

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

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 (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

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. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

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

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	»	181
<i>Index of Manuscripts</i>	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	»	242
<i>Index of Modern Names</i>	»	245

Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd

Notes sur les origines de la théologie négative en Islam

Michael Chase

Abstract

The importance of negative theology in Islamic theology is widely recognized. Ismā‘īlīs, Sūfis, and other heterodox theologians, but also thinkers as famous as Avicenna and Maimonides agreed that human knowledge of the divine First Principle is to some extent limited and imperfect. It has not been widely noted that orthodox Aristotelianism could also lend itself to the conclusion that there are strict limits to what human beings can know about the Divine. Particularly important in this regard were the well-known four methodological questions from Book II of the *Posterior Analytics*. I therefore study the development of the interpretation of these four questions in Greco-Roman and early Islamic thought, suggesting in conclusion that this use of the Aristotelian scheme may go back to Ġahm b. Ṣafwān and Ḍirār b. ‘Amr, who were active well before the first known school of Greco-Arabic philosophical translation.

La théologie négative dans l’Antiquité tardive gréco-latine

La théologie négative, ou, comme Pierre Hadot¹ préfère la désigner, l’apophasme ou la méthode apophatistique, n’est pas rare dans l’Antiquité tardive. P. Hadot définit cette méthode comme “une démarche de l’esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives”.² En effet, divers courants religieux-philosophiques, dont la plupart prennent leur point de départ dans la pensée de Platon et/ou des Pythagoriciens, étaient parvenus à la conclusion selon laquelle le Premier Principe – Dieu, le Bien, ou l’Un, selon les différentes écoles – excède les capacités cognitives de l’homme, mais que la voie vers une certaine connaissance à propos de Lui peut au moins être préparée par l’utilisation d’un certain nombre de méthodes bien définies. Que ce soit chez les Gnostiques, les Hermétistes, les premiers Pères chrétiens de l’Église, ou les philosophes païens de tendance platonicienne, on avait distingué quatre chemins possibles pour atteindre une certaine connaissance du Principe.³ Tout d’abord, il y a la voie positive, où l’on part à la recherche de propriétés susceptibles

¹ P. Hadot, “Apophasme et théologie négative”, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique, deuxième édition revue et augmentée*, Études Augustiniennes, Paris 1987, pp. 185-93, ici p. 185.

² P. Hadot opère une distinction très importante entre l’apophasme pré-plotinien, destiné à permettre la connaissance de Dieu, et l’apophasme chez Plotin et ses successeurs, censé permettre à ses adeptes non pas, certes, de connaître Dieu ou le Premier Principe, ni même de dire un tel principe, “mais seulement d’en parler” (Hadot, “Apophasme et théologie négative” [cité *supra*, n. 1], p. 189, citant *Ennéades* V, 3, 13, 36).

³ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, p. 128; Hadot, “Apophasme et théologie négative” (cité *supra*, n. 1), p. 187; A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 vols., J. Gabalda & Cie., Paris 1949-54, t. II, pp. 574sq.; t. IV, pp. 92-140; Alcinoos, *Didascalicus. Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker - P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990 (CUF Série grecque, 336), p. 164. 7sq.

de pouvoir caractériser Dieu et d'en être prédiquées; ensuite, la voie de l'analogie, où, pour permettre à l'esprit de concevoir Dieu, l'on cherche des choses connues qui lui ressemblent.⁴ Enfin, la voie de l'éminence ou de la transcendance, quant à elle, consiste à dire, à la suite du *Banquet* de Platon, que Dieu est plus noble que tout ce qu'on peut concevoir par ailleurs.⁵

Cependant, à travers les siècles, on observe une tendance croissante à privilégier une quatrième voie, celle qui consiste à nier de Dieu toute description, tout prédicat, et à se contenter d'énumérer tout ce que Dieu n'est pas. J'ai cité le nom de Platon: l'on peut en effet penser que ce privilège accordé à la théologie négative prend ses origines d'une part dans la *République* (VI, 509B 8-10), où nous lisons que le Bien est au-delà de l'étant en puissance et en dignité, et aussi dans la *Lettre VII*, mais surtout dans le *Parménide*. C'est en effet dans ce dialogue, interprété à partir de l'époque de Plotin comme fournissant une description de la structure des hypostases les plus élevées de la réalité suprasensible, que s'esquisse une technique qui va connaître un succès énorme, et qui consiste dans la juxtaposition des méthodes de la théologie positive et négative. Comme on le sait, Platon commence, dans la première hypothèse du *Parménide*, par affirmer de l'Un un certain nombre de prédicats et de caractéristiques, mais ce n'est que pour les nier dans la deuxième hypothèse.

C'est cette approche que va adopter, à la suite de Plotin,⁶ l'auteur d'un commentaire fragmentaire au *Parménide* que Pierre Hadot a attribué, sans doute avec raison,⁷ au philosophe néoplatonicien Porphyre de Tyr (c. 234-310 CE). Pour l'auteur de ce commentaire, que je désignerai dorénavant comme Porphyre pour faire court, bien que certaines révélations théologico-théurgiques, notamment celles contenues dans les *Oracles chaldaïques*, puissent, jusqu'à un certain point, nous renseigner au sujet de la nature divine, c'est surtout à la théologie négative qu'il faut s'en tenir.⁸ Mais, comme le souligne Pierre Hadot, c'est ce même commentaire porphyrien sur le *Parménide* qui nous fait connaître, pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, une théologie négative de l'être.⁹ En effet, pour Porphyre, le premier principe n'est plus, comme chez Plotin, l'Un, mais l'être (τὸ εἶναι) ou l'existence (ὑπαρξις): summum de l'indétermination aussi bien que de l'activité, il est analogue à un verbe à l'infinitif qui manque de sujet. Dans le système philosophique que Pierre Hadot a attribué à Porphyre, ce premier principe qu'est l'Être, état de pure simplicité et d'indétermination antérieur à la distinction entre ce qui pense et ce qui est pensé, commence par s'extérioriser dans une étape correspondant à la *Vie*, pour enfin se donner une limite et "rentrer en soi",

⁴ Alcain., *Didasc.*, p. 165.17sq. Whittaker, cite l'exemple du soleil, qui permet la vision sans qu'on puisse le voir; de manière semblable, Dieu, sans être lui-même concevable, permet aux hommes de concevoir autre chose.

⁵ Alcain., *Didasc.*, p. 165. 30sq. Whittaker.

⁶ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité *supra*, n. 3), t. I, p. 279 n. 10-1 cite *Ennéades* VI 9[9] 3.36sq.; V 3[49], 13-14; V 7[38], 36-38.

⁷ Voir M. Chase, "Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, t. V, *De Paccius à Rutilius Rufus*, t. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 1349-76.

⁸ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité *supra*, n. 3), t. I, p. 108; <Porphyre>, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, ed. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, pp. 64-112; fr. 4, p. 9. 1sq. Dans son traité *Contre les Ariens*, Marius Victorinus passe, de manière semblable, d'un développement de théologie négative (Marii Victorini *Adversus Arium*, ed. P. Henry – P. Hadot, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienne 1971 [CSEL, 83,1], t. I, p. 49. 9 = § 36, in Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 27) à un autre qui recourt à la théologie affirmative (§ 37-41, in Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, pp. 27-9); cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, pp. 273, 278sq.

⁹ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité *supra*, n. 3), t. I, p. 416.

c'est-à-dire réintégrer son unité originare, doué dorénavant de la connaissance de soi qui lui faisait défaut dans son état initial.¹⁰ De verbe à l'infinitif, τὸ εἶναι, l'Être se voit transformé de la sorte en étant, τὸ ὄν; c'est-à-dire en substance concrète composée d'un sujet et d'un prédicat, et pourvue désormais de qualités et de propriétés.

Or selon Porphyre, le premier principe, dans son état originare et transcendant, est totalement inconnaissable, au moins par la pensée discursive et rationnelle: n'ayant ni genre ni différence spécifique, l'Être indéterminé dans son état primordial n'est pas susceptible d'une définition. Ce n'est qu'une fois concrétisé et "substantifié" par l'ajout de déterminations qualitatives successives que, sous la forme de l'étant, l'être sera désormais concevable par l'esprit humain rationnel. Cependant, pour que l'esprit humain puisse accéder à une quelconque représentation du Principe, force est d'avoir recours à une sorte d'ignorance qui est au-dessus de la connaissance,¹¹ ignorance, équivalente à une hyper-connaissance, qui correspond au mode dont le Premier Principe lui-même connaît, de manière intuitive et supra-temporelle, le monde sensible.¹²

Si cette méthode de théologie négative ou d'apophatisme est donc principalement platonicienne dans son origine, elle n'est pas sans antécédents stoïciens¹³ et sceptiques. Tout cela est bien connu. Ce qui l'est peut-être moins, c'est que la philosophie aristotélicienne s'est avérée, elle aussi, susceptible d'être mobilisée comme auxiliaire de la théologie négative.

Les quatre questions des Analytiques postérieures

On se souvient qu'au début du deuxième livre des *Analytiques postérieures* (*An. Post.* II 1, 89 b 23-25), Aristote avait dressé une liste de quatre questions, ou plutôt des "choses recherchées" (τὰ ζητούμενα), qui, selon le Stagirite, doivent présider à toute investigation scientifique, c'est-à-dire démonstrative. Ces questions y apparaissent dans l'ordre suivant (Table 1):

¹⁰ Sur la nécessité d'un certain recul entre sujet et objet comme présupposé de l'acte de connaissance, cf. M. Bitbol, "Le réel en soi, l'inconnaissable, et l'ineffable", *Annales d'Histoire et de Philosophie du Vivant* 1 (1998), pp. 143-52: "On ne peut en somme écarter la possibilité que le sujet ne parvienne pas à se détacher suffisamment du réel-en-soi pour le traiter comme son objet de connaissance [...]. Après tout, comprendre, prendre ensemble, suppose d'abord que l'on prenne; et seul peut devenir l'objet d'un acte de préhension ce qui est suffisamment distinct de celui qui prend".

¹¹ <Porphyre>, *In Parm.*, II, 16-7; IX, 24-6; X, 25-9 ed. Hadot. Cf. Porphyre, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Teubner, Leipzig 1975, p. 25.2: θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως. Cf. *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, ed. P. Beatrice, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, 13, p. 34.107-9: "Ὅτι Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, (...) φησὶν οὕτως· 'περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου οὐδὲν ἕσμεν· οὔτε γὰρ ἄπτὸν οὔτε γνωστόν, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ γνώσις ἢ ἀγνωσία".

¹² Ce n'est pas un hasard, à mon avis, si cette idée se retrouve dans l'apocryphe arabe intitulé *Théologie d'Aristote* (ed. 'A. Badawī, *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-nahḍa al-'arabiyya, Al-Qāhira 1955, pp. 3-164), qui consiste en une série d'extraits des *Ennéades* de Plotin en traduction arabe paraphrastique, avec des excursus explicatifs, et qui dérive vraisemblablement de Porphyre; cf. M. Chase, "Porphyry and the *Theology of Aristotle*", in D. Calma, (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 2, *Translations and Acculturations*, Brill, Leiden-Boston 2021 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 26), pp. 167-81. Pour l'auteur de cet apocryphe, l'on peut tendre vers une connaissance du Premier Principe en ayant recours à une "imagination intellectuelle" (*bi-tawabbumin 'aqliyyin*), qui est la même faculté, assimilée à l'ignorance, par laquelle l'âme se représente le monde sensible avant son incarnation (p. 36.14sq. Badawī), et qui permet à l'homme de voir le monde comme un tout dont toutes les parties sont en connexion, de sorte que la cause se révèle comme simultanée à l'effet et que l'existence d'une chose coïncide avec la raison de son existence (*ibid.*, p. 72.5sq.).

¹³ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité *supra*, n. 3), t. I, p. 279 n. 2.

- i. Le fait (τὸ ὅτι)
- ii. Le pourquoi (τὸ διότι)
- iii. Si la chose existe (εἰ ἔστι)
- iv. Ce qu'elle est (τί ἐστίν)

Ce texte a, bien entendu, attiré l'attention des commentateurs de l'Antiquité tardive, qui se sont montrés gênés par l'ordre de l'énumération aristotélicienne. Pour tenter d'y voir plus clair, dans sa paraphrase des *An. Post.*, par exemple, Thémistius (c. 317-c. 388 de notre ère) distingue les investigations simples des investigations composées. C'est aux questions simples que seraient consacrées les questions aristotéliciennes (iii) et (iv), "est-ce que la chose existe?" (εἰ ἔστι), et "qu'est-ce que c'est?" (τί ἐστίν). Les questions composées, quant à elles, concerneraient des propositions: ici, on commence par se demander si, oui ou non, le prédicat appartient au sujet, question à laquelle correspondrait la question aristotélicienne (i), "le fait" (τὸ ὅτι), que Thémistius paraphrase par la formule "est-ce que ceci appartient à cela?" (εἰ ὑπάρχει τόδε τῷδε). Enfin, on se demandera pourquoi, le cas échéant, le prédicat appartient au sujet: c'est la question aristotélicienne (ii), "le pourquoi" (τὸ διότι), que Thémistius rend par la formule "pourquoi <le prédicat> appartient-il <au sujet>?" (διὰ τί ὑπάρχει).¹⁴ Cette interprétation par Thémistius mène à la modification suivante de l'ordre aristotélicien:

Arist., <i>An. Post.</i> 89 b 23-25	Them., <i>In An. Post.</i> , p. 42. 1sq. Wallies (CAG 5.1)
i. τὸ ὅτι	ia. εἰ ἔστι
ii: τὸ διότι	iiia τί ἐστίν
iii. εἰ ἔστι	iiia εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τὸ κατηγορούμενον
iv. τί ἐστίν	iva. διὰ τί (...) ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει

Cette transformation du schéma des questions aristotéliciennes va être reprise par les néoplatoniciens postérieurs, comme par exemple Hermias, père d'Ammonius,¹⁵ et l'élève d'Ammonius, Jean Philopon.¹⁶ Celui-ci, cependant, introduit une justification supplémentaire pour la modification de l'énumération aristotélicienne, outre la division thémistienne entre questions simples ([iii]-[iv] chez Aristote) et questions composées (i-ii). Il s'agit du principe,

¹⁴ Themistii *Analyticorum posteriorum Paraphrasis*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1900 (CAG, 5.1) p. 42.1sq. τέσσαρα οὖν ἐστίν, εἰ ἔστι, τί ἐστίν, εἰ ὑπάρχει τόδε τῷδε, διὰ τί ὑπάρχει, δύο μὲν περὶ τῶν ἀπλῶν, δύο δὲ περὶ τῶν συγκειμένων.

¹⁵ Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, De Gruyter, Berlin 2012 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), p. 228.7sq.

¹⁶ Ioannis Philoponi *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1909 (CAG, 13.3) p. 336. 4-32. Le texte le plus clair à cet égard se trouve dans le prologue au commentaire anonyme aux *Analytiques Postérieures*, que l'éditeur Wallies a relégué à la préface de son édition, cf. *ibid.* p. xxvii. Voir aussi Ioannis Philoponi *In Aristotelis libros de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 (CAG, 15) p. 226.3; Ioannis Philoponi *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. G. Vitelli, Reimer, Berlin 1887-88 (CAG, 16-17), pp. 205.26-8; 298.15; 616.16; 702.15.

très souvent mobilisé par les néoplatoniciens, selon lequel il faut commencer par étudier ce qui est plus proche de nous, et donc plus évident et manifeste pour nous, mais qui est moins clair en soi.¹⁷ Si donc Aristote a placé en premier lieu les questions (i) (τὸ ὅτι) et (ii) (τὸ διότι), qui concernent les choses composées, explique Philopon, c'est parce que ces choses, étant caractéristiques du monde sensible, nous sont plus familières, tandis que les choses simples, qui font l'objet des questions (iii) (εἰ ἔστι) et (iv) (τί ἐστίν), bien que claires et primaires par nature, sont à nos yeux plus obscures et moins familières.

Déjà avant Philopon, cependant, nous constatons l'existence d'une autre modification, au moins aussi importante, dans le schéma des quatre questions aristotéliennes. Dans son Commentaire au *Premier Alcibiade*, Proclus (412-485 de notre ère) évoque lui aussi les "quatre problèmes" aristotéliens. Il les énumère de la manière suivante:¹⁸

Arist., <i>An. Post.</i> , 89 b 23-25	Them., <i>In An. Post.</i> , p. 42.1sq. Wallies (CAG 5.1)	Proclus, <i>In Alc.</i> , I, § 275, 1-5, p. 127 Westerink
i. τὸ ὅτι	ia. εἰ ἔστι	i. εἰ ἔστι
ii: τὸ διότι	iiia τί ἐστίν	ii. τί ἐστι
iii. εἰ ἔστι	iiia εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τὸ κατηγορούμενον	iii. ὁποῖόν τί ἐστι
iv. τί ἐστίν	iva. διὰ τί (...) ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει	iv. διατί ἐστι

Comme nous pouvons le constater, Proclus adopte lui aussi l'ordre des questions devenu canonique depuis au moins Thémistius: les questions concernant les entités simples précèdent celles qui traitent du composé. Cependant, chez Proclus la question (iii) s'en est maintenant vue complètement modifiée. En effet, au lieu de la formule thémistienne "est-ce que le prédicat appartient au sujet?", nous trouvons chez Proclus une question qui a recours au ὁποῖόν τί ἐστι, c'est-à-dire, "de quelle sorte de chose s'agit-il?", ou bien "comment est la chose?". Autrement dit, Proclus rejette l'interprétation logique prônée par Thémistius, selon laquelle Aristote s'intéresserait ici aux propositions, pour orienter l'interprétation, d'une manière qui sera déterminante pour la postérité, vers l'ontologie. À ma connaissance, personne ne s'est posé de manière sérieuse la question de l'origine et de la motivation de ce changement, qui se révélera être d'une importance fondamentale pour la tradition postérieure.¹⁹

¹⁷ Pour ce principe bien connu qui fonde la méthodologie pédagogique du Stagirite, voir par exemple *An. Post.* 71 b 32; *An. Pr.* 68 b 35-7; *Phys.* A.1, 184a16-20; *Metaph.* Z 3, 1029 b 3-12; *Top.* Z 4, 141 b 2 - 142 a 12.

¹⁸ Proclus, *In Platonis Alcibiadem*, ed. L.G. Westerink (Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1954), § 275, 1-5, p. 127: εἴρηται που καλῶς ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι τέτταρα προβλήματα ἐστὶ δι' ἃ οἱ λόγοι καὶ αἱ ζητήσεις, τὸ εἰ ἔστι, τὸ τί ἐστίν, τὸ ὁποῖόν τί ἐστίν καὶ τὸ διατί ἐστίν, καὶ ὅτι τὸν μέλλοντα γινώσκειν τὸ τί ἐστίν ἀνάγκη προειδέναι τὸ εἰ ἔστιν. αὐτῶν δὲ ἄρα τῶν τεσσάρων τούτων προεγνώσθαι δεῖ τὸ τί σημαίνει.

¹⁹ L'ordre (i) εἰ ἔστι, (ii) τί ἐστίν, (iii) ὁποῖόν τί ἐστίν, (iv) διατί ἐστίν se trouve reflété en langue latine dans le Commentaire au *De Sectis* galénique rédigé par un certain Agnellus Iatrosophista de Ravenne (cf. Agnellus of Ravenna, *Lectures on Galen's 'De Sectis', Latin text and translation*, State University of New York at Buffalo, Buffalo (USA) 1981 (Seminar classics, 609), 3, p. 18. 14-7): si est, quid est, qualis est, propter quod est. Cependant,

Même si la formule $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{o}\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ se trouve à deux reprises chez le grand exégète péripatéticien Alexandre d’Aphrodise (fin II^e-début III^e s.),²⁰ pour indiquer la manière dont est prédiquée la différence spécifique, il n’y a guère de doute que l’utilisation la plus marquante de cette formule pour la postérité est celle qu’en fait Porphyre dans son *Isagogè*,²¹ ouvrage qui fut considéré dans l’Antiquité, peut-être à juste titre, comme une introduction à la logique péripatéticienne, plutôt qu’aristotélicienne. Chez Porphyre, comme chez Alexandre, cette formule sert à désigner la manière dont sont prédiquées les différences d’une substance, par exemple “rationnel” et “mortel” de l’homme, ainsi que les accidents communs, et cette doctrine fut reprise par toute la tradition néoplatonicienne. On se contentera de citer ici, par voie d’exemple, un passage du Commentaire à l’*Isagogè* d’Ammonius,²² fils d’Hermias et élève de Proclus:

Des choses qui sont prédiquées de ce qui diffère en espèces, il y en a qui sont prédiquées de manière essentielle ($\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) – en effet, on dit que quelque chose est prédiqué de manière essentielle lorsque, quand on nous pose la question “qu’est-ce qu’un être humain?”, par exemple, nous répondons que c’est un animal, ce qui est un genre, de sorte que le genre est dit être prédiqué de manière essentielle. D’autres choses sont prédiquées de manière qualitative, comme lorsque, quand on pose la question “quelle sorte d’animal un être humain est-il?”, nous répondons “rationnel”, ce qui est une différence. La différence est donc prédiquée qualitativement ($\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{o}\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$).

Cette doctrine s’est propagée largement à travers la tradition de commentaires sur l’*Isagogè* dans l’Antiquité tardive. On se souvient que, dès l’établissement du curriculum scolaire des études néoplatoniciennes, on avait installé en toute première position, avant même les *Catégories*, premier traité de l’*Organon* aristotélicien à être étudié, l’*Isagogè* de Porphyre, envisagé, à tort ou à raison, comme une introduction aux *Catégories* d’Aristote. C’était donc

cet opusculé est de date incertaine, les éditeurs le situant entre 550 et 700 de notre ère. Nous ne saurions affirmer que Proclus lui-même ait innové en cette matière. Le théologien chrétien Didyme l’Aveugle (c. 311-398) témoigne, pour sa part, d’un ordre légèrement différent ($\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\acute{o}\tau\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\tau\acute{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$, $\pi\acute{\omega}\varsigma$, $\delta\iota\acute{\alpha}$) dans lequel on pourrait voir un sorte d’étape intermédiaire entre l’ordre thémistéen et l’ordre proclien. Cf. M. Zambon, “A servizio della verità: Didimo il Cieco ‘lettore’ di Aristotele”, *Studia graeco-arabica* 2 (2012), pp. 129-200, ici pp. 169-70.

²⁰ Alexandri Aphrodisiensis *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1891 [CAG, 2.2], p. 444. 3-6: $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\tau\omicron\upsilon$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\omicron\upsilon\omicron\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\pi\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\tau\tilde{\eta}\varsigma$ $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$ $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu$ $\pi\omicron\sigma\epsilon\kappa\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\mu\epsilon\nu$. $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, $\epsilon\tilde{\iota}\theta'$ $\omicron\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ $\acute{o}\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$; *ibid.*, p. 504. 6-7: $\kappa\acute{\alpha}\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{o}\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\omega}\nu\tau\alpha\iota$ $\alpha\acute{\iota}$ $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ $\omicron\acute{\upsilon}\nu$ $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{o}\rho\omega$ $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$.

²¹ Dans son édition de l’*Isagogè* (Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1887 [CAG, 4.1], pp. 1-22) l’éditeur imprime la formule sous la forme $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$: cf. pp. 3.10; 3.18; 11.9; 15.3. Cependant, les lemmes du Commentaire d’Ammonius (*In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed. A. Busse, Ammonius in *Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, Reimer, Berlin 1891 [CAG, 4.3], pp. 1-128) citent cette formule sous la forme $\epsilon\acute{\nu}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\acute{o}\pi\omicron\upsilon\acute{o}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; cf. Ammon., *In Isag.*, pp. 66.13; 67.3; 124.16 Busse, et c’est encore sous cette forme que Porphyre lui-même cite la formule dans son propre commentaire sur les *Catégories par questions et réponses* (*In Aristotelis Categoriae expositio per interrogationem et responsionem*, ed. R. Bodéüs, Porphyre, *Commentaire aux Catégories d’Aristote*, Vrin, Paris 2008 p. 276 = p. 95.8 Busse). C’est sans doute la forme correcte.

²² Ammon., *In Isag.*, p. 61. 4-10 Busse. Voir désormais la traduction dans Ammonius, *Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms*, Translated by M. Chase, Bloomsbury Academic, London [etc.] 2020 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 64.

le lieu idéal pour fournir à l'étudiant débutant une introduction à la philosophie en tant que telle, où l'on passait en revue un certain nombre de questions canoniques concernant la nature et l'origine de la philosophie. C'est ainsi que les fameuses quatre questions méthodologiques aristotéliennes trouvent leur place dans les commentaires sur l'*Isagogè* d'Élias et de David (VI^e siècle), entre autres. Enfin, dernière modification d'envergure: à une date plus tardive, nous trouvons une association entre les quatre questions, énumérées selon l'ordre proclien, et les quatre causes aristotéliennes, par exemple chez Eustrate de Nicée (c. 1050-1117):²³

Arist., <i>An. Post.</i> 89 b 23-25	Eustrate, <i>In An. Post.</i>	cause aristotélienne
τὸ ὅτι	εἰ ἔστι	efficiente
τὸ διότι	τί ἔστι	formelle
εἰ ἔστι	ὁποῖόν τί ἔστι	matérielle
τί ἐστίν	τὸ διατί ἔστι	finale

Les quatre questions dans la littérature philosophique arabe

Nous devons à Altmann et Stern²⁴ l'exposition la plus claire sur la manière dont ces schémas grecs ont été accueillis, sous forme traduite et adaptée, dans la tradition de la première philosophie de langue arabe. On en trouve une première attestation chez al-Kindī (c. 801-83):²⁵

En effet toute cause est soit matière, soit forme, soit cause agente, c'est-à-dire ce à partir de quoi est le début du mouvement, soit cause perfectionnante – je veux dire ce en vue de quoi est la chose. Et les questions scientifiques sont quatre, comme nous l'avons déterminé ailleurs dans nos traités de philosophie:²⁶ ce sont (i) est-ce que (*hal*), (ii) quoi (*mā*), (iii) quel (*ayy*), (iv) pourquoi (*limā*). “Est-ce que?” s'enquiert seulement de l'existence (*al-inniyya faqqat*); en ce qui concerne toute existence qui possède un genre, <la question> “quoi?” s'enquiert de son genre;²⁷ <la question> “quel?” s'enquiert de sa différence, et “quoi?”

²³ Eustratii *In Aristotelis analyticorum posteriorum librum secundum commentarium*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1907 (CAG, 21.1), p. 9. 27sq.

²⁴ A. Altmann – S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Translated with Comments and an Outline of His Philosophy*, Chicago U.P., Chicago 2009 (1^{ère} éd. Oxford 1958). Voir aussi, pour ce qui suit, C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt a. Main - New York 1985 (Europäische Hochschulschriften, R. XX Band 177).

²⁵ Al-Kindī, *al-Falsafa al-ūlā, dans Rasā'il al-Kindī al-falsafiyā*, ed. M. 'A. Abū Rīda, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhira 1950-53, t. I, pp. 97-162, ici p. 101 = *Livre d'al-Kindī sur la Philosophie Première*, éd. et trad. R. Rashed – J. Jolivet, *Œuvres Philosophiques et scientifiques d'al-Kindī. Volume 2, Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden - Boston 1998, p. 11. 2sq.

²⁶ Il semblerait que l'allusion soit faite au traité qu'al-Kindī a consacré à l'*Almageste* de Ptolémée; cf. Altmann – Stern, *Isaac Israeli* (citée *supra*, n. 24), p. 13 n. 1.

²⁷ *fa-ammā kull inniyya labū ġins, fa-inna mā tabbaṭu 'an ġinsihā*: “mais toute existence a un genre et ‘quoi’ s'enquiert de son genre” trad. Rashed–Jolivet, p. 10. Je comprends le texte différemment: selon al-Kindī, il n'est pas vrai que chaque *inniyya* (ce mot devrait probablement être vocalisé *anniyya*) ait un genre; Dieu lui-même, en

et “quel?” ensemble s’enquière de son espèce; <la question> “pourquoi?”, de sa cause finale, étant donné qu’elle s’enquiert de la cause absolue.

Chez al-Kindī donc, les quatre questions sont désignées dans l’ordre (i) *hal*, (ii) *mā*, (iii) *ayy*, et (iv) *limā*, et elles prennent pour objet respectivement l’être ou l’existence de la chose en question (*anniyya*), le genre, la différence, et la cause finale. Ici, l’identification entre les quatre questions et les quatre causes reste plutôt implicite; cependant, à supposer qu’al-Kindī reste ici dépendant d’une source grecque, on peut postuler, en suivant Altmann et Stern, l’existence d’un texte grec de l’Antiquité tardive, aujourd’hui perdu, qui aurait représenté la source commune dont dépendent aussi bien al-Kindī qu’Eustrate. Nous pouvons nous représenter les étapes de l’évolution de cette doctrine sous la forme suivante:

Arist., <i>An. Post.</i> 89 b 23-25	Eustrate, <i>In An. Post.</i>	cause aristotélicienne	al-Kindī (c. 801-83)
τὸ ὅτι	εἰ ἔστι	efficiente	<i>hal</i> (“est-ce que?”): s’enquiert de l’être
τὸ διότι	τί ἔστι	formelle	<i>mā</i> (“quoi?”; “qu’est-ce que c’est?”): s’enquiert du genre
εἰ ἔστι	ὅποῖόν τι ἔστι	matérielle	<i>ayy</i> (“quel?”; “de quelle sorte de chose s’agit-il?”): s’enquiert de la différence spécifique
τί ἐστίν	τὸ διατί ἔστι	finale	<i>limā</i> (“pourquoi?”): s’enquiert de la cause finale.

On trouve des développements analogues chez Ibn al-Ṭayyib (c. 980-1043), le commentateur nestorien de Bagdad,²⁸ qui, dans ses commentaires préservés sur l’*Isagogè* et sur le traité des *Catégories*, suit de très près la tradition grecque de l’Alexandrie tardo-antique.²⁹

Dans leur étude fondamentale sur le sujet, Altmann et Stern ont étudié plusieurs autres textes de la littérature philosophique de langue arabe, datant notamment du X^e siècle, où le schéma des quatre questions se trouve mobilisé,³⁰ avec l’identification – caractéristique,

tant que premier principe, peut être dit *anniyya* ou *huwiyya*, mais il n’a pas de genre. Je crois en outre que ma traduction rend le texte arabe de manière plus précise; cf. la traduction de P. Pormann – P.E. Adamson, *The Philosophical Works of al-Kindī*, Oxford U.P., Oxford 2012 (Great Medieval Thinkers), p. 10.

²⁸ Ibn al-Ṭayyib, *Commentary on the Isagoge*, ed. K. Gyekye, *Ibn al-Ṭayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge*, Dar el-Machreq, Bayrūt, p. 10.3sq. Ibn al-Ṭayyib énumère les questions dans l’ordre suivant: (i) “La chose existe-t-elle?” (*hal labū wuġūd am lā*), qui s’enquiert de l’existence; (ii) “Qu’est-ce que c’est?” (*mā huwa*), qui s’enquiert du genre ou de la matière; (iii) “De quelle sorte de chose s’agit-il?” (*ayy šay’ in huwa*), qui s’enquiert de la différence ou de la forme; (iv) “Pourquoi est-elle?” (*limā huwa*), qui s’enquiert du but en vue duquel la chose est venue à l’existence.

²⁹ Voir, sur ce point, E. Wakelnig, “What does Aristotle have to do with the Christian Arabic Trinity? The Triad ‘Generosity-Power-Wisdom’ in the Alexandrian *Prolegomena* and Yaḥyā ibn ‘Adī”, *Le Muséon* 130.3-4 (2017), pp. 445-77.

³⁰ Outre les textes déjà cités d’al-Kindī et d’Ibn al-Ṭayyib, ces auteurs citent ‘Alī b. Rabbān al-Ṭabarī (m. vers 864), *Firdaws al-Ḥikma*, ed. M.Z. Siddiqi, Sonnen-Druckerei, Berlin 1928, p. 6, dans l’ordre: (i) “est-ce que la chose existe?” (*a-mawġūd*); (ii) “qu’est-ce que c’est?” (*mā huwa*); (iii) “comment est-ce?” (*kayfa huwa*); (iv) “pourquoi/en vue de quoi est-ce?” (*limā huwa*); al-Tawḥīdī (m. ca. 1043), *al-Hamāwil wa-l-Šawāmil*, ed. A. Amīn – A. Šaqr, Maṭba‘at laġnat al-ta’līf wa-l-tarġama wa-l-našr, al-Qāhira 1370H./1951, § 159, rapportant l’opinion de Miskawayh (m. vers 1020), dans l’ordre: (i) *hal* (qui recherche l’existence ou l’essence de la chose en question), (ii) *mā* (qui

comme nous l'avons vu, de l'Antiquité tardive gréco-romaine – de chacune de ces questions avec l'une des quatre causes aristotéliennes.

Doutes sur l'applicabilité du schéma des quatre questions à Dieu

Qu'est-ce que cette discussion des quatre questions méthodologiques aristotéliennes a-t-elle à voir avec la théologie négative? Peut-être dès l'époque du cercle d'al-Kindī, au premier quart du IX^e siècle de notre ère, les philosophes de l'Islam se sont posé la question de savoir dans quelle mesure le schéma à quatre questions pouvait s'appliquer à l'étude des choses divines en général, et de Dieu en particulier. Dans le chapitre d'ouverture de la *Doxographie* du pseudo-Ammonius, ouvrage vraisemblablement contemporain du cercle d'al-Kindī, nous trouvons le développement suivant, mis dans la bouche du philosophe présocratique Thalès:³¹

1. Thalès dit: le discours irrécusable affirme que l'Instaurateur existait, mais rien d'instauré <n'existait en même temps>. 2. Il a créé ce qu'Il a créé sans qu'il y ait une forme dans Son essence (*wa-abda'a alladī abda'a wa-lā šūra lahū 'indahū fī al-dāt*). 3. En effet, avant la création, il n'y avait que Lui seul (*qabla al-ibdā' innamā huwa faqat*), et tous les attributs étaient <contenus> dans l'"Il est Lui" (*wa-l-šifāt kulluhā fī huwa huwa*). 4. S'il n'y avait que Lui seul, alors on ne peut pas nommer un aspect différent <de Lui> à chaque fois, mais "Lui", "comment Il est", "ce par quoi Il est" et "de quelle manière Il est" sont inclus dans "Il est Lui" (*bal huwa wa-kayfa huwa wa-bimā huwa wa-'alā mā huwa dāhil fī huwa huwa*).³²

Ici, le but de "Thalès" est de souligner que l'instauration ou la création *ex nihilo* du monde (*ibdā'*) par Dieu ne s'est pas faite au moyen d'une forme platonicienne ou d'une idée préexistante du monde qui aurait d'une manière ou d'une autre été présente en Lui. Une telle coexistence entre Dieu et une forme éternelle aurait, bien entendu, détruit la simplicité de Dieu; qui plus est, elle aurait, de manière inadmissible, supposé l'existence de quelque chose d'aussi éternel, et donc d'aussi vénérable, que Lui. Ce qui nous intéresse ici, cependant, ce sont les arguments dont se sert "Thalès" dans ce sens: selon celui-ci, l'existence solitaire de Dieu – le fait qu'avant la création du monde il n'existait que "lui seul" (*huwa faqat*) – implique que tout ce qu'il est permis de dire à propos de Dieu, dans cette phase solitaire et prééternelle de son existence, serait l'affirmation selon laquelle "Il est Lui" (*huwa huwa*).

s'intéresse à la forme constitutive ou à l'espèce), (iii) *ayy* (qui étudie la différence essentielle), (iv) *limā* (qui examine la cause finale); al-Ḥwārizmī (fin X^e siècle), *Kitāb mafatih al-'ulūm*, ed. G. van Vloten, Brill, Leiden 1895, p. 150, dans l'ordre: (i) *hal* (existence), (ii) *mā* (cause formelle), (iii) *kayfa* (cause efficiente), (iv) *limā* (cause finale).

³¹ Pseudo-Ammonios, *Doxographie*, ed. U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft - Kommissionsverlag Franz Steiner, Wiesbaden - Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 49.1), § 2-4, p. 34. 3-6.

³² Cf. les sentences attribuées à Pythagore et à Platon dans les *Anecdotes des Philosophes* (voir *infra*), ed. E. Wakelnig, "Greek Sages on the *Tawhīd*. Ancient Philosophy in Accord with the Islamic Doctrine of the Oneness of God", *Studia graeco-arabica* 5 (2015), pp. 205-45, ici p. 236.5-6; 7-8: "Pythagore dit: il n'est pas possible de décrire la substance du Créateur par autre chose que son ipséité (*huwīyya*), comme lorsque nous disons: Il <est> (*wa-qāla Fīṭāgūris lā yumkin an yūšafa ḡawhar al-bārī' ḡalla [wa-'azza bi-hī] ḡālālūhū bi-ḡayri al-huwīyyati ka-qawlinā huwa*) [...] de la même manière, Platon dit: on ne fait allusion à la substance du Créateur – qu'Il soit élevé et exalté – par autre chose que le fait qu'Il est" (*wa-bākadā qāla Aflātūn la yūšaru ilā al-ḡawhar al-bārī' ḡalla wa-ta-'ālā bi-šay'in siwan annahū [wa] huwa*).

En effet, l'énoncé "Il est Lui" semble être conçu comme une sorte d'essence divine. À ce stade de l'existence divine solitaire, il est impossible d'identifier des aspects distincts (*ḡihāt*) pouvant être considérés comme des attributs divins (*ṣifāt*); bien au contraire, tous ces attributs sont en quelque sorte absorbés ou contenus dans l'essence divine.³³ La façon dont "Thalès" exprime ceci est particulièrement intéressante pour notre propos: c'est comme s'il faisait allusion à une forme ou une autre des quatre questions aristotéliennes, bien qu'il n'utilise pas la terminologie qui allait devenir la norme dans la littérature philosophique arabe. Les aspects que l'on pourrait penser à tort susceptibles d'être identifiés séparément en Dieu, mais qui sont en fait pré-contenus en lui de manière inséparable, sont au nombre de quatre, et il peut être intéressant d'en comparer l'énumération à celles que nous avons rencontrées plus haut (pour le Ps.-Ḡāḥiẓ, voir page suivante).

al-Kindī	Ps.-Ammonius	Ps.-Ḡāḥiẓ ³⁴
<i>Hal</i>	<i>huwa</i>	<i>a-mawḡūd</i> (est-ce que la chose existe?)
<i>Mā</i>	<i>kayfa huwa</i>	<i>mā huwa</i> (qu'est-ce que c'est?)
<i>Ayy</i>	<i>bimā huwa</i>	<i>kayfa huwa</i> (comment / de quelle qualité est-elle?)
<i>Limā</i>	<i>'alā mā huwa</i>	<i>li-māda wa-li-ayya 'illatin</i>

Il est donc possible que l'auteur de la *Doxographie* avait en tête les quatre questions aristotéliennes tirées des *Analytiques Postérieures*, mais étant donné la terminologie divergente dont il se sert, on ne saurait l'affirmer de manière apodictique.

Cependant, ce qui nous intéresse davantage dans le contexte actuel, ce sont les textes où, à l'instar du texte tiré de la *Doxographie* du Ps.-Ammonius, l'on insiste sur l'inapplicabilité totale ou partielle du schéma des quatre questions lorsqu'il s'agit d'investiguer Dieu et le monde divin. À cet égard, Altmann et Stern citent un passage du *Livre des Indications et Considérations* (*Kitāb al-Dalā'il wa-l-i'tibār*), attribué à al-Ḡāḥiẓ (776-869), mais dont l'attribution reste incertaine.³⁵ Le Ps.-Ḡāḥiẓ commence par louer l'utilité des quatre questions, dans l'ordre, désormais familier, (i) existence (*a-mawḡūd*), (ii) essence ou substance (*mā huwa*), (iii) attributs ou nature qualitative (*kayfa huwa*), et enfin (iv) raisons et causes de l'existence (*li-māda wa-li-ayya 'illatin*). Cependant, l'auteur insiste fortement sur le fait que

³³ De manière très semblable, Ḡahm b. Ṣafwān (voir *infra*) est censé avoir défendu la doctrine selon laquelle le terme "Dieu" est coextensif à tous les autres termes qui peuvent servir à Le qualifier ("face", "connaissance", "audition" etc.); cf. C. Schöck, "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. 'Amr (d. 200/815)", in S. Schmidke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford U.P., Oxford 2016, pp. 63; 65. La même doctrine est attribuée à Hišām b. al-Ḥakam; cf. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols, De Gruyter, Berlin - New York 1991-95, t. I, p. 362.

³⁴ Pour le Ps.-Ḡāḥiẓ, voir n. 35.

³⁵ Ps.-Ḡāḥiẓ, *Kitāb al-Dalā'il wa-l-i'tibār 'alā al-ḥalq wa-l-tadbīr*, ed. M.R. al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī, al-Maṭba'a al-'ilmiyya, Ḥalab 1928, p. 77. 5-13. Ce texte, qui circule aussi sous le titre *Al-Fikr wa-l-i'tibār*, pourrait être l'œuvre du chrétien Ḡibrīl b. Nūḥ al-Anbārī (fl. 850); cf. A. El Shamsy, "Al-Ghazālī's Teleology and the Galenic Tradition. Reading 'The Wisdom in God's Creations (*al-Hikma fī makhlūqāt Allah*)'", in F. Griffel (ed.), *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. 2, Brill, Leiden 2016, pp. 90-122, ici p. 103. Cf. Wakelnig, "Greek Sages on the *Tawḥīd*" (citée *supra*, n. 32), p. 237 n. 11, qui cite ce passage du Ps.-Ḡāḥiẓ.

de ces quatre questions, la seule qui permette au créé d'avoir une quelconque connaissance du Créateur, c'est celle qui en établit la simple existence (*annahū marwǧūd faqat*): toute connaissance complète et achevée dans le domaine du "Qu'est-ce que c'est?" (*mā huwa*) et du "Comment/de quelle qualité est-elle?" (*kayfa huwa*) reste exclue. Quant à la question du "Pourquoi" de l'existence de Dieu, elle se trouve également mise au ban, car Dieu n'a pas de cause. En effet, le fait que l'homme sait que Dieu existe n'implique pas une quelconque connaissance de son essence (*mā huwa*) ni de sa nature qualitative (*kayfa huwa*), pas plus que la connaissance de l'existence de l'âme n'implique qu'on en connaisse l'essence et les attributs; il en va de même pour toutes les choses subtiles et spirituelles.³⁶

Un autre texte, mentionné en passant par Altmann et Stern, mais que ces auteurs n'ont pas traduit, vaut la peine que l'on s'y arrête. Il s'agit d'un passage d'Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad b. 'Abbās al-Tawḥīdī (c. 925-1023), le même auteur qui, dans un autre de ses écrits, nous a préservé la doctrine de Miskawayh au sujet des quatre questions.³⁷ Cette fois, au no 63 de ses "Emprunts" (*Muqābasāt*), al-Tawḥīdī nous transmet le point de vue d'un autre membre du cercle éclectique des penseurs qui se réunissaient à Bagdad au xe siècle à la cour des Bouyides: Abū Sulaymān Muḥammad al-Siǧistānī (c. 912-c. 985). Je traduis ce passage comme suit:³⁸

Il <c'est-à-dire, al-Siǧistānī> dit: quant à celui qui a reconnu l'unicité, puis l'a mise en doute, il a révoqué ce qu'il avait dit, et a invalidé ce qu'il avait cru. Quant à celui qui en a mentionné plus qu'un,³⁹ c'est lui qui a dévié de la vérité au point le plus extrême (*wa-ammā man dakara akṭar min wāhid fa-qad ḍalla 'an al-ḥaqq kull al-ḍalāl*). Quant à celui qui s'est contenté de faire allusion à l'essence au moyen de son intellect pur et droit, sans se servir de mots à double sens quant au nom ni d'ornements quant à la description, il est sincère et sanctifié; il a désormais satisfait à la vérité de l'unification dans la mesure où la capacité humaine le permet, car il a établi l'existence, en rejetant la spécificité et le caractère qualitatif, et il l'a exalté au-dessus de tout raisonnement et de toute délibération (*li-annahū atbata al-anniyya wa-nafā al-ayyiyya*⁴⁰ *wa-l-kayfiyya, wa-'alāhū 'an kull fikrin wa-rawiyyatin*).⁴¹ Puis il dit: il est meilleur qui dit: si tu essaies de Le capter, Il s'échappe au loin; et si tu te livres à Sa négation, Il apparaît en toi, existant et bien attesté.

³⁶ *wa-ka-dālika al-umūr al-rūḥāniyya al-laṭīfa*.

³⁷ Dans son *al-Hamāwil wa-l-Šawāmil*; cf. *supra* n. 30.

³⁸ Al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, ed. Ḥ. al-Sandūbī, Al-Ramāniyya, al-Qāhira 1929, p. 256.

³⁹ C'est-à-dire, celui qui a affirmé l'existence d'une pluralité d'attributs, ou bien peut-être de divinités.

⁴⁰ Les deux éditions des *Muqābasāt* que j'ai pu consulter impriment le mot *'ayniyya*; mais en vue de ce que nous avons pu constater au cours de cet article, il faut sans doute lire *ayyiyya*, nomen abstractum formé à partir de la particule interrogative *ayy*, "de quelle sorte?". En effet, A. Bertolacci ("A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's *Metaphysics*: Considerations on the use of *Anniyya* and *Ayyiyya* in the *Ilābiyyāt* of the *Kitāb al-Šifā'*", in A.M.I. van Oppenraay et al. (eds.), *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden - Boston 2012 [Aristoteles Semitico-Latinus, 22], pp. 289-309) a récemment montré que dans plusieurs passages des écrits d'Avicenne, il faut lire *ayyiyya* au lieu d'*anniyya*, leçon acceptée par tous les éditeurs modernes. On aurait donc affaire ici à un cas semblable, même si, sur le plan de la paléographie, la confusion entre *ayyiyya* et *anniyya* est plus facile à expliquer que celle que je postule ici, entre *ayyiyya* et *'ayniyya*.

⁴¹ Pour la formule *fikr wa-rawiyya* cf. *Théologie d'Aristote*, p. 22.10 Badawī (rendant l'expression plotinienne λογισμός, *Enn.* IV 8, 1.6-7); p. 119.12 Badawī; *Dits du Sage Grec*, in al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥāl*, ed. W. Cureton, Society for the Publication of Oriental Texts, London 1842-46, p. 337.9-11; al-Tawḥīdī, *Muqābasāt* 63, p. 219.18; 97, p. 331.7 al-Sandūbī.

Selon al-Siġistānī, la piété exige donc que l'on s'en tienne à l'établissement de l'existence (*amniyya*) de Dieu, en rejetant comme non-pertinente, et sans doute impie, toute question concernant la différence spécifique et la nature qualitative de Dieu, questions qui, on l'a vu, se posaient au moyen des particules interrogatifs *ayy* et *kayfa* respectivement. Le Pseudo-Ġāhiz,⁴² évoqué tout à l'heure, concorde tout à fait avec cette façon de voir les choses. Après avoir énuméré les quatre questions, il enchaîne:

Ainsi, dans ces aspects, il n'y a rien que le créé puisse connaître du Créateur selon la vérité de Sa connaissance, sauf le fait qu'Il est simplement existant (*ḥalā annahū mawġūd faqat*). Ainsi, en ce qui concerne ce qu'Il est et comment Il est, la perfection ultime de sa connaissance de Lui n'est pas possible (*fa-ammā mā huwa wa-kayfa huwa fa-yamtani'u 'alayhī kunha wa-kamāl al-mā'rifa bihī*). Quant au pourquoi, cela manque dans la caractéristique du Créateur (*wa-ammā li-mādā fa-huwa sāqit fī šifati al-ḥāliq*), car Il est la cause de tout et rien n'est cause de Lui. Alors, la connaissance par l'homme du fait qu'Il existe n'entraîne pas la nécessité de savoir ce qu'Il est et comment Il est, tout comme sa connaissance de l'existence de l'âme ne nécessite pas qu'il sache ce qu'elle est et comment elle est, et il en va de même des affaires spirituelles subtiles.

Enfin, comme dernier témoignage, je cite un passage du traité anonyme intitulé *Anecdotes des philosophes* (*Nawādir min kalām al-falsafa al-muwahḥidīn wa-l-a'lām al-mādiyīn*). Ce texte, de date incertaine (mais très probablement assez tôt)⁴³ récemment publié avec traduction anglaise et commentaire par Elvira Wakelnig,⁴⁴ se présente comme une collection d'énoncés tirés des sages de l'Antiquité grecque, que l'auteur aurait traduits du syriaque. On y lit:⁴⁵

Socrate a déjà expliqué l'argument logique en ce sens. Ainsi, il dit: la connaissance du Créateur – à qui appartient la majesté et l'exaltation suprême – par ce qu'Il est, n'est pas possible, car la quiddité est l'une des quatre définitions par lesquelles on examine les choses créées (*li-anna al-mā'iyya aḥad al-ḥudūd al-arba'a allatī yufḥasu bihā 'an al-maḥlūqāt*), et elles sont: (i) si la chose est, (ii) ce qu'elle est, (iii) comment elle est, (iv) et en vue quoi elle est (*wa-hiya ḥal al-šay' wa-mā huwa wa-kayfa huwa wa-min aġli ayy šay' huwa*). Ainsi, lors de l'examen, on dit d'abord si la chose existe ou non. Si elle existe, les sens en portent témoin. On dit ce que c'est, de sorte qu'on décrit sa quiddité (*mā'iyyatuhū*), et c'est ce qu'on observe de sa substance. Ensuite, on dit comment elle est (*kayfa huwa*); sa nature qualitative est alors décrite et c'est ce qui est observé parmi ses états connus./ p. 238 / Ensuite, on dit en vue de quoi elle est (*min aġli ayy šay' huwa*). Par conséquent, il s'est avéré trop difficile pour les sages de Le décrire, à moins de Le décrire du point de vue de Ses actes.

On voit donc que l'auteur anonyme des *Anecdotes* connaît lui aussi les quatre questions aristotéliennes, qu'il énumère dans la séquence (i) Est-ce que <la chose existe>? (*ḥal*), (ii) Qu'est-ce que c'est? (*mā huwa*), (iii) Comment est-elle, quelle est sa nature qualitative? (*kayfa huwa*), et enfin (iv) En vue de quoi est-elle, quelle est sa cause finale? (*min aġli ayy*

⁴² Ps.-Ġāhiz, *Kitāb al-Dalā'il wa-l-i'tibār* (cité *supra*, n. 35), p. 77. 8-13 ed. al.-Ḥalabī.

⁴³ C'est, du moins, ce que l'on peut supposer, étant donné les ressemblances de doctrine et de terminologie que ce texte présente avec la *Doxographie* du Ps.-Ammonius.

⁴⁴ Wakelnig, "Greek Sages on the *Tawḥīd*" (cité *supra*, n. 32).

⁴⁵ Wakelnig, "Greek Sages on the *Tawḥīd*", p. 236. 17sq., dont je reproduis la traduction.

šay' huwa). Il s'en sert pour prouver l'impossibilité pour l'être humain de connaître l'essence (*mā huwa*) de Dieu, car, à l'instar des autres questions aristotéliennes, celle-ci ne s'applique qu'aux choses créées. Pour connaître Dieu, force est donc de s'en tenir à l'étude de ses actes, c'est-à-dire, du monde en tant que Sa création.

Le rôle de Dirār ibn 'Amr

Qu'en est-il de la question des sources éventuelles de cette doctrine, selon laquelle, des quatre questions aristotéliennes, seule la première, celle qui concerne la question de savoir si l'objet de l'investigation existe ou n'existe pas, est susceptible de s'appliquer à Dieu? Les historiens renvoient à cet égard à certains textes de Plotin.⁴⁶ En effet, comme l'a signalé Rudolph,⁴⁷ il faut prendre en compte la doctrine plotinienne selon laquelle, dans le monde intelligible, une chose coïncide avec sa cause finale, doctrine qui se trouve reproduite et élaborée dans la *Théologie d'Aristote*,⁴⁸ cet ouvrage pseudépigraphique qui constitue l'un des produits les mieux connus du 'Cercle d'al Kindī'. Cette doctrine est à comparer à celle que nous avons constatée dans la *Doxographie* du Pseudo-Ammonius, selon laquelle, dans le cas de Dieu avant Sa création, on ne saurait distinguer divers aspects ou attributs de Dieu, car tous se trouvent encore absorbés dans la pure indétermination de l'existence divine.

Cependant, il reste une autre source possible qui n'a pas encore, à ma connaissance, été prise en compte par les historiens modernes qui se sont penchés sur la question de la postérité des quatre questions aristotéliennes en terre d'Islam. Il s'agit, tout d'abord, d'une figure qui nous ramène à une époque assez tôt de la philosophie, ou plutôt de la théologie, musulmane: Dirār ibn 'Amr (ca. 728-ca. 796 CE),⁴⁹ dont l'activité remonte à une période bien antérieure à la première grande vague de traductions d'ouvrages de philosophie grecque en langue arabe. En effet, anticipant de plusieurs siècles la distinction avicennienne entre l'existence (*anniyya*) et l'essence (*māhiyya*), Dirār soutenait que nous pouvons connaître l'existence de Dieu, mais non pas son essence:⁵⁰

Abū Hanīfa, Dirār b. 'Amr et leurs sectateurs enseignaient: Dieu est perçu dans l'au-delà grâce à un sixième sens (*bi-hāssati sādīsati*). Ils disaient: chaque chose existante possède une existence et une essence (*wa-qālū: lan yakūna šay' ma'wǧūd illā wa-lahū anniyya wa-mā'iyya*).⁵¹ Lorsque tu connais l'existence, cela ne signifie pas que tu connaisses aussi l'essence. Par exemple, tu entends un bruit: alors tu sais qu'il y a quelqu'un qui l'a produit, mais tu ignores ce que c'est (*wa-taǧhalu mā huwa*). En effet, le fait de savoir ce que c'est est autre chose que le fait de savoir qu'il y a quelqu'un qui le produit (*fa-'ilmuka bi-mā huwa ǧayr 'ilmika bi-anna la-hū muṣawwitan*).⁵²

⁴⁶ Notamment *Ennéades* V 5, 6 et VI 8, 11, 1sq.

⁴⁷ Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios* (cité *supra*, n. 31), p. 120.

⁴⁸ *Théologie d'Aristote*, pp. 69-71 Badawī (cité *supra*, n. 12).

⁴⁹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité *supra*, n. 33), t. III, p. 33.

⁵⁰ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, p. 49. De manière semblable, pour le théologien juif al-Muqammiš, l'essence (*māhiyya*) de Dieu coïncide pleinement avec sa nature qualitative (*ka'fiyya*); cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, p. 49 n. 3, citant al-Muqammiš, *ʿIṣrūn Maqāla*, IX, 3; X, 2.

⁵¹ L'édition porte clairement *māniyya*, que Van Ess corrige tacitement en *mā'iyya*. Le contexte semble justifier cette correction.

⁵² Dirār b. 'Amr, fr. 26, dans van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, p. 241, *apud* Našwān al-Ḥimyarī, *Šarḥ Risālat al-Ḥūr al-'ayn*, ed. K. Muṣṭafā, al-Qāhira 1367H./1948, p. 148.5sqq.

Notons tout d'abord la ressemblance entre la doctrine de ce texte et ceux que nous avons examinés tout à l'heure: pour illustrer son affirmation que la connaissance de l'existence d'un objet n'en implique pas la connaissance de la nature ou de l'essence, ʿIḍrār évoque l'exemple d'un bruit, qui nous confirme immédiatement l'existence d'un agent qui produit le bruit, même si nous ignorons encore tout de la nature ou de l'essence de cet agent. De manière analogue, pour illustrer ce qui semble bien être la même doctrine, le Pseudo-Ġāḥiẓ soulignait, comme nous l'avons vu, qu'il est parfaitement possible de constater l'existence de l'âme sans en connaître l'essence.

ʿIḍrār s'était en outre rendu notoire pour sa doctrine selon laquelle, en ce qui concerne la connaissance de Dieu, nous devons nous en tenir à la théologie négative. Lorsque, par exemple, nous disons de Dieu qu'il est omniscient, nous ne signifions par là que l'affirmation selon laquelle il n'est pas ignorant.⁵³ La connaissance pleine et entière de Dieu, inaccessible dans cette vie, ne nous sera donnée que dans l'au-delà, grâce, comme nous l'avons vu, à un sixième sens.⁵⁴

On se demandera, évidemment, d'où ʿIḍrār a pu prendre connaissance de telles doctrines. Van Ess évoque⁵⁵ à cet égard la figure du penseur hétérodoxe Hišām ibn al-Ḥakam (m. vers 803-814), bien connu pour avoir soutenu nombre de doctrines d'origine iranienne et/ou néoplatonicienne et qui, selon certains, avait été un adepte de Ġahm ibn Ṣafwān.⁵⁶ Pour Hišām, en effet, Dieu possède une essence (*māhiyya*) qu'Il est seul à connaître, ce qui implique, selon Van Ess, qu'il distinguait déjà entre essence (*māhiyya*) et existence (*anniyya*) divines.⁵⁷

Al-Šahrastānī, l'une des multiples sources à attester la doctrine ʿiḍrārienne de la différence entre l'existence et l'essence,⁵⁸ vient, quelques lignes auparavant, de qualifier ʿIḍrār comme pratiquant le *ta'ṭīl*, c'est-à-dire la négation des attributs divins.⁵⁹ Or, le *ta'ṭīl* n'est autre,

⁵³ Cf. la thèse de Ġahm ibn Ṣafwān, selon laquelle Dieu doit être désigné par les expressions négatives tels que "non-corps" (*gayr al-ġism*, selon al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin wa-iḥtilāf al-muṣallim*, ed. H. Ritter, Devlet Matbaası, Istanbul - Brockhaus, Leipzig 1929, p. 346. 7, cité par Schöck, "Jahm b. Ṣafwān" [cité *supra*, n. 33], p. 61).

⁵⁴ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, Texte 27b-c. Dans une section de la *Théologie d'Aristote (Mīmar 4*, pp. 63-64 Badawī) indépendante de Plotin, l'auteur attribue aux êtres spirituels un sixième sens, dans lequel se trouvent combinées les puissances des cinq autres facultés. Ibn Ḥazm est lui aussi au courant d'une doctrine semblable, mais à son avis le sixième sens correspond à l'ensemble de ce que nous appellerions les notions communes (M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harassowitz, Wiesbaden 1963, t. I, p. 282). 'Abbād ibn Sulaymān (m. vers 864), pour sa part, admettait lui-aussi l'existence d'un sixième sens, qu'il localisait au niveau des organes sexuels; cf. R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 387-8.

⁵⁵ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, p. 49; et sur cette doctrine chez Hišām, *ibid.*, t. I, p. 362: Hišām aurait soutenu que Dieu possède une *māhiyya*, qu'il est seul à connaître. Van Ess attribue par conséquent à Hišām une distinction entre *anniyya* et *māhiyya*, semblable à celle qu'on trouve déjà attribué à Abū Ḥanīfa (699-767). Le sujet est cependant controversé; voir Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. I, p. 211.

⁵⁶ Hišām partageait plusieurs des doctrines physiques attribuées aux "partisans de la nature" (*aṣḥāb al-tabā'ī'*): la doctrine de la latence (*kumūn*); celle selon laquelle le corps est fini en étendue mais infini en divisibilité; la théorie du saut (*tafra*) et de l'interpénétrabilité des corps. Voir M. Chase, "Damascius and al-Nazzām on the atomic leap", *Mnemosyne* 72.4 (2019), pp. 585-620, ici p. 650, n. 93, et sur Hišām comme sectateur de Ġahm, cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. I, p. 355.

⁵⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité *supra*, n. 33), t. I, pp. 362-3.

⁵⁸ La liste en est longue; cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, p. 241, les notes à son fragment n° 27.

⁵⁹ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* (cité *supra*, n. 41), p. 63.7sqq., traduction dans Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, trad. D. Gimaret - G. Monnot - J. Jolivet, Peeters-UNESCO, Louvain - Paris 1986-93, t. I, p. 304.

selon Patricia Crone,⁶⁰ qu’une “approche théologique qui consiste à dépouiller Dieu de ses attributs, au point où celui-ci devient un principe abstrait, ou une déité tellement lointaine et inconnaissable qu’on n’en saurait rien dire”; bref, il s’agit d’une version arabe de l’apophasme ou de la théologie négative. Dans ce contexte, elle cite l’hérésiographe al-Maqdisī⁶¹ (X^e siècle), qui assimile les adeptes du *ta’ṭīl* aux Dahrīs – c’est-à-dire, à ceux qui croyaient à l’éternité du monde; aux *zanādiqa* – c’est-à-dire, à des groupements hérétiques associés, de loin ou de près, aux religions dualistes de l’Iran – et aux Ismā’īlīs, entre autres. Mais le *ta’ṭīl* figure aussi parmi les doctrines les plus caractéristiques attribuées à Ğahm ibn Ṣafwān,⁶² le théologien hétérodoxe peut-être originaire de Ḥarrān⁶³ qui fut exécuté en 746, et qui est souvent évoqué en même temps que Ḍirār, même si les deux ne se sont jamais rencontrés.⁶⁴ Chez Ğahm nous retrouvons déjà presque exactement la même théorie que nous avons vu attribuée à Ḍirār: il est impossible à l’homme de connaître l’essence (*māhiyya*) de Dieu; nous ne pouvons, au mieux, qu’établir la preuve de Son existence, preuve qui se construit à partir de l’observation que toute venue à l’être, toute disparition et tout changement du monde sensible remonte à une Cause première.⁶⁵

Ğahm ibn Ṣafwān et la question épineuse de ses sources

Dans un article important, Richard Frank⁶⁶ a essayé de montrer, à partir de parallèles entre certains textes de Plotin et les doctrines attribuées à Ğahm, que celui-ci était un néoplatonicien,⁶⁷ la prédilection de Ğahm pour l’apophasme n’étant pas le moins important des éléments qui faisaient pencher l’auteur pour une telle conclusion. En effet, pour Ğahm, Dieu n’est pas une chose: on ne saurait donc rien prédiquer de lui ni, par voie de conséquence, le décrire ni le connaître.⁶⁸

Depuis la parution de son article, certains historiens ont accepté l’hypothèse de Frank: notamment van Ess, qui se montre prêt à accepter la thèse d’une influence du néoplatonisme sur Ğahm en ce qui concerne le “transcendentalisme” de celui-ci.⁶⁹ D’autres l’ont nié, notamment Patricia Crone,⁷⁰ selon laquelle la doctrine de Ğahm relèverait plutôt du Bouddhisme.

⁶⁰ P. Crone, “Atheism (premodern)”, in *EP* (2009), consulté en ligne le 23 nov. 2018 <http://dx.doi.org.ez-proxy.library.uvic.ca/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358>.

⁶¹ Al-Maqdisī, *Kitāb Bad’ al-ḥalq wa-l-tārīḥ* = *Livre de la création et de l’histoire, d’Abou-Zéïd Aḥmed ben Saḥl al-Balkhī*, publié et traduit d’après le manuscrit de Constantinople par Cl. Huart, Ernest Leroux, Paris 1899-1919, t. I, p. 109; t. IV, pp. 2sqq.

⁶² Schöck, “Jahm b. Ṣafwān” (cité *supra*, n. 33), p. 62.

⁶³ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité *supra*, n. 33), t. II, p. 495. Al-Aš‘arī n’hésite pas à attribuer aux *zanādiqa* le *ta’ṭīl* de Ğahm; cf. J. van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, Brill, Leiden - Boston 2018 (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 116/1), t. IV, p. 483.

⁶⁴ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité *supra*, n. 33), t. III, p. 35; Schöck, “Jahm b. Ṣafwān” (cité *supra*, n. 33), p. 55. C’est Ḍirār qui est censé avoir amené la doctrine des Ğahmites au Yémen; cf. Van Ess, *ibid.*, p. 32.

⁶⁵ Schöck, “Jahm b. Ṣafwān” (cité *supra*, n. 33), p. 64.

⁶⁶ R. Frank, “The Neoplatonism of Jahm Ibn Ṣafwān”, *Le Muséon* 78 (1965), pp. 395-424.

⁶⁷ Selon Frank, “Neoplatonism” (cité *supra*, n. 66), pp. 400-4, le système philosophique de Ğahm serait “clearly and unambiguously neoplatonic in structure and content”.

⁶⁸ Schöck, “Jahm b. Ṣafwān” (cité *supra*, n. 33), p. 59.

⁶⁹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité *supra*, n. 33), t. II, pp. 514sq.; 562; cf. Van Ess, *Theology and society* (cité *supra*, n. 63), t. IV, pp. 467; 476.

⁷⁰ P. Crone, “Al-Jāhīz on Aṣḥāb al-Jahālāt and the Jahmiyya”, in R. Hansberger – M. Afifi al-Akiti – Ch. Burnett

La chose n'est pas impossible: il est vrai que certains aspects de la pensée de Ğahm, notamment son déterminisme inébranlable, semblent effectivement difficiles à concilier avec un quelconque néoplatonisme.⁷¹ Cornelia Schöck, pour sa part, bien qu'elle admette un certain degré d'influence (néo)platonicienne exercée aussi bien sur Ğahm⁷² que sur Ğirār,⁷³ suppose que ces deux figures s'inspirent principalement des débats christologiques entre ariens et leurs adversaires orthodoxes.⁷⁴ Là aussi, on ne saurait exclure cette possibilité, même si certaines ressemblances entre les doctrines de Ğahm et celles d'Eunome de Cyzique (vers 335-393) mises en avant par l'auteur peuvent sembler peu convaincantes. Quoi qu'il en soit, C. Schöck n'hésite aucunement à identifier la source de la distinction ğahmienne entre existence et essence dans les *Analytiques Postérieures*.⁷⁵ En effet, pour Ğahm, comme pour l'ensemble des textes arabes plus tardifs que nous avons étudiés au cours de cet article, la seule connaissance démonstrative qu'on peut avoir au sujet de Dieu, c'est le fait qu'Il existe.⁷⁶

Nous sommes donc en présence d'au moins trois possibilités mises en avant par d'éminents historiens pour identifier les sources de Ğahm et donc de Ğirār, en ce qui concerne notamment la doctrine de l'ineffabilité de l'essence divine: la thèse d'une influence néoplatonicienne (Frank et, jusqu'à un certain point, Van Ess); bouddhiste (Crone), ou chrétienne-patristique (Schöck). Il se pourrait que chacune de ces thèses contienne sa part de vérité. Ce qui frappe, cependant, chez ces trois auteurs, c'est l'absence d'une quelconque tentative d'explication du mécanisme grâce auquel ces doctrines auraient pu parvenir aux penseurs musulmans du VIII^e siècle. Néanmoins, les résultats de la présente enquête semblent confirmer la thèse de C. Schöck: les *Secondes Analytiques*, et plus spécifiquement les quatre questions méthodologiques énumérées par Aristote au début du Livre II, semblent avoir joué un rôle important dans le développement de cette doctrine. Il ne faudrait pas perdre de vue, cependant, qu'autant que nous sachions, et malgré la probable existence d'une version syriaque de ce traité effectuée avant 696 mais aujourd'hui perdue, nous n'avons

(eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Torino 2012 pp. 27–39; réimpr. P. Crone, *Collected Studies in Three Volumes*, Vol. 2, *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands*, Brill, Leiden 2016 (Islamic History and Civilization, 130), art. 8, pp. 196-211.

⁷¹ Cf. Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), p. 56, qui souligne ce qu'elle interprète comme le rejet par Ğahm de l'existence des Idées incorporelles (*ibid.* p. 60), ainsi que son épistémologie "empiriste".

⁷² Cf. Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), p. 56: "It can hardly be denied that Jahm drew on ancient and late-ancient discussions between Platonists, Peripatetics, Stoics, and Epicureans on the relationship between the incorporeal and the corporeal, the active and the passive".

⁷³ Cette influence serait de tendance porphyrienne, cf. Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), pp. 67-70. De manière étrange et sans éléments de preuve, cependant, cet auteur affirme que les doctrines en question, dont la source serait notamment l'*Isagogè* de Porphyre, seraient parvenues à Ğirār à travers des intermédiaires chrétiens: "Probably Ğirār's theory of God's synthesis of the cosmos and the corresponding analysis of the corporeal sensible world goes back to the Porphyrian tradition [...] mediated by Christian sources"; cf. *ibid.* p. 67. Or, à ma connaissance, nous n'avons aucune preuve que les écrits d'Eunome ou d'Arius aient jamais été traduits en arabe, *a fortiori* à une époque aussi haute que le VIII^e siècle, tandis que le contenu de l'*Isagogè* — déjà traduit à cette époque en syriaque, à deux reprises — était connu en arabe au moins dès la publication du compendium logique attribué à Ibn al-Muqaffa' (m. vers 757); voir, par exemple, H. Hugonnard-Roche, "Porphyre de Tyr. Survie orientale", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (= *DPhA*), T. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 1447-68, ici p. 1453.

⁷⁴ Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), p. 57.

⁷⁵ Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), pp. 63sq.

⁷⁶ Schöck, "Jahm b. Šafwān" (cité *supra*, n. 33), p. 64.

aucune information concernant l'existence d'une traduction arabe des *An. Post.* avant celle – partielle – effectuée par Ḥunayn ibn Ishāq (m. 876), suivie de la version plus complète de son fils Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910).⁷⁷ Toutes les traductions arabes des *An. Post.* dont nous connaissons l'existence sont donc plus tardives que la période où Ḍirār était actif, pour ne rien dire de Ġahm, qui vécut un demi-siècle avant Ḍirār.

Si l'on pouvait montrer que la distinction entre *anniyya* et *māhiyya*, attestée aussi bien chez Ḍirār et Ġahm qu'ailleurs dans l'Islam du VIII^e siècle, a pu être véhiculée par des écrits néoplatonisants ayant intégré la doctrine aristotélicienne des quatre questions, on disposerait peut-être d'une pièce à verser dans ce dossier complexe, pièce qui tendrait à renforcer la thèse de Frank concernant l'origine néoplatonicienne du "transcendentalisme" et donc de la théologie négative, en Islam. On a récemment proposé⁷⁸ l'esquisse d'une éventuelle solution à ce problème, en invoquant la possibilité d'une traduction en moyen perse de certains écrits néoplatoniciens, vestiges de la Bibliothèque de l'École néoplatonicienne d'Athènes, lors du séjour des sept derniers néoplatoniciens à la cour de Chosroès I dans les années 530. Du moyen perse, certains de ces écrits, ou des extraits ou épitomés de ces écrits, auraient pu être traduits à leur tour en arabe.

Solution que d'aucuns jugeront beaucoup trop spéculative et hasardeuse. Mais elle constitue au moins une contribution à la solution au problème déjà soulevé par Cornelia Schöck,⁷⁹ entre autres: comment se fait-il que la littérature philosophico-théologique arabe montre déjà des traces d'une familiarité avec certaines thèses aristotéliciennes, bien avant les premières traductions arabes connues de ces traités? À son tour, ce problème – j'espère l'avoir montré – n'est pas sans lien avec la question, également épineuse, des origines de la théologie négative en Islam.

⁷⁷ H. Hugonnard-Roche, "Les *Seconds Analytiques*", in Goulet (ed.), *DPhA*, t. I, *Abam(m)on à Axiothéa*, CNRS-Éditions, Paris 1989, pp. 520-1.

⁷⁸ M. Chase, "Damascius and al-Nazzām" (cité *supra* n. 56).

⁷⁹ Voir C. Schöck, "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part One: A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers", *Oriens* 40 (2012), pp. 1-50; Ead., "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa's and Ibn 'Adī's Refutations of Eunomius and al-Kindī's 'Error'", *Oriens* 42 (2014) pp. 220-53.