. Catapano - C. D’Ancona - A. Donato - C. Guerra - C. Martini - C. Marzolo - A. Schiaparelli - M. Zambon, *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7. “Detti del Sapiente Greco”)*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina, 4).

et de l'ancienneté de cette doctrine était le souci de développer le "discours qui enseigne et rappelle à l'âme quelle est sa lignée et quelle est sa valeur" (V 1[10], 1.27-28). Un peu comme cela était arrivé aux IV^e-V^e siècles aux premiers lecteurs chrétiens du traité, c'est plutôt le *contenu* de ce "discours" qui attire l'attention des lecteurs arabes et qui, détaché de son contexte, se met à faire partie d'un autre projet métaphysique, dont l'axe est différent. Or, le contenu du "discours" – la doctrine des trois principes – a joué un rôle exceptionnel dans la formation même de la philosophie arabomusulmane. Pour jouer ce rôle, cette doctrine s'est transformée sans doute; mais l'ancêtre du *topos* de la Cause Première qui crée le monde visible à travers l'Âme, et celle-ci à travers l'Intellect, *primum creatum quod creatum est a causa prima*, se trouve dans le traité V 1[10]. Les étapes aussi de cette transformation peuvent dans une certaine mesure être retracées.

II

La péricope plotinienne qui se trouve à l'origine de la doctrine des trois principes a déjà été évoquée plus haut, mais il importe maintenant d'examiner le texte de plus près.

Il faut donc que celui qui contemple, cependant que ce dieu, comme à l'intérieur du temple, reste en soi en demeurant immobile au-delà de toutes les choses, contemple les images qui se dressent pour ainsi dire désormais vers l'extérieur, et surtout l'image qui se manifeste en premier, et qui s'est manifestée ainsi. Pour tout ce qui se meut il faut qu'il y ait quelque chose vers laquelle cela se meut; or, comme pour ce dieu il n'y a rien de pareil, on ne va pas penser qu'il se meuve; mais plutôt, si quelque chose vient à l'être après lui, il faut que cette chose vienne à l'être en se retournant éternellement vers lui. Débarassons-nous donc du devenir dans le temps, tant que nous sommes en train de faire un raisonnement sur des réalités qui existent éternellement, en ajoutant par ailleurs conceptuellement le devenir à ces réalités, dans le but de leur attribuer des relations de causalité et un ordre hiérarchique. Ce qui vient à l'être à partir de là, il faut donc dire qu'il vient à l'être sans que cela se meuve: si en effet quelque chose venait à l'être grâce au mouvement de ce principe, ce qui est venu à l'être viendrait à l'être en troisième à partir de lui, c'est-à-dire après le mouvement, et non pas en deuxième. Du moment qu'il est immobile, il faut donc que, s'il y a quelque chose de deuxième après lui, il la fasse exister sans s'incliner vers elle, sans avoir décidé de le faire et en général sans aucun mouvement (V 1[10], 6.12-27).

Cette péricope a suscité beaucoup de discussions, surtout à propos du sujet et de l'objet de l'acte de "se retourner", à la suite duquel l'Intellect a pris naissance selon Plotin: ce qui "se retourne éternellement" est-il l'Intellect vers l'Un, ou bien l'Un vers soi-même? L'un et l'autre principe sont en effet indiqués par des pronoms dont l'alternance a de quoi dérouter le lecteur, et qu'il suffit de lire comme des démonstratifs ou des réfléchis pour que la phrase dise l'une ou l'autre chose.⁶⁶ Je mentionne ici cette discussion, sans entrer dans les détails, seulement pour observer que la paraphrase arabe a compris le texte dans le premier sens. Plus généralement, ce que le passage plotinien a transmis aux lecteurs de langue arabe est un complexe doctrinal qui s'articule sur trois points: (i) l'immobilité absolue du premier principe, dont l'acte créateur n'est pas un mouvement; (ii) la production d'un premier effet, l'Intellect, qui est ontologiquement supérieur à toute autre créature; (iii) le rôle médiateur de ce premier effet, à travers lequel sont créés les degrés ultérieurs de

⁶⁶ On peut se renseigner sur ce débat dans la Notice "Plotin" citée à la note 4, p. 1035-8.

la réalité. Ces trois éléments sont présents dans les passages parallèles qui, dans la *Théologie* et dans les “Dits”, proviennent de la péripécrite.

On a vu plus haut que pour certaines lignes de Plotin le passage de la *Théologie* et celui des “Dits” se recoupent, et on a dit aussi que la thèse énoncée ici a inspiré deux résumés, l’un dans la *Théologie* et l’autre dans les “Dits”, résumés auxquels s’enchaînent les passages identiques *verbatim*. Voici tout d’abord les deux résumés parallèles, dont la liaison avec les li. 6.14-15 de Plotin est assurée par la présence des traces de l’expression ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν pour indiquer l’Intellect.

Pseudo-*Théologie d’Aristote*, VIII, p. 108.5-17 Badawī = p. 104.9-105.5 Dieterici

Nous disons que, puisque le Créateur premier est l’Agent⁶⁷ au sommet de la perfection, sa perfection est plus complète et plus accomplie que toute autre chose douée de perfections, si bien qu’il est la cause de la perfection des choses douées de perfections qui sont au-dessous de lui,⁶⁸ choses dont il est la cause et qui sont causées; il est nécessaire, donc, qu’il émane premièrement la vie et la perfection sur toutes les choses qui sont au-dessous de lui, c’est-à-dire causées, et qu’il émane sur elles selon leur degré et leur ordre. Ce qui reçoit parmi elles dans une plus grande mesure, est plus digne de s’approcher de lui, et est la première réalité réceptive (*al-qābil al-awwal*), grâce à la noblesse de sa substance et à la beauté de son éclat et de sa stabilité dans l’être. Pour cette raison, est intermédiaire entre le Créateur et les autres causés le fait que cette chose noble, dont la substance est parfaite, a été placée comme ce qui reçoit en premier la vie et les perfections que sa cause émane, et que cette chose est ce qui par la suite émane sur les choses qui lui sont postérieures ce qu’il a reçu du Créateur très haut, et que sa réception de la vie et des perfections émanées sur lui par le Créateur est éternelle, et que son effusion et son émanation sur les choses qui lui sont postérieures sont éternelles. Mais si cette chose est la première réalité réceptive, et si elle occupe son niveau suprême de proximité au Créateur très haut, il est nécessaire qu’elle soit plus parfaite et meilleure que tout ce qui est au-dessous d’elle, grâce à sa proximité au Créateur, à la noblesse de sa substance et à la beauté de sa réception de la perfection et de la vie. C’est pourquoi elle a le rang d’image première (*al-mitāl al-awwal*), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu’il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l’Intellect, sur l’âme.

Dits du Sage Grec”, manuscrit *Marsh* 539, ff. 17v11-18r4 = Rosenthal, p. 474⁶⁹ = Lewis, p. 275⁷⁰

Le Sage Grec a dit: “l’Agent Premier⁷¹ est inaltéré, sans mouvement d’aucune sorte, et son inaltérabilité

⁶⁷ Je traduis ici selon le texte du ms Istanbul, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, *Ayasofya* 2457, f. 163v5 (*al-fā’il*). Voir plus loin, note 71.

⁶⁸ Je traduis ici selon le texte du ms *Ayasofya* 2457, f. 163v6-7: *id kāna huwa sababa faḍīlati dawū l-faḍā’ili llaḍīna hum dūnahū* (à cette exception près, que le ms porte *alladī* au lieu de *alladīna*). L’éd. Dieterici porte ici *id kāna huwa sababa faḍīlati kulli dī faḍīlatin alladīna hum dūnahū* (p. 104.10-11), texte fautif à partir duquel Badawī a conjecturé *id kāna huwa sababa faḍīlati kulli dī faḍīlatin <min> alladīna hum dūnahū* (p. 108.6), pour justifier la présence du pluriel *alladīna* vis-à-vis du singulier *kulli dī faḍīlatin*, conjecture inutile et qui introduit une limitation dans la causalité du premier principe (alors que le texte du ms *Ayasofya* 2457 affirme que Dieu est la cause de la perfection de toutes les choses parfaites, lesquelles sont au-dessous de lui, la conjecture fait dire au texte que Dieu est la cause de la perfection de celles qui sont parfaites *parmi* les choses qui sont au-dessous de lui).

⁶⁹ Voir plus haut, note 37.

⁷⁰ Voir plus haut, note 12.

⁷¹ La présence de ce terme ici suggère que la leçon du ms *Ayasofya* 2457 citée plus haut (note 67) est digne de foi: si la *Théologie* et les “Dits” dépendent d’une seule “Arabic Plotinus Source” il est légitime d’utiliser le témoignage des “Dits” pour établir le texte de la *Théologie*, et cela non seulement dans les cas où les deux textes sont strictement parallèles, mais aussi dans les cas, comme celui-ci, où ils ne le sont pas. Or, dans le passage cité plus haut la vulgate de la *Théologie* porte le

émane une image (*miṭāl*), c'est-à-dire l'Intellect, mais non dans une chose, puisque son image est un être noble et puissant, supérieur en noblesse et puissance à tous les êtres qui sont au-dessous de lui. Dans cette image se trouvent toute science et toute connaissance, puisqu'après qu'il est procédé de l'Agent Premier, il s'est retourné vers sa cause et il a regardé vers elle dans la mesure de sa puissance, et il est devenu Intellect et substance. Cette substance est l'Intellect: lorsqu'il se rapporte aux substances qui sont au-dessous de lui, il est premier, et lorsqu'il se rapporte à ce qui est au-dessus de lui, il est deuxième.

Ce n'est pas seulement la présence du terme *miṭāl* = *εἰκὼν* qui montre que ces deux passages ont leur source dans la péricope plotinienne, mais aussi, dans les "Dits", l'allusion au fait que l'Intellect est deuxième par rapport au premier principe (cf. *δεύτερον μετ'αὐτό*, 6.25-26).

Après ces résumés, on peut lire dans les deux textes la reprise, par endroits littérale, de tout le passage V 1[10], 6.12-27. Nous savons déjà que cette reprise est en partie identique dans les deux textes; il faut remarquer aussi que l'emprunt aux li. 12-27 suit immédiatement le résumé cité ci-dessus dans le manuscrit *Marsh* 539, tandis que dans la *Théologie* un très long passage sépare le résumé cité plus haut (p. 295) de l'emprunt littéral, un passage qui reproduit, comme nous venons de le voir, les chapitres 3.12-6.12 de V 1[10] (cf. les tables aux p. 291 et 293).

La dépendance des deux textes arabes du passage plotinien, ainsi que leur identité⁷² pour une partie du texte, est visible dans la synopse suivante, où j'ai mis le passage plotinien au milieu; ceci, dans le but de montrer que les deux passages arabes en dépendent, sans soulever pour l'instant la question du rapport qu'entretient le recueil des "Dits" avec la *Théologie*. Cette question mérite en effet une étude spécifique.

terme *al-fāḍil*, tandis que le ms d'Istanbul porte *al-fā'il*, terme utilisé dans le passage des "Dits". On peut donc supposer qu'à cet endroit la "Arabic Plotinus Source" parlait de l'"Agent" premier ou parfait, et considérer *al-fāḍil*, en ce passage de la *Théologie*, comme une variante de la tradition manuscrite de cet ouvrage.

⁷² J'ometts de signaler les différences minimales qui subsistent entre le texte de la *Théologie* et celui des "Dits" dans le passage commun.

<i>Théol.</i> VIII, p. 114.7-18 Badawī	V 1[10], 6.12-27	“Dits”, f.18r4 -v1
<p>Commençons en disant: celui qui veut savoir comment l'Un vrai a créé les choses multiples, qu'il dirige son regard vers l'Un vrai seulement, qu'il laisse derrière lui toutes les choses qui lui sont extérieures, qu'il retourne en lui-même et qu'il reste là: il verra ainsi par son intellect l'Un vrai, inaltéré, immobile, supérieur à toute chose, aussi bien intelligible que sensible; et il verra toutes les autres choses comme si c'était des statues qui se dressent et s'inclinent vers lui: c'est de cette manière qu'elles sont devenues des choses en mouvement vers lui, je veux dire que tout ce qui se meut a quelque chose vers quoi il se meut, sinon il ne se mettrait pas en mouvement du tout. Or le mobile se meut dans le désir de la chose dont il provient, parce qu'il veut l'atteindre et s'assimiler à elle, et à cause de cela il a dirigé son regard vers celle-ci, et cela est la cause de son mouvement, nécessairement.**</p> <p>Tu dois rejeter loin de ton esprit toute genèse temporelle, si tu veux savoir comment les êtres véritables, permanents et nobles ont été créés par le Créateur premier, parce qu'ils ont été engendrés par lui intemporellement, et la création a été créée et l'acte a été accompli sans que entre ceux-ci et le Créateur et Agent il y ait aucun intermédiaire, absolument. Comment serait-il possible que leur genèse soit dans le temps, du moment qu'ils sont la cause du temps, des genèses temporelles, de leur ordre et de leur noblesse? La cause du temps ne tombe pas sous le temps, au contraire elle existe dans un mode d'être supérieur et plus haut, comme c'est le cas pour l'ombre et la chose qui projette l'ombre.</p>	<p>Il faut donc que celui qui contemple, cependant que ce dieu, comme à l'intérieur du temple, reste en soi en demeurant immobile au-delà de toutes les choses, contemple les images qui se dressent pour ainsi dire désormais vers l'extérieur, et surtout l'image qui se manifeste en premier, et qui s'est manifestée ainsi. Pour tout ce qui se meut il faut qu'il y ait quelque chose vers laquelle cela se meut; or, comme pour ce dieu il n'y a rien de pareil, on ne va pas penser qu'il se meuve; mais plutôt, si quelque chose vient à l'être après lui, il faut que cette chose vienne à l'être en se retournant éternellement vers lui.* Débarassons-nous donc du devenir dans le temps, tant que nous sommes en train de faire un raisonnement sur des réalités qui existent éternellement, en ajoutant par ailleurs conceptuellement le devenir à ces réalités, dans le but de leur attribuer des relations de causalité et un ordre hiérarchique.*</p> <p>Ce qui vient à l'être à partir de là, il faut donc dire qu'il vient à l'être sans que cela se meuve: si en effet quelque chose venait à l'être grâce au mouvement de ce principe, ce qui est venu à l'être viendrait à l'être en troisième à partir de lui, c'est-à-dire après le mouvement, et non pas en deuxième. Du moment qu'il est immobile, il faut donc que, s'il y a quelque chose de deuxième après lui, il la fasse exister sans s'incliner vers elle, sans avoir décidé de le faire et en général sans aucun mouvement.</p>	<p>Il a dit: celui qui veut savoir comment l'Un vrai a créé les choses multiples, qu'il dirige son regard vers l'Un vrai seulement, qu'il laisse derrière lui toutes les choses qui lui sont extérieures, qu'il retourne en lui-même et qu'il reste là: il verra ainsi par son intellect l'Un vrai, inaltéré, immobile, supérieur à toute chose, aussi bien intelligible que sensible; et il verra toutes les autres choses comme si c'était des statues qui se dressent à partir de lui et qui s'inclinent vers lui: c'est de cette manière qu'elles sont devenues des choses en mouvement, je veux dire qu'il est nécessaire que tout ce qui se meut ait quelque chose vers quoi il se meut, sinon il ne mettrait pas en mouvement du tout. Or le mobile se meut dans le désir de la chose dont il provient, parce qu'il veut l'atteindre et s'assimiler à elle, et à cause de cela il a dirigé son regard vers celle-ci, et cela est la cause de son mouvement, nécessairement.**</p> <p>L'Agent Premier doit être inaltéré, sans aucun mouvement, si quelque chose de secondaire doit exister après lui, et son action doit être sans délibération, sans mouvement, sans une volonté qui s'inclinerait vers le causé. Le causé premier, l'Intellect, procède de l'intensité de l'inalterabilité de l'Agent et de sa puissance; puis à partir de lui procèdent les autres choses intelligibles et sensibles à travers la médiation de l'Intellect.</p>

Les complexes doctrinaux produits par la péricope plotinienne sont identiques de part et d'autre, la seule différence étant la présence dans la *Théologie* des li. 19-20 (ἐκποδῶν δὲ ἡμῶν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιουμένων) et leur absence dans les "Dits". Dans la table ci-dessus, j'ai signalé début et fin de ce passage chez Plotin par un astérisque, et j'ai mis deux astérisques à la fin du passage commun à la *Théologie* et aux "Dits". Les deux textes arabes sont en effet identiques⁷³ jusqu'à ce point précis; puis, la *Théologie* amplifie les li. 19-20, tandis que les "Dits" sautent jusqu'à la li. 25, δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος (...). La reprise des li. 6.25-27 dans les "Dits" nous met en présence d'une doctrine qui est exactement la même que celle des deux résumés cités à les p. 395-6, résumés différents dans leur formulation, mais identiques quant à la doctrine, qui sont localisés plus haut dans le texte, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits". Comme les deux passages mis en synopse dans la table ci-dessus ont un lien littéral évident et suivi avec le passage-source de Plotin, il me semble que nous pouvons en conclure que la genèse du complexe doctrinal de la création immobile de l'Intellect, "premier effet" de l'Agent Premier, se trouve ici: dans la version arabe des li. 6.12-27, qui est arrivée jusqu'à nous aussi bien à travers la *Théologie* qu'à travers les "Dits". Les deux résumés cités plus haut abrègent ce développement et en donnent une version simplifiée, qui repose, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits", sur la métaphore de l'Intellect comme "image première" d'un principe suprême indicible et caché dans sa transcendance. La péricope 6.12-27 a donc engendré les deux résumés qui précèdent la version plus littérale, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits".

Mais le passage de la *Théologie* qui s'inspire des li. 6.12-27 contient aussi un emprunt au chapitre 3 de V 1[10]. Comme on l'a vu plus haut, dans la *Théologie* le résumé se termine par la phrase "C'est pourquoi elle a le rang d'image première (*al-miṭāl al-awwal*), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu'il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l'Intellect, sur l'âme".⁷⁴ La mention de l'âme, qui n'apparaît pas dans les li. 6.12-27, montre que l'auteur du résumé a fait la liaison entre ces lignes et un autre passage de V 1[10] où il est question de l'action causale exercée par l'Intellect sur l'âme. Le passage en question est V 1[10], 3.7, déjà rencontré, où l'âme est dite εἰκὼν (...) νοῦ. C'est ici en effet, à la li. 3.7, que commence la reprise de la longue péricope des chapitres 3-6 dans la *Théologie*.

Le thème de l'Intellect comme image de l'Un et celui de l'Âme comme image de l'Intellect se trouvent tous les deux dans V 1[10], mais, chez Plotin, l'Âme est image de l'Intellect dans le chapitre 3, tandis que l'Intellect est image première de l'Un dans le chapitre 6; or, ce que l'on trouve dans le résumé est l'enchaînement des principes Un, Intellect et Âme, dont chacun est l'image du principe antérieur et plus puissant: un enchaînement qui n'existe pas comme tel dans V 1[10], et qui est plutôt le fait de l'auteur du réaménagement du texte plotinien. Le collage qui caractérise la *Théologie* se fait exactement ici: au résumé se rattache en effet sans interruption l'emprunt littéral et suivi à la longue péricope 3.7-6.20, qui inclut aussi, comme nous le savons désormais, le passage qui a inspiré le résumé:

⁷³ Sauf les différences minimales évoquées dans la note 72.

⁷⁴ Cf. plus haut, p. 295-6.

<i>Théologie</i> , p. 108.16-109.1 Badawī	V 1[10]
résumé (p. 108.5-17), terminant par les mots: (...) c'est pourquoi elle a le rang d'image première (<i>al-miṭāl al-awwal</i>), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu'il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l'Intellect, sur l'âme [li. 16-17] puisqu'elle est une image (<i>miṭāl</i>) de l'Intellect; et comme le raisonnement manifeste est l'image du raisonnement intérieur qui est dans l'âme, de même l'âme est le raisonnement de l'Intellect, et son acte est tout de celui-ci, s'accomplissant grâce à l'aide de l'Intellect (...). ⁷⁵	Passage à l'intérieur de la péricope 6.12-20 évoqué par le résumé (li. 12-15): δεῦ τοίνυν θεατήν, ἐκείνου ἐν τῷ εἶσω οἷον νεῶ ἐφ'ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἀπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἕξω ἤδη ἀγάλλματα ἐστῶτα, μᾶλλον δὲ ἀγάλλα τὸ πρῶτον ἐκφανέν θεᾷσθαι (...). Début de l'emprunt à 3.7-6.20 (li. 7-8): (...) εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια (...).

L'auteur du résumé – qui précède, rappelons-le encore une fois, *tous* les emprunts à V 1[10] dans la *Théologie* – connaissait donc déjà le contenu du traité, et en particulier il connaissait les li. 6.12-15; il était en mesure d'abrégé la doctrine de la production de l'Intellect par l'Un et de l'âme par l'Intellect, et il a voulu exploiter le thème plotinien de l'image⁷⁶ selon la suite "Intellect, image de l'Un; âme, image de l'Intellect", qui bouleverse l'ordre de présentation chez Plotin, où nous rencontrons l'âme image de l'Intellect au chapitre 3, et l'Intellect image de l'Un au chapitre 6.

Cette situation se rencontre aussi en un autre passage de la *Théologie*, localisé encore plus haut dans le texte: le long passage sans antécédent grec sur lequel s'achève le chapitre I, passage qui contient, entre autres, un parallèle évident avec le passage du chapitre VIII cité plus haut,⁷⁷ où l'on insiste sur le fait que la causalité divine n'a rien d'une action qui s'effectue dans le temps. À la fin d'une longue doxographie consacrée à Platon – qui n'a pas d'antécédent chez Plotin⁷⁸ – l'auteur met sur le compte de Platon lui-même la doctrine des trois principes issue de V 1[10]:

Puis il (Platon) a dit: "ce monde se compose de matière et de forme, et ce qui a donné forme à la matière est une nature plus noble et plus élevée que la matière, c'est-à-dire l'âme intellectuelle; or, l'âme donne la forme à la matière en tant qu'en elle se trouve la puissance de l'Intellect noble, et l'Intellect donne à l'âme la puissance de donner forme à la matière grâce à l'Être premier, qui est la cause des autres êtres intelligibles, animés et matériels et de toutes les autres choses naturelles. Les choses sensibles sont belles et splendides

⁷⁵ Dans la phrase "et comme le raisonnement manifeste est l'image du raisonnement intérieur qui est dans l'âme, de même l'âme est le raisonnement de l'Intellect" j'ai réintroduit les mots ici en italiques, omis par saut du même au même dans tous les manuscrits de la *Théologie* consultés jusqu'ici. Ces mots se trouvent dans le ms *Marsh* 539. Puisque le passage est commun à la *Théologie* et aux "Dits", ceux-ci en sont un témoin indépendant. Je considère donc que la chute des mots en italiques est une faute dans la transmission du texte de la *Théologie*. Pour plus de détails, voir l'étude citée à la note 49.

⁷⁶ Un seul et même terme, *miṭāl*, est adopté pour correspondre à deux mots de Plotin: ἀγάλλα et εἰκὼν.

⁷⁷ Voir plus haut, p. 297.

⁷⁸ La doxographie 'platonicienne' qui conclut le chapitre I de la *Théologie* a son point de départ dans le passage où Plotin affirme qu'il faut examiner le problème du lien âme-corps dans le contexte plus général de la cosmologie de Platon (IV 8[6], 2.1-6). Plotin évoque ici Platon par le pronom αὐτός, qui reprend le nom cité plus haut (ὁ θεῖος Πλάτων, IV 8[6], 1.23), et affirme que si nous voulons savoir ce qu'il pense à propos du lien âme-corps, il faudra s'interroger sur le fait qu'il considère ou non que le Démonstrateur a bien fait de produire l'univers et de relier l'âme à celui-ci. À partir de ce point, dans le chapitre I de la *Théologie* on trouve un long passage qui n'a pas de source grecque, dans lequel un auteur exalte la doctrine de Platon sur la création de l'univers et la commente. Pour plus de détails, on peut voir notre ouvrage collectif sur ce traité de Plotin et sa version arabe, Plotino. *La discesa dell'anima nei corpi* (cité à la note 65), p. 300-1.

à cause de l'Agent Premier, sauf que cette action s'accomplit à travers la médiation de l'Intellect et de l'âme". Par la suite il a dit: "L'Être vrai et premier est celui qui émane la vie tout d'abord sur l'Intellect, ensuite sur l'âme, et ensuite sur les choses naturelles: il est le Créateur, celui qui est le Bien Pur".⁷⁹

La doctrine selon laquelle le Bien Pur engendre l'Intellect et celui-ci à son tour engendre l'Âme, qui met les formes dans la matière en produisant ainsi des choses sensibles de merveilleuse beauté, apparaît dans cet exposé comme l'un des éléments principaux de l'enseignement théologique de Platon. Puisque cet exposé de la doctrine de Platon est censé être prononcé par Aristote en personne,⁸⁰ nous avons ici la charnière principale qui a permis l'attribution de la doctrine des trois principes aussi à Aristote et, finalement, à Aristote tout court. C'est en effet avec beaucoup de respect et de vénération que celui qui parle ici – 'Aristote', dans un moment crucial de 'sa' *Théologie* – rapporte l'enseignement théologique de Platon sur la Cause Première (l'Un-Bien Pur), l'Intellect et l'Âme:

Comme il est beau et exact ce par quoi ce philosophe décrit le Créateur très haut, quand il dit "C'est le Créateur de l'Intellect, de l'Âme, de la nature et de toute autre chose".⁸¹

La suite du passage est consacrée à une sorte d'*interpretatio authentica* des idées de Platon sur la création intemporelle, qui recoupe parfaitement celle qui achève l'emprunt à V 1 [10], 6.19-20.⁸² Mais il y a un autre passage de la *Théologie* où la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme est mise sur le compte d'Aristote, et d'une manière encore plus explicite. Dans le Prologue, un personnage plein d'autorité affirme avoir déjà exposé les quatre causes principales du monde – la matière, la forme, la cause agente et la cause finale – dans son "livre qui vient après les choses naturelles",⁸³ et annonce qu'il va s'atteler maintenant à l'exposition des causes suprasensibles:

Notre tâche dans ce livre est le premier discours sur la souveraineté divine et son exposition, c'est-à-dire qu'elle est la Cause Première, que l'éternité et le temps sont au-dessous d'elle et qu'elle est la cause des causes et leur créateur par mode de création, et que la puissance lumineuse s'étend à partir d'elle sur l'Intellect, et à partir d'elle, par l'intermédiaire de l'Intellect, sur l'Âme universelle céleste, et à partir de l'Intellect, par l'intermédiaire de l'Âme, sur la nature, et à partir de l'Âme, par l'intermédiaire de la nature, sur les choses engendrables et corruptibles.⁸⁴

La suite du passage évoque en même temps l'insistance de Plotin sur l'immobilité de l'Un dans sa

⁷⁹ *Theol. Ar.*, I, p. 26.16-27.6 Badawī.

⁸⁰ Dans la fiction du texte, c'est selon toute vraisemblance Aristote l'auteur qui présente la doctrine de Platon: voir *La discesa dell'anima nei corpi*, p. 302-3.

⁸¹ *Theol. Ar.*, I, p. 27.7-8 Badawī.

⁸² *Theol. Ar.*, I, p. 27.7-8 Badawī. Comparer en particulier la suite immédiate de ce passage, "Mais celui qui écoute le discours du philosophe ne doit pas le prendre à la lettre (*ilā lafẓ*) et croire qu'il dise que le Créateur très haut a accompli la création (*ḥalaqa l-ḥalq*) dans le temps. [...] Si tu veux savoir si cette action accomplie (*ḥadā al-maʿfūl*) est temporelle ou non, regarde l'agent (*al-fāʿil*): s'il tombe sous le temps, l'action accomplie aussi tombe sous le temps sans doute, et si la cause est temporelle, l'action accomplie est temporelle elle aussi: ce sont l'agent et la cause qui indiquent la nature de l'action accomplie et de l'effet, à savoir s'ils tombent sous le temps ou non" (p. 27.7-28.3 Badawī), avec la fin du passage du chap. VIII cité à la p. 297: "La cause du temps ne tombe pas sous le temps, au contraire elle existe dans un mode d'être supérieur et plus haut, comme c'est le cas pour l'ombre et la chose qui projette l'ombre" (p. 114.17-18 Badawī).

⁸³ *Theol. Ar.*, p. 5.2 Badawī: "dans notre livre qui est 'après les choses naturelles' (*fī kitābinā alladī ba'd al-ṭabīʿiyāt*); plus loin, li. 12, ce livre que l'auteur du Prologue s'attribue est désigné par le titre translittéré *Matātāfūsīqā*.

⁸⁴ *Theol. Ar.*, Prologue, p. 6.7-11 Badawī.

production de l'Intellect (δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, [...] οὐ [...] κινήθηντος ὑποστῆναι αὐτό, li. 6.25-27), et le πρώτον τῶν ὄντων ἀκίνητον (...) κινουῖν de *Metaph.* Λ 8 1073 a 24-25, puisque cet 'Aristote' factice affirme:

Cette action émane de lui sans aucun mouvement: le mouvement de toutes les choses prend naissance de lui et est causé par lui, et les choses se mettent en mouvement vers lui par une sorte de désir et d'attraction.⁸⁵

Ces mots font le relais entre la théologie du livre *Lambda*, où le Moteur immobile est cause du mouvement ὡς ἐρώμενον,⁸⁶ et la causalité sans altération de l'Un affirmée en V 1[10], 6.12-27. Dans un autre ouvrage composé dans le même milieu, le *Livre d'Aristote sur l'exposition du Bien Pur* (*Liber de Causis* dans la plupart des témoins de sa circulation latine), nous rencontrons une situation tout à fait parallèle. La source principale du *De Causis* est l'*Elementatio theologica* de Proclus, mais il y a une proposition qui n'a pas de source proclienne: consacrée à la dérivation de l'Intellect à partir de l'Un et de l'Âme à partir de l'Intellect, cette proposition s'inspire du traité V 1[10] et surtout de sa péripécie centrale.⁸⁷ Encore une fois nous rencontrons ici une thèse censée être la doctrine d'Aristote sur le Bien Pur, thèse dont dépendent les deux résumés (*Théologie* et "Dits") évoqués plus haut, la 'doxographie' sur Platon et le Prologue de la *Théologie*: l'Intellect émane directement de l'Un, dont il est la première créature. Supérieur en noblesse et puissance par rapport à toutes les autres créatures, il engendre l'Âme grâce à la puissance que le Bien Pur lui a donnée; c'est en lui que se montre la puissance indicible du Bien Pur, il en provient sans aucun intermédiaire et toute autre création s'accomplit à travers lui:

Tout intellect a sa stabilité dans l'être et sa subsistance par le Bien Pur, qui est la Cause Première. (...). L'Intellect comprend tout ce qui appartient au domaine de la nature et ce qui est au-dessus de la nature, je veux dire l'Âme, puisqu'elle est au-dessus de la nature; cela parce-que la nature comprend la génération, et l'Âme comprend la nature, et l'Intellect comprend l'Âme: pour cette raison l'Intellect comprend toutes les choses, et il est dans cet état grâce à la Cause Première, qui est supérieure à toutes choses en tant qu'elle est la cause de l'Intellect, de l'Âme, de la nature et de toutes les autres choses. Et la Cause Première n'est ni Intellect, ni Âme, ni nature; au contraire, elle est au-dessus de l'Intellect, de l'Âme et de la nature, puisqu'elle a créé toutes les choses. Et pourtant elle crée l'Intellect sans aucun intermédiaire, et crée toutes les autres choses à travers la médiation de l'Intellect.⁸⁸

Ce complexe doctrinal issu de V 1[10] caractérise donc l'Aristote arabe à l'aube de la *falsafa*. Le traducteur des *Ennéades* en arabe, le chrétien Ibn Nā'ima al-Himṣī, a été désigné par certains savants comme l'auteur probable des passages indépendants du texte de Plotin où ce complexe doctrinal se fait jour.⁸⁹ Cela n'est pas impossible, mais on n'a pas (à ma connaissance) d'attestation d'une activité

⁸⁵ *Theol. Ar.*, Prologue, p. 6.11-12 Badawī.

⁸⁶ Arist., *Metaph.* XII, 7, 1072 b 3. Sur la postérité arabe de ce passage voir C. Martini Bonadeo, "ΩΣ ΕΡΩΜΕΝΟΝ: alcune interpretazioni di *Metaph.* Λ 7", dans V. Celluprica - C. D'Ancona (éd.), *Aristotele ed i suoi esegeti neoplatonici. Logica ed ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 209-43.

⁸⁷ Voir plus haut, note 15.

⁸⁸ *Liber de Causis*, prop. 8[9], p. 76.2-78.5 Bardenhewer = p. 11.14-12.12 Badawī (voir plus haut, note 2).

⁸⁹ Zimmermann, "The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*", dans *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (cité à la note 13), p. 110-240, en part. p. 122 et 128, suivi par P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the*

philosophique proprement dite de ce membre du milieu d'al-Kindī. Un philosophe, pourtant, a extrait de la péricope V 1[10], 6.12-27 le complexe doctrinal qui se rencontre dans les passages charnières de la *Théologie* et du *Livre d'Aristote sur l'exposition du Bien Pur*: un philosophe qui avait des options précises en tête, en particulier pour ce qui concerne l'accord entre Platon et Aristote et de tous deux avec le *tawhīd*, et pour ce qui concerne la nature non temporelle de l'acte créateur. Le *spiritus rector* du milieu dont tous ces textes sont issus, nous l'avons appris à l'école de Gerhard Endress, est al-Kindī, et j'ai tendance à croire que ce soit lui l'auteur des passages indépendants aussi bien de Plotin que de Proclus où apparaît la doctrine des trois principes; mais au fond peu importe le nom exact, une fois constaté le rôle fondateur du traité V 1[10] de Plotin vis-à-vis de l'aristotélisme arabe. Valentin Rose avait affirmé en 1883 que "Plotin ist die Quelle der Besonderheit des arabisch-aristotelischen Scholasticismus: Plotin und Aristoteles, das ist die ganze arabische Philosophie!".⁹⁰ Le fait que l'accord mutuel d'Aristote et de Plotin se rencontre au début de la *falsafa* s'inscrit parmi les points saillants de l'histoire de la philosophie entre l'Antiquité et le Moyen Âge.

Theology of Aristotle, Duckworth, London 2003, p. 18-19 et 177.

⁹⁰ Cité à la note 10, col. 845.