Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 41 (1994)

Heft: 3

Artikel: Autour du Liber de causis : quelques réflexions sur la récente littérature

Autor: Pattin, Adriaan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761165

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Adriaan Pattin

Autour du *Liber de causis*

Quelques réflexions sur la récente littérature

C'est en 1966 que nous avons publié dans la revue *Tijdschrift voor Filosofie*, 28e année, p. 90–203, *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes qui, sans vouloir être l'édition critique définitive du *Liber de causis*, se proposait de présenter un texte intelligible et suffisamment correct, c'est-à-dire un texte de travail fiable et maniable du texte latin du *Liber de causis*. Notre édition a connu un certain succès et a servi comme modèle pour la traduction anglaise[1], française[2] et même japonaise[3] du *Liber de causis*. Dans sa version italienne du Commentaire de s. Thomas: *Commento al «Libro delle cause»*, Milano 1986, ouvrage solidement documenté, Cristina D'Ancona Costa notait à la page 163: «Si è però tenùto constantemente presente il testo edito de A. Pattin».

Notre édition était précédée de deux études: *De hiërarchie van het zijnde in het «Liber de causis»* (*Tijdschrift voor Philosophie*, 23e année, 1961, p. 130–157) et: *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis* (ibid., p. 323–333 et p. 503–526). Notre hypothèse que la traduction de Gérard de Crémone ait été revue et corrigée par l'archidiacre Gundisalvi de Tolède[4] a retenu l'attention de quelques savants, entre autres:

[1] Cfr Brand D.J., The Book of Causes, Niagara University 1981.

[2] Cfr Magnard P./Boulnois O./Pinchard B./Solère J.-L., dans: La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du ‹*Liber de causis*›, Paris 1990.

[3] Cfr PouliotV.-M./Oshika Kazumasa, Kyoto 1967.

[4] C'est ainsi qu'il est désigné dans le manuscrit Paris, Bibl. nat. lat. 6443, f. 44r: «... quem transtulit dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti ...».

H.-D. Saffrey: *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis*, dans *Die Metaphysik im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 2, p. 268; K. Allgaier: *Engel und Intelligenzen*. Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption, Miscellanea Mediaevalia 17, p. 179, et H. Daiber: Lateinische Übersetzungen arabischer Texte, dans Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle, Louvain-la-Neuve, Cassino 1990, p. 209–210.

Dans un article paru dans le *Bulletin de philosophie médiévale*, 31 (1989), sous le titre: *Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalâm fī mahd al-khair/Liber de causis*, p. 75–102, Richard C. Taylor n'est pas acquis à notre thèse et pose plusieurs points d'interrogation concernant le bien-fondé de notre opinion. Notons tout d'abord que notre argument se fonde principalement sur la comparaison de la méthode de traduction propre au *Liber de causis* avec celle qu'on trouve dans d'autres traductions indépendantes du même traducteur[5].

Le père Manuel Alonso Alonso, grand spécialiste de la philosophie arabe médiévale, a publié dans la revue *Al-Andalus*, XX (1955) p. 129–152 et 345–379, deux articles au sujet du vocabulaire utilisé par D. Gundisalvi sous le titre *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*. Cette étude a été rééditée dans *Temas filosoficos medievales (Ibn Dāwūd y Gundisalvo)*, Universitad Pontificia Comillas (Santander) 1959, p. 247–329. Dans notre article *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis* nous avons dressé une liste de plusieurs termes du *Liber de causis* qui se trouvent employés dans les traductions et les ouvrages de Gundisalvi. Signalons d'abord le mot *intellectibilis*, que l'on rencontre dans les ouvrages de Gundisalvi, mais qui fait totalement défaut dans ceux de Gérard de Crémone. On le sait, ce néologisme a été forgé par Boèce, dans *In Isagogen Porphyrii Commenta*. Editio prima, lib. I, c. 3, éd. S. Brandt dans C.S.E.L., vol. 48, p. 8, 1. 11–13: «Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocavi». Gundisalvi, qui connaissait parfaitement les ouvrages de Boèce[6], s'est inspiré de cette terminologie pour marquer la connaissance des réalités intelligibles, incorporelles, de

[5] Cfr Bossier F./Brams J. dans leur préface à l'édition de: Translatio Vetus de la Physique, in: Aristoteles latinus, VII 1, Leiden, New York 1990, p. XIII–XV.

[6] Cfr l'étude de Alonso Alonso M., «Influencia de Severino Boecío en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo», in: Temas filosoficos medievales, éd. cit., p. 369–396. Cfr Gundisalvi: Tractatus de anima, éd. cit., p. 99, l. 3.

nature soustraite au changement. Ce terme caractéristique du vocabulaire de Gundisalvi a passé dans les écrits d'Hugues de Saint-Victor, p. ex. dans *Didascalion*, II, cap. IV, P.L. Migne, t. 176, col. 753 C. Il y explique la distinction entre *intellectibilis* et *intelligibilis* en ces termes: «intellectibilis eo quod incorporea sit natura, et nullo sensu comprehendi possit [...] intelligibile autem quod ipsum quidem solo percipitur intellectu, sed non solo intellectu percipit, quia imaginationem vel sensum habet, quo ea, quae sensibus subjacent, comprehendit». Signalons au passage que l'on lit quelquefois le terme *intellectibilis* dans son *Tractatus de anima* qui est constitué, pour les deux tiers, de citations massives du *De anima* d'Avicenne, d'après sa propre traduction. Voir l'excellente édition de J.T. Muckle *Mediaeval Studies*, vol. II, 1940, les p. 93, l. 9; 96, l. 8; 102, l. 33. Notons aussi que nous nous sommes toujours posé la question de savoir pourquoi G. de Crémone, dans sa version du *Liber de causis* cite plusieurs fois, et même couramment dans le manuscrit d'*Aosta*, *Seminario Maggiore*, le terme arabe *ʿaql* suivi de son équivalent latin *intelligentia*. Il nous semble qu'il veut précisément souligner qu'il s'agit des intelligences comme des existences séparées, donc de leur complète indépendance à l'égard du sensible. En effet, dans sa traduction du *De intellectu* d'Alkindi, publiée par A. Nagy: *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi,* dans *Beiträge...* Bd. II/5, Münster 1897, le texte porte tout au long le terme *ratio* au lieu d'*intellectus*, qui se lit habituellement dans l'autre version de ce traité, que l'on peut attribuer sans invraisemblance à Jean d'Espagne. Pour ne citer qu'un exemple, l'expression bien connue *intellectus adeptus* (op. cit., p. 5, l. 10) devient sous sa plume *ratio adquisita* (ibid., p. 4, l. 9). Dans le dernier chapitre de sa version du commentaire de Thémistius: *Super librum Posteriorum Aristotelis*, al-ʿaql s'écrit *alachil* et désigne: «quod facit cognoscere principia. Quod est quia oportet ut sit scientia nostra de principiis verior scientia nostra de rebus, quae sunt post principia...». Voir l'édition J. Reginald O'Donnell, dans *Mediaeval Studies* XX (1958) p. 314–315. En introduisant dans sa traduction du *Liber de causis* le terme *intelligentia*, G. de Crémone réserve donc cette expression pour désigner les substances séparées. Mais nulle part il ne fait usage du terme *intellectibilis*, que l'on trouve uniquement dans les écrits de Gundisalvi.

Un deuxième cas à considérer se trouve au début de la proposition XVII du *Liber*: «Res omnes entia propter ens primum». Dans notre édition, op. cit., p. 12, nous avions déclaré que Gundisalvi aurait préféré *entia* à *habent essentiam*. «Res omnes habent entia propter ens primum» se

trouve employé dans le manuscrit d'Aosta, tandis que «res omnes entia propter ens primum» se rencontre dans d'autres excellents manuscrits tels *Oxford, Bodleian Library, Selden sup.* 24, f. 80r et *Vatic. Ottob. lat.* 1415, f. 20v. Cette dernière formule a certainement la préférence de Gundisalvi. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le chapitre de son *De divisione philosophiae*, éd. L. Baur, dans *Beiträge*... IV, 2–3, Münster 1903, p. 40, l. 16–18, où il traite de la division de la métaphysique et déclare: «quod ipsum esse primum est illud quod confert omni quod est preter ipsum esse». Un texte parallèle se lit dans sa traduction de la *Métaphysique* d'Avicenne, édition de S. Van Riet, p. 478, l. 68–69: «igitur primo placuit ut ex sua essentia flueret omne quod est». Notons aussi que cette proposition du *Liber* rend de plus près la proposition 102 de l'*Elementatio theologica* de Proclus: «omnia quidem qualitercumque entia ... propter prime ens». Nous citons la traduction mot à mot de Guillaume de Moerbeke, éditée par H. Boese, Leuven 1987.

Ajoutons à ces deux cas quelques autres expressions qui trahissent la main de notre correcteur D. Gundisalvi. Dans la proposition I du *Liber*, l. 10 de notre édition, se trouve le terme *excusatur*. Dans le manuscrit: *Vatic. Borgh.* 352, f. 2rb, qui renferme le *Scriptum et expositio totius libri de causis* de Guillaume de Leus, celui-ci donne à propos de ce terme l'explication suivante: «accipitur ibi non excusatur vel non excluditur per quod datur intelligi quod actio causae secundae in causatum non excludit actionem causae primae, imo supponit eam sicut illam quae primo advenit et ultimo recedit ab effectu». Nous avons rencontré ce mot dans le sens d'*absolvere* ou *excludere* dans la traduction du *De anima* d'Avicenne, dans l'édition de S. Van Riet, p. 240, l. 71 et dans celle du *Fontes quaestionum d'Al-Farabi*, éd. Cruz Hernandez, dans *Arch. Hist. litt. doctri. M.A.* 1950–51, t. 18, p. 317. Ces deux ouvrages ont été traduits par Gundisalvi. Une autre expression se lit dans la proposition XX, § 163, l. 51 de notre édition: «... non quia unitas eius sit *sparsa* in ipso ...». Nous la retrouvons dans *Fons vitae*, IV, 13, d'Avicebron, éd. Cl. Baeumker, *Beiträge*... I, 2–4, p. 240, l. 13: « [unitas] ... retinens illam ne spargatur et ne multiplicetur». De même D. Gundisalvi: *De unitate et uno*, dans *Pensamiento*, édition critique de Manuel Alonso, vol. 12, 1956, p. 71:

materia ... de natura sua habet multiplicari, dividi et *spargi* (l. 32–33),
ac per hoc ne materia dividatur et *spargatur* (l. 34),
quod autem per se non unitur, per se utique *spargitur* (l. 35–36).

Un dernier cas[7]. Dans la proposition XVII du *Liber*, § 145, on trouve cette définition de la vie: «vita est processio procedens ex *ente quieto*, sempiterno, et primus motus». Dans le § 148 de la même proposition on lit également: «ens primum est *quietum* et est causa causarum». Or, Gundisalvi, dans son ouvrage *De processione mundi,* éd. G. Bülow, dans *Beiträge...* XXIV, 3, Münster 1925, p. 17, l. 16–17, note: «omnis enim motus a *quiete* incipit, et idcirco necesse est, ut id, quod immotum est, omne quod movetur, antiquitate praecedat». Herman de Carinthie dans *De essentiis,* éd. Ch. Burnett, Leiden/Köln 1982, p. 80, l. 1, se sert du mot *immotum* pour exprimer la même idée, tandis que Boèce: *Philosophiae consolatio*, III, metr. IX, V. 3, éd. Bieler, dans CCL, XCIV, p. 51, s'exprime d'une façon plus poétique: «stabilisque manens das cuncta moveri»[8]. *Quies* a passé dans la littérature médiévale, p. ex. Alfred de Sareshel: *De motu cordis*, éd. Cl. Baeumker, dans *Beiträge...* XXIII, 1/2, Münster 1923: «Vita [...] est enim primus motus ex quieto sempiterno fluens»; *Le Livre des XXIV Philosophes*, éd. Françoise Hudry, Grenoble 1989, p. 149: «immobilis dicitur Deus quia est semper secundum unam dispositionem, et hoc est cum *in quiete* movens semper est, quia Vivens in se»; Alain de Lille *De fide catholica*, lib. I, c. 5, P.L., t. 210, col. 311 A: «[...] omne mobile insinuat aliquid esse *quietum*»[9]; Pseudo-Grosseteste: *Summa philosophiae*, éd. L. Baur, *Beiträge...* IX, Münster 1912, p. 378, l. 10–11: «Vivere est iuxta Alfarabium primus motus procedens ab ente *quieto* sempiterno».

Une autre question à élucider concerne l'auteur du *Liber de causis*. Dans notre étude *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis*, art. cit., p. 503–526, nous avions attribué la composition de cet écrit à Ibn Dāwūd. A ce propos, dans une note de son article, R. Taylor fait cette remarque: «This has been regarded with skepticism because of the similarity of the Arabic text of the *Liber de causis* with the *Plotiniana arabica* wich is a product of Ninth century Baghdad. On the basis of vocabulary, style and philosophical content, Gerhard Endress argues for Ninth century authorship...»

[7] Cfr plus loin note 12.

[8] La traduction de DE MOERBEKE G. donne: «vita est prima via et motus a mansiva entis ypostasi», voir l'éd. de H. Boese, Elementatio theologica, prop. 102, p. 52, l. 9.

[9] Au sujet de cet ouvrage, cfr D'ALVERNY M.-Th., Alain de Lille. Textes inédits..., Paris 1965, p. 156–162.

Un premier point sur lequel nous désirions attirer l'attention est qu'il faut se garder de considérer le *Liber* comme un agencement plus ou moins habile de textes tirés de l'*Elementatio theologica* de Proclus. L'ouvrage de Proclus est assurément la source principale du *Liber*, mais l'auteur en a tiré une synthèse personnelle d'une grande puissance de pensée et d'inspiration clairement monothéiste et créationiste. Rappelons aussi que les propositions du *Liber* ne se déroulent pas dans le même ordre que l'*Elementatio*, que la formule n'en est pas toujours exactement semblable et qu'au lieu de 211 propositions le *Liber* n'en compte que 31 ou 32. De ces 211 propositions l'auteur du *Liber* s'est surtout inspiré des propositions 43–52, 55–57, 102–116, 122–143 et 167–184[10]. Le *Liber* est donc un ouvrage d'une architecture assez différente de celle de l'*Elementatio*. Il en résulte que la piste qui nous mène vers l'auteur du *Liber* doit passer par une étude approfondie de la *cohérence interne* de l'ensemble des propositions. Essayons d'en dégager les lignes majeures[11].

Mais d'abord quelques références bibliographiques... Pour le *Liber de causis* (= le *Liber*) nous suivons le texte de notre édition, en indiquant dans chaque proposition citée les paragraphes concernés. Quant à l'*Elementatio theologica* (= *Elementatio*), nos citations se rapportent à la traduction de G. de Moerbeke d'après l'édition critique de H. Boese, Leuven 1987; pour la version française de ce livre, nous nous sommes servis de l'édition de J. Trouillard, publiée à Paris en 1965, sous le titre: *Proclos. Eléments de Théologie. Traduction, introduction et notes.* Le *Commentaire* de saint Albert le Grand est cité d'après l'édition de Venise 1517, publiée par les soins des héritiers d'Oct. Scotus parmi les *Parva naturalia* du saint Docteur, f. 186^{r}–230^{v}, sous le titre: *Liber de causis et processu universitatis a causa prima.* Au sujet de la terminologie employée dans le *Liber*, nous reproduisons parfois les remarques formulées par C. Vansteenkiste dans son étude *Intorno al testo latino del Liber de causis*, parue dans *Angelicum*, t. 44, 1967, p. 60–83. Pour la traduction française du *Liber* nous avons fait usage de l'ouvrage: *La demeure de l'être,* signalé plus haut.

[10] Cfr ANAWATI G., Etudes de philosophie musulmane, Paris 1974, p. 129–133.

[11] Pour une structure du *Liber* selon l'ordre des propositions: voir le ms. Paris, Bibl. nat. lat., aux feuilles 215ra–220vb. Nous avons publié ce texte parallèlement avec la division de s. Thomas dans son Commentaire, in: De hiërarchie van het zijnde ..., loc. cit., p. 135–137. Voir aussi D'ANCONA COSTA C., Le fonti e la struttura del «*Liber de causis*», in: *Medioevo* XV (1989) p. 1–38.

La distinction capitale qui est la clef de voûte de tout le *Liber* se situe à la proposition XVII, § 148: «ens primum [...] dat omnibus rebus ens *per modum creationis* [...], vita autem prima [...] et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea [...] nisi *per modum formae*». Dans le même texte l'*ens primum* est désigné comme la *causa causarum*. Son influence est plus forte (= plus est influens) et plus durable (= vehementioris adhaerentiae cum re) que celle de n'importe quelle autre cause, même universelle (= § 1+9+15–16). En effet, son action est de donner l'être à toutes choses (prop. 4, § 37 + prop. 17, § 143). Aucune autre cause ne peut faire de même (prop. 21, § 167). Cette cause première est supérieure à toute description (prop. 5, § 57) et au-dessus de tout nom dont on la nomme (prop. 21, § 166). Tout ce qu'on sait d'elle est qu'elle est au-dessus de l'éternité, puisqu'elle en est la cause (prop. 2, § 19+20). Elle est l'être pur, un et vrai, en qui il n'y a multiplicité d'aucune sorte (prop. 4, § 40). Elle est «simplex in fine simplicitatis» (prop. 20, § 163). Elle est seulement être (= ipsa est esse tantum) (prop. 8, § 90) et pure bonté (prop. 8, § 79). Elle est pure perfection (= dives per seipsum et non est dives maius) (prop. 20, § 162). Elle régit toutes les choses créées, sans qu'elle ne soit mêlée avec elles (prop. 19, § 155) et en gardant sa pleine indépendance: «inter agens [...] et inter factum suum non est continuator neque alia res media» (prop. 19, § 159+160). Elle gouverne donc et agit avec une perfection totale «per ultimum decoris» (prop. 19, § 161)[12]. L'auteur du *Liber* peut donc conclure: «regens ergo est Deus, benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus» (prop. 22, § 173).

Considérons maintenant l'autre membre de la distinction. Il s'agit des causes secondes auxquelles il appartient de fonctionner *per modum formae*. Toute cette partie du *Liber* est fondée sur le principe de la participation énoncé par Proclus dans la proposition 182 de son *Elementatio*: «participatio assimilat participans participato et connaturale efficit». Puisque la participation assimile le participant et le rend connaturel au participé, il est évidemment nécessaire que l'activité des causes

[12] Cette expression n'a pas d'équivalent dans l'*Elementatio* de Proclus. On la rencontre cependant dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, généralement attribuée à Gundisalvi. Dans le *tractatus VIII*, cap. 7, éd. S. Van Riet, p. 432, l. 63–64, de cet ouvrage, on lit en effet: «in tali ultimo perfectionis et pulchritudinis et decoris ...». Encore un indice en faveur de la thèse de la contribution de Gundisalvi à la traduction latine du texte arabe du *Liber*!

secondes participe à celle de la cause première et s'effectue en stricte dépendance de la cause première: «et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam» (prop. 1, § 14); le mot *adiuvat* est immédiatement précisé par ce texte, qui met en pleine lumière la primauté de la cause première, cause des causes: «quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima efficit, verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem» (ibid., et prop. 5, § 63). L'action de la cause seconde reste donc subordonnée à celle de la cause première. La cause seconde qui se trouve le plus près de la cause première est l'intelligence première, le «causatum primum» (prop. 6, § 70, l. 98). Déjà Avicenne: *Métaphysique*, éd. cit., p. 481, l. 50–51, avait déclaré, dans le *tractatus nonus*, c. quartum: «nosti etiam quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum»[13]. Dès lors, ibid., p. 479, l. 4–6: «manifestum est igitur quod primum eorum quae sunt a causa prima unum numero est». Cette intelligence a été créée sans intermédiaire: «absque medio» (prop. 8, § 87); par contre c'est par son entremise («mediante intelligentia») qu'ont été créés les autres effets: l'âme, la nature et les autres choses (ibid.). Au fil des propositions notre auteur spécifie l'être et l'action de cette intelligence:

1° L'intelligence est une substance indivisible (prop. 6, § 64). Pourtant elle ne possède pas la simplicité de la cause première, puisqu'elle est composée par l'être et la forme: «quoniam est esse et forma» (prop. 8, § 90).

2° L'intelligence en tant que substance intellectuelle, connaît selon sa substance (= secundum modum suae substantiae) les choses qu'elle acquiert d'en haut et les choses qui sont au-dessous d'elle, dont elle est la cause (prop. 7, § 72 et 73)[14].

3° Toute intelligence n'a de consistance (= fixio) et d'essence que par le bien pur qui est la cause première. Et c'est par celle-ci que l'intelligence régit toutes les choses qui sont au-dessous d'elle, i. e l'âme, la nature et les autres choses (prop. 8, § 79, 81 et 86).

[13] Cfr De Libera A., «Ex uno non fit nisi unum. La ‹Lettre sur le Principe de l'univers› et les condamnations parisiennes de 1277», in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Festschrift für Kurt Flasch..., Amsterdam, Philadelphia 1992, p. 543–560.

[14] Comp. dans l'*Elementatio* prop. 173: «unumquodque ut natum est ita participat melioribus, sed non ut illa sunt» (éd. cit., p. 84, l. 7–8).

4° Pour ce faire, il faut admettre que toute intelligence est remplie de formes[15]. Certaines intelligences possèdent des formes qui sont plus universelles, d'autres en possèdent qui ont moins d'universalité. Etant donné que les intelligences qui sont près de l'un pur et vrai sont plus parfaites, d'une plus grande puissance et d'une plus forte unité, il en découle qu'elles connaissent dans une forme, ou idée, plus de choses que les intelligences secondes au moyen d'idées plus nombreuses et particularisées (prop. 9).

5° Toute intelligence, étant donné son essence immuable, pense les choses perpétuelles qui ne tombent pas sous la génération et la corruption. Celles-ci viennent donc d'une cause corporelle et temporelle, non d'une cause intelligible éternelle (prop. 10).

6° Pour bien comprendre la proposition suivante du *Liber*, il faut recourir à l'énoncé de la proposition 97 de l'*Elementatio*: «toute cause faisant fonction de principe en chaque série communique à la série entière son propre caractère» (dans le *Liber*, voir prop. 11, § 103). Le *Liber* transpose ce principe en l'appliquant à la causalité «formelle», précise saint Albert le Grand, op. cit., f. 215va, c. 28 in medio, § 106: «l'effet est dans la cause selon la nature de la cause, et la cause est dans l'effet selon le mode de l'effet». Ainsi le sens se trouve dans l'âme selon un mode animé (= per modum animalem) et l'âme dans l'intelligence selon un mode intelligible, et l'intelligence dans l'être selon le mode de l'être (= per modum essentialem). Et l'être premier (= esse primum) dans l'intelligence selon un mode intelligible. Et l'intelligence dans l'âme selon le mode animé. Et l'âme dans le sens selon un mode sensible (§ 107). Signalons que dans le § 105, éd. H.D. Saffrey, p. 79, l. 3, les expressions *duae intelligentiae*, *duae vitae* et *duo esse* sont, selon saint Thomas, le fruit d'une mauvaise traduction; il faudrait interpréter ce passage à la lumière du § 107, éd. cit., p. 79, l. 5–9: «quod ista duo scilicet esse et vita sunt in intelligentia *intellectualiter*. Et esse et intelligentia [...] in vita *vitaliter*. Et intelligentia et vita in esse [...] *essentialiter*». Relevons au passage que saint Thomas, éd. cit., p. 80, l. 7, réduit au minimum et même exclut ici l'influence des Platoniciens: «auctor huius libri non videtur ponere formas separatas». A ce propos Gilles de Rome remarque, éd. de 1550, Venetiis, apud Iacobum Zoppinum,

[15] Cfr *Elementatio* prop. 177: «omnis intellectus plenitudo ens specierum», éd. cit., p. 87, l. 1. Trouillard J. traduit: «tout esprit est une plénitude d'idées», éd. cit., p. 167.

f. 40vE: «non ergo adducuntur hic ista verba quia vera sit opinio Platonis, sed ut per opinionem Platonis intelligatur haec veritas: quomodo scilicet quodlibet reservatur in quolibet. Multae enim opiniones phylosophorum in se non sunt verae, quae tamen iuvant intellectum nostrum ad intelligendum aliquam veritatem».

7° Toute intelligence se pense elle-même. Comme elle est à la fois intelligente et intelligible, elle se voit nécessairement et connaît son propre être, de même que les autres choses, parce qu'elles proviennent d'elle; cependant celles-ci sont en elle uniquement selon un mode intelligible (prop. 12).

A première vue, notre auteur semble mettre au tout premier rang des intelligences une seule intelligence première, le *primum creatum* (prop. 6, § 7). Surtout si on rapproche cette expression du texte cité plus haut de la *Métaphysique* d'Avicenne, cette interprétation paraît s'imposer. C'est un fait que notre auteur ne fait pas le point sur cette question. Il ne précise pas dans cette question du *Liber* que ses considérations concernent une intelligence absolument première et unique, la plus haute des créatures. Cependant, il nous semble que la formule *primum creatum* s'applique ici à l'intelligence première *in genere*. D'ailleurs, dans un passage de la proposition 4, § 49, il spécifie que cette expression se rapporte aux intelligences supérieures premières, qui jouxtent la cause première (= quae *sequuntur* causam primam). En plus, notre interprétation s'appuie sur une comparaison de la proposition 12 du *Liber* avec la proposition 167 de l'*Elementatio*, éd. cit., p. 81, l. 1–5, qui débute par: «omnis intellectus se ipsum intelligit; sed primus quidem se ipsum solum, et unum secundum numerum in hoc intellectus et intelligibile; unusquisque autem consequentium se ipsum simul et que ante ipsum, et intelligibile est huic hoc quidem quod est, hoc autem a quo est». Or, dans l'exposé de la proposition 12 notre auteur laisse de côté le cas de cette intelligence première qui ne pense qu'elle-même, pour ne considérer que l'ensemble des intelligences dans leur rapport avec les choses qui sont sous elles. Sur ce point notre auteur se sépare du néoplatonisme de Proclus. D'un autre côté, il admet une certaine hiérarchie parmi les intelligences. Il y a d'abord les intelligences premières (prop. 9, § 94), qui sont aussi appelées des intelligences divines (prop. 18, § 149) du fait qu'elles reçoivent directement de la cause première des perfections premières d'une façon abondante, tandis que les autres, i. e. les intelligences secondaires et inférieures (§ 94) ne sont que des intelligences (= intelligentia tantum) qui ne reçoivent rien, si ce n'est par l'intermé-

diaire des intelligences premières (§ 149). Tout compte fait, il faut conclure que du point de vue de notre auteur, les intelligences sont en réalité des substances séparées, ce qui a fait dire à saint Thomas: *Summa theol.*, I, q. 79, a. 10: «in quibusdam libris de arabico translatis, substantiae separatae, quas nos angelos dicimus, Intelligentiae vocantur»[16].

Un autre point fort du *Liber* concerne le troisième membre de la triade fondamentale cause première, intelligence, âme. L'âme, ou principe vital, a pour fonction principale de mouvoir les corps (prop. 3, § 35). Notre auteur distingue soigneusement l'*anima nobilis* ou supérieure (ibid., § 27) des âmes inférieures. Les âmes supérieures jouxtent l'intelligence (prop. 4, § 52), elles sont à l'opposé des âmes inférieures complètes, achevées, durables, ayant peu tendance à la chute et à la séparation (ibid., § 52), elles procèdent des intelligences secondaires (ibid., § 49) sans jamais déserter leur cause. Elles sont dotées de trois opérations: une opération animante, une opération intellectuelle et une opération divine (prop. 3, § 27). Considérons surtout l'opération animante, qui consiste essentiellement à mouvoir les corps premiers ou célestes et tous les corps naturels (ibid., § 30). De la sorte, l'âme noble est au-dessus du temps, puisqu'elle en est la cause[17], de même qu'elle participe à l'éternité (= est post aeternitatem). Elle est donc à l'horizon de l'éternité par en bas (= inferius) et au-dessus du temps (= supra tempus) (prop. 2, § 19, 22 et 26).

Pour finir, citons du § 149 de la proposition 18 ce passage: «parmi les âmes, il y a celle qui est intelligible parce qu'elle est attachée à l'intelligence; et il y a celle qui n'est qu'âme seulement. Et parmi les corps naturels, il y a ceux qui ont une âme qui les régit et les gouverne. Et il y a des corps naturels seulement sans âme».

Reprenons maintenant le fil de notre argumentation. Il suffit de jeter les yeux sur ce chapitre récapitulatif pour voir que le *Liber* est plus qu'un recueil d'aphorismes[18], c'est comme un bloc, une unité, un corps, un système rigoureusement lié. Pour découvrir son auteur, il faut trouver l'auteur de ce tout cohérent. Il ne suffit donc pas de signaler dans un

[16] Dans le texte cité plus haut de son *Super librum de causis*, s. Thomas semble avoir évolué sur ce point.

[17] Comp. PROCLUS: «tempus est numerus motionis celestium corporum», in: *Elementatio physica* II, diff. 13, éd. Boese, p. 48, Berlin 1958.

[18] Titre donné par ALAIN DE LILLE au *Liber de causis* dans son *Contra haereticos*: «in Aphorismis de essentia summae bonitatis», lib. I, c. 30 et 31, Migne P.L., t. 210, col. 332 C et col. 334 B.

recueil l'une ou l'autre correspondance avec quelques propositions du *Liber*; ce qu'il faut, c'est que ces quelques fragments portent au moins sur les points forts qui donnent au *Liber* sa physionomie propre. Comme nous l'avons déjà souligné, il faut en premier lieu mettre l'accent sur la distinction fondamentale entre *dare esse per modum creationis* et exercer une causalité *per modum formae*. L'une est créatrice de substances et l'*esse* qu'elle donne est l'effet premier et immédiat de l'action créatrice (*prop.* 4, § 37)[19].

Saint Thomas a bien vu la portée profondément métaphysique de cette proposition, quand il affirme dans *De potentia*, q. 3, a. 7: «ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior aliis effectibus»[20]. L'autre volet de cette distinction se rapporte à la *formation* des êtres et concerne l'activité des causes secondes.

Un autre point à considérer est le sens précis, et même acceptable pour la pensée médiévale, de la notion de conservation. Ce point est particulièrement important en ce qui concerne le monde des substances éternelles. Selon le *Liber* leur conservation n'est rien d'autre qu'une relation à ce qui est toujours leur cause: «propter relationem suam ad causam suam semper» (prop. 24, § 185); c'est une dépendance essentielle et constante dans laquelle demeure le monde des intelligences: «dum vero permanet res pendens per causam retinentem eam et servantem eam, non perit neque destruitur» (prop. 25, § 189). Mais il faut mettre en évidence que dans l'*Elementatio* ce sont des divinités ou hénades qui remplissent les fonctions supérieures. En effet, selon la proposition 114 de cet ouvrage, les hénades sont des participations intrinsèques de l'Un. Dans le *Liber* les dieux sont remplacés par des intelligences, ou si l'on veut, par des substances séparées. Ensuite le système de Proclus, en tant que panthéisme radical, explique l'origine des choses par la théorie de l'émanation, tandis que dans le *Liber* la théorie de la création remplace celle de l'émanation et de la procession. Dans une lettre datée du 30 janvier 1962, M.-Th. d'Alverny nous avait signalé que le professeur Walzer avait publié plusieurs œuvres de Galien

[19] Comp. GUNDISALVI, De processione mundi: «creatio est adquisitio essendi», éd. cit., p. 34, l. 17–18.

[20] Cfr notre ouvrage, De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2e helft der XIIIe eeuw, Brussel 1955, p. 49–56. Voir aussi D'ANCONA COSTA C., La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le «*Liber de causis*» par rapport à ses sources, in: *Rech. Théol. anc. méd.* 59 (1992) p. 41–85.

en arabe et que là aussi les formules païennes avaient été remplacées par des formules monothéistes. Toutefois, il ne s'agit pas dans le *Liber* de quelques retouches, mais de la cohérence interne du tout, dans la perspective globale du monothéisme et créationisme de l'auteur. Tout écrit dont seraient absentes les lignes majeures de cette cohérence ne peut pas avoir été rédigé par l'auteur du *Liber*. Ajoutons que les extraits publiés par G. Endress: *Proclus arabus. Zwanzig Abschitte aus der «institutio theologica» in arabischer Übersetzung*, Beirut 1973, ne couvrent pas, loin de là, les 211 théorèmes de l'*Elementatio*, dont plusieurs dizaines ont servis comme source littéraire du *Liber*. De plus, l'ouvrage de Proclus ne semble pas avoir connu une traduction arabe ou syriaque de l'ensemble de son texte. Certes, cela reste une possibilité, mais en l'absence de documents positifs, nous ne pouvons donner corps à de simples hypothèses. Compte tenu de tous ces éléments, il nous semble de plus en plus invraisemblable que le *Liber* ait vu le jour dans la Bagdad des IXe–Xe siècles.

Il reste comme élément sûr l'*explicit* d'un des plus anciens manuscrits du *Liber*, le codex *Selden* supra 24, f. 75^r^–83^v^ de la *Bodl. Libr.* d'Oxford: *Explicit metaphisica avendauth*[21]. Les textes d'Albert le Grand pour attribuer le *Liber* au philosophe juif Ibn Daoud sont connus. Voir dans *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis*, p. 512–518. Mais qui est cet *Avendauth*? A son sujet, on possède le témoignage précieux du prologue du *De anima* d'Avicenne; voir l'édition critique de ce texte par S. Van Riet dans son édition du *Liber de anima*, I. II. III, Louvain/Leiden 1972. Il s'agit d'un certain *Avendeuth Israelita Philosophus* (p. 3, l. 2), qui parle de soi à la première personne (p. 4, l. 17). Le latiniste de l'équipe des traducteurs est indiqué dans cette dédicace: c'est l'archidiacre *Dominique* (p. 4, l. 22), qu'on doit identifier avec *Dominique Gundisalinus*. Chose curieuse, l'ouvrage personnel de Gundisalvi sur le *De anima* s'ouvre par un prologue où se retrouve *littéralement* une partie de la lettre de la dédicace du *De anima* d'Avicenne. Voir dans l'édition de J.T. Muckle *Mediaeval Studies* II (1940) p. [31], l. 1–12[22]. Notons aussi que dans la même préface Gundisalvi nous donne un renseignement intéressant concernant son travail de traducteur. Il y souligne le fait

[21] Au sujet de ce manuscrit, Minio Paluello L., «Note sull'Aristotele latino mediaevale VII», in: Opuscula, Amsterdam 1972, p. 181.

[22] Cfr Ottaviano C., Testi medioevali inediti, Firenze 1933, p. 21–28: Un brano inedito di Avendauth.

qu'au sujet du *Traité de l'âme*, il existe chez les Grecs et les Arabes des ouvrages inconnus des Latins, mais enfouis dans l'une ou l'autre collection de manuscrits. Pendant de longues années, il s'est occupé à les faire connaître au monde occidental: «opus (de anima) siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum, sed iam [...] non sine multo labore ad notitiam latinorum est deductum...» (op. cit., p. [31], l. 14–16). Une autre donnée indiscutable est l'existence d'un certain Abraham Ibn Daüd, qui séjournait à Tolède entre 1148 et 1180. Il est connu surtout par son traité de philosophie, écrit en arabe, composé en 1160–1161, et conservé seulement dans une traduction en hébreu sous le titre *Ha-Emunah ha-Ramah* (= La foi sublime)[23]. Dans sa thèse magistrale *Een vergeten denker: Abraham Ibn Daud. Een onderzoek naar de bronnen en de structuur van «Ha-Emunah ha-Ramah»*, Amsterdam 1986, T.A.M. Smidt van Gelder-Fontaine a suscité notre attention sur le fait que plusieurs sources de ce livre ont un certain rapport avec le travail de traduction d'Avendauth et de Gundisalvi (p. 282–283). Avendauth, le philosophe juif et Abraham Ibn Daüd, auteur d'un traité de philosophie, vivaient en même temps à Tolède et s'occupaient des mêmes matières. Toutes ces raisons nous conduisent tout naturellement vers l'identification de ces deux personnages[24]. Mais il y a plus: dans l'ouvrage cité plus haut d'Abraham Ibn Daüd, on rencontre plusieurs idées empruntées à Avicebron cité parfois nommément[25], bien qu'il ne puisse être en accord avec sa conception de la matière universelle. D'ailleurs, son ouvrage est en grande partie écrit contre plusieurs des thèses d'Avicebron, d'al-Ghazali et même d'Avicenne. Cependant, on ne trouve nulle part un renvoi, même implicite, aux *Eléments de Théologie* de Proclus, qui pourtant poursuit, d'une certaine façon, le même objectif qu'Abraham Ibn Daüd. Celui-ci aurait donc comblé ce vide en composant, vraisemblablement pour ses coreligionnaires, le *Liber de causis*, afin d'y donner les

[23] Nous avons consulté l'édition de WEIL S., avec une traduction allemande, intitulée «Emounah Rama», Frankfurt a. M. 1852. On trouve un excellent résumé de ce livre chez SIRAT Colette, La philosophie juive au moyen âge selon les textes manuscrits et imprimés, Paris 1983, p. 164–179. Voir aussi VADJA G., Introduction à la pensée juive du Moyen Age, Paris 1947, p. 125–129.

[24] Cfr l'opinion contraire de BADAWI A., La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe, Paris 1987, p. 60–72.

[25] Cfr par exemple dans la traduction allemande de ce livre, à la page 7, où il se réfère au *Fons Vitae* d'Avicebron.

éclaircissements et explications permettant de saisir en profondeur les points fondamentaux de *Ha-Emunah ha-Ramah*. Pour cela, il aurait fait usage du texte grec de l'*Elementatio* et aurait dû avoir une connaissance suffisante du grec. Remarquons qu'il descendait du côté maternel d'une famille de rabbins lettrés fixée à Cordoue, où il avait reçu auprès de son oncle Barukh b. Yizḥaq, une éducation soignée[26]. Enfin, on oublie trop souvent l'existence de la version des *Septante* de l'Ancien Testament hébreu, écrite en grec vulgaire avant l'ère chrétienne. Beaucoup de rabbins et autres savants juifs, tels Abraham Ibn Daüd, devaient connaître assez de grec pour pouvoir lire la traduction des *Septante* de leurs Livres Saints. Tout ceci a aiguillé notre enquête dans la même direction: la paternité du *Liber* revient au philosophe juif Ibn Daüd.

Pour finir, cette citation d'Agostino Nifo, un grand commentateur d'Aristote possédant une immense érudition: «Proclus Platonicus in libro de causis[27] a quo fuit extractus liber David Iudei...», voir son *Expositio... in tres libros Aristotelis de Anima*, Venetiis 1553, p. 14ra.

Mais il reste à dire un mot au sujet de l'influence de Plotin sur quelques points de doctrine du *Liber*. Dans notre étude: *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis*, éd. cit. 1961, p. 504–505, nous nous sommes attaché à montrer que l'influence plotinienne s'est exercée à travers les paraphrases arabes des *Ennéades*, les *Plotiniana arabica*, comprenant la pseudo *Theologia Aristotelis*, l'*Epistola de scientia divina* et les *Dicta sapientis graeci*. Dernièrement, C. D'Ancona Costa a développé ce thème dans deux articles consciencieux et abondamment annotés: *La doctrine de la création «mediante intelligentia» dans le Liber de causis et dans ses sources*, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, 76 (1992) p. 209–233; *«Esse quod est supra aeternitatem. La Cause première, l'être et l'éternité dans le ‹Liber de causis› et dans ses sources»*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, t. LIX, 1992, p. 41–62. En ce qui concerne le premier article, qu'il nous soit permis de mentionner un texte hautement significatif de Proclus, qui ne semble pas avoir retenu l'attention de l'auteur; il se lit dans la proposition 157

[26] Cfr D'Alverny M.-Th., «Avendauth?», in: Homenaje a Millas Vallicrosa I, Barcelona 1954, p. 19–43, surtout p. 36, et Smidt Van Gelder-Fontaine T.A., op. cit., p. 9–10, dont la version anglaise s'intitule In Defence of Judaisme: Abraham Ibn Daud, Assen 1990, p. 9–11.

[27] De toute évidence il s'agit de l'*Elementatio* dont il cite les propositions 129 et 116, ibid., p. 14ra et rb. Au sujet de Nifo, voir Pattin A., «Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo», in: Historia Philosophiae Medii Aevi. Festschrift für Kurt Flasch..., Amsterdam, Philadelphia 1992, p. 787–803.

de l'*Elementatio*. Proclus y fait une distinction capitale entre la cause démiurgique et la cause paternelle. La première est fabricatrice des formes (εἰδοποιόν), la seconde créatrice des substances (οὐσιοποιόν). Au début de cette proposition, Proclus, éd. cit. p. 77, trad. de G. de Moerbeke, décrit le pouvoir paternel en ces termes: «omnis quidem paternalis causa ipsius esse omnibus est largitiva et existentias entium instituit». Pour conclure, il écrit, éd. cit.,p. 155, trad. J. Trouillard: «étant donc plus universel et plus efficace (causalius), le pouvoir paternel est au delà du genre démiurgique, comme l'être au delà de la forme». L'auteur s'est visiblement inspiré de ce texte quand il affirme: «[...] quod ens primum [...] est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formae. Et similiter intelligentia...» (prop. XVII, § 148). Soulignons cependant que notre auteur a modifié la formule «cause démiurgique» en «mediante intelligentia» (voir les prop. VIII, § 91; XV, § 137; XVIII, § 149), expression qu'il a sans doute empruntée aux *Plotiniana arabica*, entre autres, aux *Dicta sapientis graeci*: «The other things, both intelligibilia and sensibilia, then, emanated from Him through the intellect», trad. de G. Lewis, dans *Plotini opera*, éd. P. Henry/H.R. Schwyzer, t. II, Paris/Bruxelles 1959, p. 275, et à la *Theologia Aristotelis*, prooemium, § 14 ibid., p. 487. La même terminologie figure dans la *Métaphysique* d'Avicenne, tr. 9, c. 4, éd. S. Van Riet, Louvain/Leiden 1980, p. 481, l. 48–50: «nosti non esse illis viam essendi a primo absque mediante aliquo [...], et nosti quod medium non est unitas pura», de même que dans la *Métaphysique* d'Algazel, éd. J.T. Muckle, p. 125, l. 29–30: «sequitur ex hoc quod bonitas fluit in esse quod est, a primo principio sed mediantibus angelis...». Plus haut, p. 121, l. 7–8, il avait donné cette explication de ce terme: «intelligitur autem angelus intelligencia nuda». Plus tard «mediante» se transformera en *instrument*, par ex. dans *De processione mundi* de Gundisalvi, éd. G. Bülow, in: *Beiträge*... Bd. XXIV, Heft 3, p. 51, l. 20–23: «secundariae igitur causae quae est instrumentum primae causae...». Il s'explique plus clairement dans *De anima*, cap. V, éd. J.T. Muckle, in: *Mediaeval Studies* II (1940) p. [51]: «sic et angeli creant animas ministerio tantum non auctoritate». La même affirmation se retrouve dans *Liber sententiarum* de Pierre Lombard, IV *Sent.*, d. V, cap. 3, ed. 3a, Grottaferrata 1981, p. 267, l. 13–14: «ita etiam posset Deus per aliquem creare aliqua non per eum tanquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operaretur». Saint Thomas

le cite à son tour dans *De potentia* q. 3, a. 4: «Magister vero in IV *Sententiarum* ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum», tout en déclarant qu'il faut exclure toute médiation dans l'acte créateur: «sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile».

Quant au deuxième article concernant *La cause première, l'être et l'éternité dans le Liber de causis...*, nous avons découvert dans le *Livre des religions et des sectes* de Aš-Šahrastânî, 2e volume, livre 2e, chap. V, dans l'éd. de Th. Haarbrücker, Halle 1950, p. 99, un témoignage qui recoupe de très près la proposition II du *Liber* § 19–22,: «omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus. Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima [...]. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia [...]. Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima [...]». Il se trouve dans l'ouvrage cité au chapitre consacré à Pythagore, trad. de S. Munk, in: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 246: «L'unité, en général, se divise en unité avant l'éternité, unité avec l'éternité, unité après l'éternité et avant le temps et unité avec le temps. L'unité qui est avant l'éternité est l'unité du Créateur; celle qui est avec l'éternité est l'unité de l'intellect premier; celle qui est après l'éternité est l'unité de l'âme; enfin celle qui est avec le temps est l'unité des éléments et des choses composées». Il nous semble que ce rapprochement avec le texte cité de Aš-Šahrastânî – mort en 1153[28] – confirme en quelque sorte notre thèse que le *Liber* doit avoir été rédigé au commencement du XIIe siècle.

***

Une deuxième partie de l'étude de R. Taylor: *Critical Comments on the Latin Text of the «Liber de causis» with Suggested Revisions to the Edition of Pattin*, loc. cit., p. 84–100, concerne la version latine du *Liber*, considérée par rapport au texte original arabe. Ce qui nous cause de l'embarras ici, c'est le fait que les manuscrits arabes actuellement connus sont moins anciens que la traduction latine. Le célèbre codex de Leiden nous offre un texte plutôt médiocre, qui est loin d'être un archétype idéal, mais qui date de 1197. Récemment, deux autres manuscrits ont

[28] Cfr SHAHRASTANI, Livre des religions et des sectes I, traduction avec introduction et notes par Gimaret D. et Monnot G., Paris 1986, p. 5.

été découverts: le manuscrit d'Ankara et celui d'Istanbul[29]. On peut dater le manuscrit d'Ankara du 8e siècle de l'hégire, donc du XVe de l'ère chrétienne; celui d'Istanbul semble être d'une date beaucoup plus récente. Au sujet de ces deux derniers manuscrits, il est possible que le texte arabe ait été transcrit en corrigé avec le texte latin sous les yeux, texte fort répandu aux XIVe et XVe siècles. Cette hypothèse n'est pas tellement invraisemblable, si l'on considère les versions hébraïques du *Liber*[30] qui, à l'exception de celle de Serachya b. Isaac b. Scheatiel faite de l'arabe en 1284, ont toutes été traduites d'après le texte latin. Qu'il nous soit permis de mentionner ici celle de Hillel b. Samuel b. Elasar, qui avait fait ses études vers 1263, à Tolède, et dont la traduction accompagnée d'un commentaire date du début du XIVe siècle. Ensuite, on ne peut pas perdre de vue l'inspiration proclusienne du *Liber*. En fait, le texte grec de l'*Elementatio* reste la source principale du *Liber*. A ce propos, voir par exemple le manuscrit *Vat. Barb. lat.* 165, écrit en 1288, qui porte dans la marge supérieure du f. 379r: «Incipit *Liber de causis* cum comento secundum proclum». Or il nous semble que R. Taylor a quelque peu négligé de comparer le texte du *Liber* avec l'*Elementatio* de Proclus. Il n'en reste pas moins que son article constitue un outil de travail d'un réel intérêt, qui nous a conduit à réexaminer et préciser quelques points de notre édition. Pour plus de commodité, nous reproduisons la succession numérotée des paragraphes de notre édition.

Une première remarque se rapporte à la deuxième moitié d'une phrase, qui se trouve au § 3 (prop. I) du *Liber*: «antequam agat in ipsum (*scil.* causatum) causa universalis secunda quae sequitur ipsam». Selon Taylor le mot *ipsam* doit se lire *ipsum* et se rapporte à *causatum*. *Sequitur* aurait été mal traduit et signifie tout simplement «to be adjacent to» et non «to follow»[31]. Même avec la meilleure volonté du monde, nous pensons que cette traduction n'a pas beaucoup de sens. Comment comprendre en effet que «la cause universelle première agit sur l'effet de la cause seconde, avant même que n'agisse sur lui – c'est-à-dire sur cet effet

[29] Cfr TAYLOR R.C., «Neoplatonic Texts in Turkey...», in: *Mideo* 15 (1982) p. 251–264.

[30] Cfr BARDENHEWER O., Die pseudo–aristotelische Schrift Über das reine Gute..., Freiburg im Breisgau 1882, p. 305–318.

[31] Cfr de TAYLOR R., A Note on Chapter I of the «*Liber de causis*», in: *Manuscripta* 22 (1978) p. 169–172.

– la cause universelle seconde qui l'accompagne»?[32] En tout cas, la proposition 56 de l'*Elementatio*, éd. cit., p. 30, prop. 56, l. 4–5 et 9–11, sur laquelle s'appuie ce texte du *Liber*, dit exactement le contraire: «si enim secundum (= la cause secondaire) totam habet substantiam ab eo quod ante ipsum (= de l'être qui le précède), et potentia sibi producendi inde est (= sa puissance productrice lui vient de cette même source)»; «s'il en est ainsi même les effets qui procèdent de cette cause secondaire sont causés par le principe antérieur à ce dérivé. Car ce qui fait que l'un est cause, fait aussi que les autres sont causés». Ainsi il s'agirait bien d'un rapport de la cause seconde à la cause première universelle, dont elle dépend totalement dans l'exercice même de sa causalité. Il faut donc lire *quae sequitur ipsam* et non pas *ipsum*. Tout ceci se trouve formulé dans l'adage bien connu de la scolastique: «causa causae est causa causati». D'ailleurs toute une série de manuscrits ont conservé la leçon de notre édition, entre autres:

- *Vat. Ottob.* 1415, f. 17r, qui donne en toutes lettres: «quae sequitur ipsam». Selon le père Vansteenkiste, art. cit., in: *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, p. 62, ce manuscrit serait particulièrement fidèle au texte arabe;
- *Vat. lat.* 2089, f. 1r et 2984, f. 217r: «causa universalis autem sequitur ipsam»;
- *Vat. Urb. lat.* 206, f. 347r et *Borgh.* 352, f. 1ra;
- *Brugge*, *Groot Seminarie* 102/125, f. 115ra;
- *Evreux*, *Bibl. publ.*, ms. 79, f. 306v;
- *Montpellier*, *Bibl. de la faculté de Médecine*, H. nr. 177, f. 15v;
- *Paris*, *Bibl. nat. lat.* 6318, f. 215ra.

C'est dans le même sens qu'il faut interpréter le § 4 de la proposition I. Le texte de mon édition s'énonçait comme suit: «cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat...». Cette leçon est attestée par les manuscrits *Aosta* et *Selden supra* 24. Le verbe transitif direct

[32] TAYLOR R. traduit, ibid., p. 171: «because the universal first cause acts on the effect of the second cause before the universal second cause which is ‹immediately› adjacent to it [the effect] acts on it [the effect]». Précisons que dans plusieurs textes du Liber, le terme «sequitur» se trouve employé en relation directe avec la cause première, voir la prop. IV, § 43: «omne quod ex eo sequitur causam primam est achili». Voir également la prop. V, § 49 et § 52. Récemment, W. FAUSER dans l'éd. critique du *De causis* d'Albert le Grand (ed. Col. t. XVII, p. II, 1993) a retenu cette correction proposée par Taylor R., bien que s. Albert dans son Commentaire dit précisément le contraire (ibid. p. 67, l. 33–36).

agere causatum se rencontre également dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, éd. cit., p. 485, l. 37: «absurdum est autem ut *agant animam* mediante corpore».

Dans le § 25 (prop. II), notre texte proposait cette leçon: «et intelligentia [apponitur] vel parificatur aeternitati...». Au lieu d'*apponitur*, presque tous les manuscrits, même celui d'*Aosta*, ont *opponitur*, ce qui est précisément le contraire de ce que l'auteur veut dire. *Apponitur* se lit dans le manuscrit *Vat. Urb. lat.* 206, f. 347v: «et intelligencia apponitur eternitati». Dans son *Commentaire*, op. cit., p. 8v, Gilles de Rome notait: «Notandum autem quosdam textus habere: ‹et intelligentia apponitur vel parificatur aeternitati›, et est loquutio quasi sensibilis... appositio ergo in mensuris idem est quod applicatio et adaequatio mensurae ad mensurata». Dans le manuscrit de *Montpellier*, loc. cit., *apponitur* a été raturé et dans la marge, une autre main a ajouté *parificatur*. Dans la partie XI, chap. 18 du *Speculum divinorum et quorundam naturalium* d'Henricus Bate, éd. H. Boese, Leuven 1990, p. 59, l. 70, on trouve: «intelligentia apponitur aeternitati». A propos d'*apponitur* voir aussi Vansteenkiste, art. cit. p. 62 et 72. Remarquons que cette action d'appliquer la mesure d'un point à l'autre rend en quelque sorte l'idée de «currere» impliquée dans ce terme coranique.

Aux paragraphes 27 et 30 (prop. III) se lit la formule *operatio animalis* que l'on retrouve aussi au § 88 (prop. VIII). Dans ces cas *animalis* n'est pas le génitif d'*animal*, mais tout simplement l'adjectif d'*anima*. Voir la note *m* à la page 52 de notre édition. Voir aussi: *Métaphysique* d'Avicenne, éd. cit., p. 484, l. 14–15: «nec ex hoc quod habet virtutem animalem, potest esse principium animae in alio corpore». Dans le *Liber* «animati» aurait exprimé la même idée, mais le traducteur affectionne particulièrement la symétrie de pensée et à côté du terme *intellectibilis*, il aime employer le terme *animalis*.

Au § 38 (prop. IV) l'expression *prius causatum ipso* s'accorde mieux avec le paragraphe précédent: «prima rerum creatarum est esse» que la leçon *plus causatum ipso*, proposée par R. Taylor et que l'on trouve dans quelques excellents manuscrits. *Vat. Ottob.* 1415 a cependant *prius causatum ipso*, de même que le codex *Vat. Urb. lat.* 206 et les manuscrits *Brugge*, *Stadsbibl.* 463, *Brussel*, *Konink. Bibl.* II 2558, f. 339r, *Vat. lat.* 2984: «neque prius causatum vel creatum ipso» et *Paris*, *Bibl. nat. lat.* 6318, f. 215va.

Au § 45 (prop. IV), il faut certainement lire *infinite*, i.e en nombre infini, au lieu d'*infinitae*, comme le suggère Taylor. En plus des réfé-

rences aux propositions 89, 84, 86 et 159 de l'*Elementatio*, il faut ajouter cette page de la *Théologie platonicienne* de Proclus, livre III, 8, éd. H.D. Saffrey/L.G. Westerink, Paris 1978, p. 32, lourde de signification: «mais ce sont le limitant et l'illimité dans les êtres, qui révèlent cette cause inconnaissable et imparticipable, le limitant (= πέρας) étant cause de la divinité stable, uniforme et qui maintient l'univers, tandis que l'illimité (= ἄπειρον) est le point de départ de la série qui peut procéder vers tous les êtres et se multiplier, bref, de toute la série génératrice. En effet, toute unité, toute intégralité, toute communauté d'êtres et toutes les mesures divines dépendent du limitant tout premier, tandis que toute division, toute création féconde, toute procession vers la multiplicité, tirent leur existence de cette illimitation suprême» . *Infinite* se rapporte donc au nombre illimité des formes intelligibles possibles.

Au § 58 (prop. V) signalons au passage que la formule *lumen purum supra quod non est lumen* ne se rencontre pas telle quelle chez Proclus. Selon saint Albert le Grand elle serait due à Avicenne: «Avicennam autem secuti magis proprie de lumine luminum eam (= causam primam) appellant» (*Liber de causis*..., lib. II, tract. I, c. 1, éd. cit., p. 199vb). Voir p. ex. dans la *Métaphysique* d'Avicenne, éd. cit., p. 458, l. 70–72.

Une autre remarque concerne cette phrase du § 69 (prop. VI) de notre édition: «quod est quia quando vult scientiam rei corporalis ... *non* extenditur cum ea ...». Déjà à la deuxième moitié du XIIIe siècle, Gilles de Rome dans son *Commentaire sur le Liber,* op. cit., p. 27^{v}, avait fait la remarque suivante: «notandum etiam quod aliqui libri habent negativam litteram... aliqui vero habent eam affirmativam; et utrumque potest salvari». Dans le cas de l'absence de la négation, on pourrait expliquer ce texte de cette façon: «vel intelligentia intelligendo rem corporalem extenditur cum ea i. e. complectitur eam et comprehendit ipsam, et simul totam intelligit. Intelligere igitur ipsius intelligentiae – prout ipsa intelligit coporalia – non mensuratur motu» (ibid.). Remarquons que cette explication revient au même dans le cas où le terme *extenditur* est accompagné d'une négation, puisqu'il s'agit de prouver que l'intelligence: «neque movetur per aliquem modorum motus corporei» (§ 71). Notre auteur y donne trois raisons. La première: le retour de l'intelligence sur sa propre essence (§ 68, voir aussi § 124); la deuxième: lorsqu'elle veut connaître une chose corporelle, elle ne devient pas coextensive à la chose étendue (§ 68); la troisième: l'intelligence est une forme stable sans changement (= quoniam est forma a qua non pertransit aliquid) (§ 69). Considéré dans ce contexte, le mot *extenditur* se

comprend mieux s'il est précédé par *non*. D'ailleurs dans le § 68 notre auteur dit explicitement: «*non* extenditur cum re extensa». En plus des manuscrits cités à la p. 75, note 81, de notre édition, ajoutez le codex *Vat. Borgh.* 352, f. 16va.

Evoquons maintenant au § 90 (prop. VIII) le célèbre passage dans lequel il y a le mot *helyatin*, qui n'a pas fini d'intriguer les commentateurs. Ce mot rare se trouve dans la: *Théologie d'Aristote*. Voir dans *Plotini opera. Tomus II: Plotiniana arabica* ad codicum fidem anglice vertit, G. Lewis, Paris, Bruxelles 1959, p. 281, l. 25–26. A propos de ce vocable, voir G. Anawati: *Prolégomènes à une nouvelle édition du «De causis» arabe* dans *Mélanges Louis Massignon* 1956 et *Etudes de philosophie musulmane*, Paris 1974, p. [108] ou p. 152; G. Endress: *Proclus arabus*..., Beirut 1973, p. 136 et 212; G. Serra: *Alcune osservazioni sulle traduzioni dall'arabo in ebraico e in latino del «De generatione et corruptione» di Aristotele e dello Pseudo Aristotelico «Liber de causis»* dans *Studi in onore di C. Diano*, Bologna 1974, p. 423–427, surtout p. 424 note 137[33]. Ce terme est rendu en latin par *forma*. Mais alors la traduction de ce paragraphe n'offre guère un sens acceptable «l'intelligence possède une (‹helyatin›) forme, puisqu'elle est être et forme». L'ambiguïté tourne ici autour de la notion d'*helyatin*. Le traducteur n'ayant pas de terme latin adapté pour rendre ce terme arabe, l'a laissé tel quel. Le terme latin qui pourrait donner un sens à notre texte, est la formule *forma totius*. On la trouve employée, mais beaucoup plus tard, dans les ouvrages de saint Albert le Grand: *Summa de creaturis*, P. I, tr. 1, q. 2, a. 5, éd. Jammy, t. 19, p. 15; *Super Porphyrium de V universalibus*, éd. de Venise 1532, lib. unus, tr. 2, cap. 8, p. 9va. Signalons néanmoins ce texte du *Commentaire sur la métaphysique* d'Averroès, lib. V, comm. 3, éd. R. Ponzalli, Berne 1971, p. 76, l. 132–133: «totum enim est forma et partes materia... compositio enim in omnibus istis est tamquam forma». Dans son *Commentaire sur les Sentences*, lib. I, dist. VIII, q. 5, art. 2, éd. Mandonnet, t. I, p. 229, saint Thomas en donne cette définition: «forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis». J. Capréolus dans *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*, II S., d. 3, q. 1, ad aliud arg. Durandi, éd. Paban-Pègues, t. III, p. 240–241, reprend cette définition: «... et haec forma

[33] Cfr l'article remarquablement documenté de D'Ancona Costa C., «‹Cause prime non est yliathim›. *Liber de causis*, prop. 8[9]: le fonte et la dottrina», in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale I/2, 1990, p. 327–351.

totius, vel essentia vel quidditas dicitur». Il faut donc soigneusement distinguer la *forma partis* de la *forma totius*, i. e. la forme de tout le composé. Et comme selon saint Thomas, loc. cit.: «de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum», notre auteur est en droit de conclure: «et causae quidem primae non est *helyatin*, quoniam est esse tantum». Il est intéressant de noter que le mot *helyatin* a connu une curieuse évolution. A l'origine, ce terme rendu en latin par *forma*, mais incompris des commentateurs, a fini par être assimilé à ὕλη ou «matière», et donc par signifier le contraire de ce qu'il voulait dire initialement. A ce propos, lire l'article *Yliatim*, de G. Madec dans *Archivum latinitatis medii aevi*, Bulletin Du Cange, t. 43, 1984, p. 119–121.

A la fin du § 96 (prop. IX) manque une partie du texte, qui n'a été conservé par aucun des manuscrits du texte latin consultés. Gilles de Rome qui avait constaté cette lacune remarque à ce propos, op. cit., p. 38^{r}, § 1: «... processione universali unita ... *et supple* inde accidit quod ex intelligentiis secundis procedunt formae processione particulari multiplicata». Le texte de Gilles de Rome a été transcrit tel quel par Guillaume de Leus dans son *Scriptum et expositio totius libri de causis*, voir dans le manuscrit *Vat. Borgh.* 352, f. 24vb. Le texte qui fait défaut dans les manuscrits que nous possédons, figure cependant dans la partie XI, cap. 19 du *Speculum divinorum et quorundam naturalium* d'Henricus Bate, éd. cit., p. 63, l. 105–106: «ex intelligentiis vero secundis magis particulari ac divisa et multiplicata». La tradition indirecte concernant ce passage nous fait supposer que ce texte doit se lire dans l'un ou l'autre manuscrit contenant la version latine du *Liber* et peut–être perdu aujourd'hui. Afin de mieux saisir le contenu de la IXe proposition, il faut se référer à la proposition 177 de l'*Elementatio*, qui jette un éclairage intéressant sur cette proposition. Notons cependant que le § 99 de cette proposition ne s'y trouve pas formulé. Il se résume dans cette sentence bien connue de la scolastique: «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». Selon saint Albert le Grand, cet adage se trouverait d'une certaine façon dans les ouvrages d'Aristote: «Generaliter enim loquendo quicquid in aliquo recipitur non recipitur in eo nisi secundum potestatem et facultatem rei recipientis; et hoc est quod dicit Aristoteles, quod actus activorum sunt in patientibus et dispositis secundum potestatem passivorum non activorum», voir dans son *De causis*..., lib. II, tr. 2, c. 23 in fine, éd. cit., p. 214rb; voir aussi dans le *De anima* d'Aristote, lib. III, c. 2, 426 a 4–5: «activi enim et motivi actus in patiente fit».

Un point qui doit susciter notre attention, est bien le § 102 (prop. X) du *Liber*, dans lequel il est dit: «que les choses qui tombent sous la corruption et la génération sont formées de corporéité, c'est-à-dire d'une cause corporelle temporelle, non d'une cause intelligible éternelle». Or, cette affirmation ne s'accorde pas du tout avec le système de Proclus. Sans doute est-ce une idée personnelle que notre auteur exprime ici.

Au § 119 (prop. XIII), l'expression *propter quod* ne correspondrait pas avec le texte arabe, qui porte au lieu de *propter*: «*praeter*». Ajoutons toutefois que *propter quod* figure dans la proposition 195 de l'*Elementatio*, éd. cit., p. 95, l. 7–8: «sensibilia quidem ergo [anima] omnia secundum causam preaccepit». Ce qui se trouve confirmé par le début du § 115 (prop. XIII): «in omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis ...».

Au § 123 la proposition XIII se termine par: «... sunt in anima per modum qui multiplicatur secundum motum». Selon Taylor, op. cit., p. 95, nr. 51, il faudrait supprimer le mot *secundum*. Cette leçon se trouve confirmée par le texte arabe et les témoins suivants: *Aosta*, *Semin. Maggiore* 3–B–38; *Selden sup.* 24, f. 79^{v}; *Toledo*, *Cabildo* 97–1, f. 10^{r}; *Paris*, *Bibl. nat. lat.* 6318, f. 217vb; *Brugge*, *Stadsbibl.* 463, f. 152vb, qui donnent: «... per modum multiplicatur motum». Mais comment expliquer l'accusatif *motum* après *multiplicatur*? Il manque certainement quelque chose: une virgule – comme le propose Taylor – ne suffit pas à rendre la phrase compréhensible. Il faudrait changer *multiplicatur* en *multiplicat*. Ce qui donne: «... per modum qui multiplicat motum». Tout un groupe de manuscrits renferme cette leçon, p.ex: *Vat. lat.* 2089, f. 3rb; *Vat. lat.* 2984, f. 220ra; *Vat. ottob. lat.* 1415, f. 20^{r}; *Vat. Urb. lat.* 206, f. 350^{r}; *Vat. Borgh.* 352, f. 32rb; *Brugge*, *Groot Seminarie* 102/125, f. 120rb; *Evreux*, *Bibl. munic.* 79, f. 307^{v}; le texte qui se trouve dans le *Commentaire* de Gilles de Rome sous forme de lemmes, éd. cit., p. 48^{r}; *Tortosa*, *Bibl. catedral* 24, f. 141^{v}, col. 2. Pour bien saisir notre position, il faut noter qu'au § 122 de cette proposition, notre auteur distinguait deux cas concernant la présence des choses intelligibles dans l'âme. Il y a les choses intelligibles unifiées: elles sont dans l'âme selon un mode multiple (= per modum qui multiplicatur); et il y a les choses intelligibles qui sont immobiles (= quae non moventur) et qui sont dans l'âme sur le mode du mouvement (= per modum motus). Ces deux cas sont soudés en une seule formule à la fin du § 123: «res intellectibiles unitae, quiescentes» qui se trouvent dans l'âme sur le mode de mouvement

multiplié (= per modum qui multiplicatur secundum motum). Un seul des manuscrits consultés donne cette leçon, c'est le manuscrit *Brugge, Stadsbibl.* 478, f. 302va: «... per modum qui multiplicatur secundum motum» (le mot *secundum* (= $\overline{Z}$) a été ajouté plus tard à la mine de plomb). Pour finir, concluons avec saint Albert le Grand dans son *Commentaire*..., lib. II, tr. 2, c. 41, éd. cit., p. 219ra: «Jam ergo ostensum est quod tam res sensibiles quam intelligibiles sunt in anima nobili; verumtamen res sensibiles corporee mote sunt in anima per modum animalem spiritualem unitivum. Et quod res intelligibiles unite sive simplices quiescentes sive inmobiles sunt in anima per modum animeitatis qui est modus quo multiplicantur sive protenduntur ad motum»[34]. Voir également l'excellente étude de J. Trouillard: *La médiation de l'âme*, dans *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972, p. 27–67.

Quant au paragraphe suivant (= prop. XIV, § 124), il est intéressant de signaler la formule proclusienne dans l'*Elementatio*, prop. 83, éd. cit., p. 43, l. 6, dans laquelle «est rediens ad essentiam suam reditione completa» est exprimé par «sui ipsius autem ad se ipsum». Voir aussi l'analyse de G. Ducoin: *L'homme comme conscience de soi selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Sapientia Aquinatis*, Rome 1955, vol. I, surtout les pages 247–253.

Un autre point qui retient longuement l'attention de Taylor, op. cit., p. 95–96, nr. 52, se trouve au § 129, prop. XV. Le texte se compose de deux parties. La première dit clairement que toutes les puissances pour lesquelles il n'y a pas de limite et qui sont donc infinies, dépendent[35] d'un infini premier, qui est la puissance des puissances (= virtus virtutum). La deuxième partie s'énonce comme suit dans notre édition: «non quia ipsa sit acquisita, fixa ...». Selon Taylor le texte arabe, de même que presque tous les manuscrits de la traduction latine contiennent ce passage au pluriel[36]. Saint Thomas, éd. cit., p. 93, l. 20–22, remarque cependant: «Haec autem secunda propositionis pars in omnibus libris videtur esse corrupta; deberet enim singulariter dici ...». Pour le Docteur angélique «est virtus» s'applique à Dieu lui-même, ce qui est conforme à la proposition XCII de l'*Elementatio*, ibid., p. 94, l. 1–7. Au

[34] Cfr *Elementatio*, prop. 195, éd. cit., p. 95, l. 9–12.

[35] Notons que le manuscrit Vat. Borgh. 352, au f. 37vb, porte au lieu de pendentes, dependentes.

[36] Remarquons que dans le manuscit *Selden* supra 24, au f. 79^{v}, les mots «adquisite sunt» ont été effacés par des points marqués au bas de ces mots, mais le texte continue au pluriel: «fixe stantes in rebus euntibus – corrigé en entibus».

contraire, Gilles de Rome qui possédait certainement le commentaire de saint Thomas, notait, éd. cit., p. 52r: «Notandum quod hanc secundam partem... quidam legunt singulariter et dicunt communiter textus hos esse corruptos, referunt autem hoc ad ipsum Deum [...] sed cum omnes textus habeant hoc dictum pluraliter [...] et cum habeant bonum intellectum, referendum est hoc pluraliter ad ipsas intelligentias, vel ad ipsas virtutes quibus non est finis, et non sunt fixae stantes etc.». D'autre part, ajoute-t-il, si ce passage se rapporte à Dieu, on dit deux fois la même chose: «non erit nisi quaedam replicatio prioris dicti...». Cette remarque ne nous paraît pas pertinente. En effet, dans cette deuxième partie, notre auteur explique précisément en quoi consiste cette *virtus*[37], cette puissance. Elle n'est certainement pas acquise, mais stable, subsistante. Car, comme l'écrit saint Albert: *De causis*, lib. II, tr. 3, c. 4, éd. cit., p. 221ra: «virtus acquisita *per motum* acquisita est».[38] Elle est une puissance qui donne aux choses existantes leur stabilité et leur permanence. Immédiatement après, dans le § 130, notre auteur considère le cas de l'*ens primum creatum*, i.e la première intelligence. Celle-ci possède une puissance infinie. Elle n'est cependant pas la puissance, car elle possède seulement une certaine puissance (immo est ei virtus quaedam). Elle est donc infinie *inferius* (§ 131), mais non pas *superius*, ce qui est uniquement appliqué à l'être supérieur et premier, l'infini pur et simple (§ 132). Concluons donc avec le père Vansteenkiste: *Il «Liber de causis» negli scritti di San Tommaso*, dans *Angelicum*, 35 (1958) 369, note 2: «Una bella testimonianza dell' acume critico di S. Tommaso... Infatti nella nuova edizione del testo arabo (da A. Badawi in *Neoplatonici apud Arabes*, Cairo, 1955, p. 16) troviamo il singolare». Il nous reste à considérer dans le § 136 l'expression énigmatique: «ens secundum creatum est infinitum». Il va de soi que le terme *infinitum* n'est pas à sa place ici, car l'*ens secundum creatum* se rapporte aux êtres seconds sensibles. Voir plus haut au § 135 où il est dit: «ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et *entium secundorum sensibilium*». Or, dans la proposition 91 de l'*Elementatio*, éd. cit., p. 47, l. 4–5, on lit: «potentie quidem enim quandoque entes finite sunt, decidentes ab infinitate ipsius semper esse». Dans la *Métaphysique* d'Avicenne, éd. cit., p. 458,

[37] Cfr VANSTEENKISTE, Intorno al testo latino del «*Liber de causis*», art. cit., p. 80, nr. 31.

[38] Cfr AVICENNE, *Métaphysique*, éd. cit. p. 445, l. 16: «dispositio vero non permanens est motus».

l. 67–68, on trouve de même: «virtus autem quae est suae animae corporeae finita est». Au lieu d'*infinitum,* Henricus Bate, citant le même texte, écrit donc avec raison, dans le *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, pars XI, c. 19, p. 61, l. 32: «sed ens secundum creatum est finitum».

En ce qui concerne le § 150, prop. 18, nous avons reproduit dans notre étude: *De «Proclus arabus» en het «Liber de causis»*, p. 471, l'éclaircissement donné par G. Serra à propos d'*expositio*, mot qui manque dans le manuscrit de Leiden. Selon lui, son équivalent arabe aurait aussi, mais plus rarement, le sens de série, d'ordre[39]. Signalons que le mot *expositio* se réfère au paragraphe précédent, où tous les cas à considérer sont énumérés: l'intelligence divine (l. 63), l'*intelligentia tantum* (l. 66), les âmes intelligibles et ce qui n'est qu'âme seulement (l. 69+71), les corps naturels (l. 71–72) et les corps naturels seulement et qui n'ont pas d'âme (l. 73–74). Remarquons que dans cet étalement (= expositio)[40], seul ce qui est le plus parfait dans chaque cas énuméré, est capable de fusionner avec les membres d'un rang supérieur. Le *Liber* donne, § 150, l. 78–80: «nisi quae est ex ea completa, integra est quae pendet per causam quae est supra eam». Ce qui reproduit clairement la pensée de Proclus: *Elementatio*, prop. 111, éd. cit., p. 56, l. 8–10: «uniuscuiusque enim seire non totum genus ad id quod ante ipsum suspendi natum est, sed quod in ipsa perfectius et sufficiens superpositis copulari». Donc seulement ce qui est le plus élevé dans chaque membre de cette série possède une étroite affinité avec son correspondant d'un niveau supérieur. Citons ici la remarque de saint Albert le Grand: *De causis*, lib. II, tr. 3, c. 16, éd. cit., p. 223va: «omnis enim receptio per conformitatem et similitudinem est recipientis et recepti»[41]. Rappelons que le saint Docteur n'avait pas à sa disposition l'*Elementatio* de Proclus. Dans le manuscrit: *Vat. lat.* 2072 (du XIIIe siècle) le copiste notait dans la marge de gauche du f. 285^{r}: «quia tempore quo istud libellum exponit adhuc proclus non erat translatus». La finale de cette proposition, au § 154, est paraphrasée par saint Albert, ibid., q. 18, p. 224ra in fine: «et secundum hanc formam ordinis dispositi sunt reliqui ordines intelligibiles rerum naturalium».

[39] Voir son article in: Studi in onore di C. Diana, loc. cit., p. 428, nr. 14.

[40] GUILLAUME DE LEUS, dans son *Scriptum et expositio totius libri de causis*, emploie ici le mot ordinatio. Voir le ms. Vat. Borgh. 352, f. 47ra.

[41] Dans l'*Elementatio,* on trouve quelque chose de semblable dans la prop. 182, éd. cit., p. 89, l. 3–4: «omnis participatio assimilat participans participato et connaturale efficit».

Le § 155, prop. 19, se fonde sur la proposition 122 de l'*Elementatio*. Soulignons cependant la profonde différence entre ces deux ouvrages. Le *Liber* applique le gouvernement des choses créées à la seule cause première, sans que sa transcendance soit mise en cause, ni son unité affaiblie. Tandis que dans l'*Elementatio*, prop. 122, éd. cit., p. 61, l. 1, c'est de tout l'ordre divin dont il est question: «omne divinum et providet secundis...». Dans la proposition 119, éd. cit., p. 59, l. 6, cet ordre divin est désigné par la formule «catena deorum». A la fin de cette proposition les mots *per ultimum decoris* rappellent cette phrase de Boèce: *Philosophiae consolatio*, lib. III, m. IX, éd. L. Bieler, C. C., t. XCIV, Turnhout 1957, p. 52, l. 7–8: «Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens». A propos du terme *tortuositas*, § 161, l. 44, aux notes signalées dans mon édition, p. 92, l. 44, ajouter:

1° Averroès: *Métaphysique*, lib. V, text. + comm. 8, éd. R. Ponzalli, p. 106–111, où ce mot revêt le sens de *curvitas* ou *flexio*;

2° Saint Albert: *De causis*, lib. II, tr. 4, c. 4, éd. cit., p. 225ra, où ce mot est synonyme de *turpido*, idée semble-t-il empruntée au Pseudo-Denys: *De divinis nominibus*, ibid., c. 5, in fine: «et ideo [in primo] nulla deturpatur vel inquinatur inmunditia recipientis. Dicit autem Dionysius quod sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia». Voir ce texte dans *Dionysiaca*, t. I, p. 528^{5} et 529^{1};

3° Le père Vansteenkiste: art. cit., dans *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, note 24, p. 77.

Le texte des § 162–165, prop. 20, ne fait rien d'autre que développer la formule lancée par Proclus: *Elementatio*, prop. 127, éd. cit., p. 64, l. 5: «est per se sufficientissimum». Les mots *dives per seipsum* se rapportent à la bonté même et ses largesses qui se répandent sur les autres choses, tant intelligibles que corporelles[42]. Au sujet de l'expression *non est dives maius* (§ 162), la négation a été ajoutée postérieurement par une autre main dans le manuscrit *Tortosa*, *Bibl. catedral* 24, f. 142^{r}, col. 2. Ce manuscrit du XIIIe–XIVe s. contient d'ailleurs de nombreuses corrections. Voir une excellente description de ce codex dans E. Bayerri Bertomeu: *Los Códices Medievales de la Catedral de Tortosa*, Tortosa 1962, p. 161–166.

La proposition 21 découle tout naturellement de la précédente. En effet, comme Dieu est infiniment riche et complet, c'est-à-dire «cui non

[42] Cfr Beierwaltes W., «Primum est dives per se. Meister Eckhart und der ‹*Liber de causis*›», in: On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, ed. by Bos E.P. and Meijr P., Leiden, New York, Köln 1992, p. 141–169.

est finis neque dimensiones (§ 169); immo est supra completum (§ 168)»[43], il s'en suit qu'aucun nom n'est capable de le cerner un tant soit peu. Car tous nos mots portent la marque de notre indigence et de notre imperfection. Remarquons que nous ne trouvons aucun équivalent à cette proposition dans l'*Elementatio*. Il nous semble qu'elle répond plutôt à un thème du Pseudo-Denys: *De div. nom.*, dans *Dionysiaca*, t. I, p. 7, § 4, qui met en évidence: «cette impuissance à connaître cette essence supérieure, qui surpasse toute parole». Abraham Ibn Daüd a longuement développé ce sujet dans son *Ha-Emunah ha-Ramah* P. II, c. *Dritte Grundlehre*, éd. S. Weil, p. 65–71. Quant au terme *saeculum* qui se lit au § 170 et se traduit par «monde», il faut ajouter à nos notes que ce terme a été utilisé dans le même sens dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, dans l'éd. cit., p. 433, l. 91 et 100, p. 510, l. 72 et p. 512, l. 4. Voir aussi le père Vansteenkiste, dans *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, art. cit., p. 77, nr. 23.

La proposition 22 reconnaît à toute intelligence divine deux fonctions: celle de penser en tant qu'elle est intelligence et celle de gouverner en tant qu'elle est divine. C'est évidemment Dieu qui gouverne, mais l'*intelligentia*, le *primum creatum* étant ce qu'il y a de plus semblable au Dieu très-haut, gouverne les choses qui sont au-dessous d'elle. Soulignons dans le § 175 le texte: «quae ‹non› recipiunt regimen intelligentiae»; cette négation est non seulement absente du texte latin, mais aussi – selon Taylor – des manuscrits arabes d'Ankara et d'Istanbul. Seul le manuscrit de Leiden renferme cette leçon. Ainsi les deux manuscrits arabes qui n'ont pas conservé cette leçon ont peut-être utilisé le texte *latin*. A priori, cette hypothèse n'est pas exclue. Nous avons conservé cette négation, car la proposition 134 de l'*Elementatio*, p. 67, l. 10–13, l'indique explicitement: «et enim non intelligentia provideri volunt...; hoc autem quia intellectum quidem non omnia appetunt neque quibus participare possibile, bonum autem omnia appetunt...». En effet, si tous les êtres ne peuvent participer à l'esprit, c'est-à-dire au gouvernement de l'intelligence (§ 175, l. 9–10), tous peuvent tendre au bien et s'efforcer de le trouver (ibid., l. 16–17). Il y a donc des choses: «quae *non* recipiunt regimen intelligentiae». Dans le même paragraphe au lieu de *desiderio multo* on rencontre chez Avicenne: *Métaphysique*, éd. cit., p. 460, l. 18, la formule *desiderium vehemens*.

[43] Au lieu de «supra completum», PROCLUS emploie dans son *Elementatio*, éd. cit., prop. 131, p. 66, l. 10, le mot «superplenum» (= ὑπέρπληρες).

Dans le § 176 de la proposition 23, notons à propos de *secundum dispositionem unam*, que dans *Le Livre des XXIV Philosophes*, éd. Fr. Hudry, Grenoble 1989, la sentence XIX, p. 149, offre la même formule «immobilis dicitur Deus quia est semper secundum unam dispositionem». Avec cette différence que dans ce livre cette expression s'applique à l'immutabilité de Dieu, tandis que le *Liber* suit plutôt la terminologie de l'*Elementatio*, prop. 142, éd. cit., p. 71, l. 1+12, où ce terme signifie *eodem modo*. Voir aussi plus loin dans le *Liber*, § 179, l. 44 et 47–48: *per modum unum*. Dans les § 177 et 179, c'est toujours le même principe qui revient: «diversitas receptionis non fit ex causa prima sed propter recipiens» (§ 179, l. 35–36), ce qui veut dire que la diversité se tient du seul côté du participant. Ce qui est plus difficile, c'est le sens à donner à ce texte: «et non intelligo per esse nisi cognitionem» (§ 180, l. 55). Gilles de Rome dans son *Commentaire*, éd. cit., p. 84^{r}, donne cette explication: «Ergo cum Author hic loquitur de esse intelligit per esse, ipsum esse intellectuale ...». D'ailleurs le texte du *Liber* continue dans ce sens: «nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem ...». Voir aussi Guillaume de Leus: *Scriptum et expositio totius libri de causis*, ms. *Vat. Borgh.* 352, f. 66va: «id est esse cognitum vel intellectuale». Bien que la plus grande partie des manuscrits ajoutent entre *nisi* et *cognitionem* (l. 55) *esse et*, nous avons suivi le texte du manuscrit arabe de Leiden, qui omet ces termes. La même leçon figure dans l'édition du *Super librum de causis* de saint Thomas, voir l'édition du P.H. Saffrey, p. 120.

Les propositions 24 et 25 ne contiennent pas de difficultés spéciales. Elles rapportent sans plus la doctrine des propositions 45 et 46 de l'*Elementatio*. En effet, aucun «authypostaton» (= toute substance subsistant par elle-même) n'est soumis à la génération: «quia autem ipsum se ipsum producit, perfectum est et autarkes» (prop. 24, éd. cit., p. 26, l. 3–4). Or la génération: «est via ex imperfecto ad contrarium perfectum» (ibid. l. 5–6; dans le *Liber*, § 184, l. 70–71). De même aucun «authypostaton» n'est soumis à la corruption (prop. 25, § 187). Car toute chose tombant sous la corruption n'est corrompue que parce qu'elle se sépare de sa cause (§ 188, l. 93–95). Or, aucun autoconstituant ne se sépare de sa cause: «causa enim est ipsum sibi ipsi» (prop. 46, l. 7). Ou comme le dit le *Liber*, § 188, l. 92–93: «est ipsa causa et causatum simul».

Les propositions 26 et 27 du *Liber* changent l'ordre des propositions de l'*Elementatio*. La proposition 26 se fonde sur la proposition 48 de

Proclus et la 27e sur la proposition 47 de Proclus. La proposition 26 affirme que tout ce qui n'est pas doué de perpétuité, ou bien est composé, ou bien subsiste dans un autre être (= aut est delata super rem aliam, § 191, l. 15), tandis que la proposition 27 se rapporte surtout à la simplicité de l'«authypostaton», en ce sens qu'un tel être est sans parties composantes. Si c'était le cas, chaque partie, de même que la totalité, devraient faire retour sur elles-mêmes, ce qui est évidemment impossible. Car alors cette substance, qui par définition est subsistante par elle-même, se constituerait elle-même divisible (= instituet partibile se ipsum; prop. 47, éd. cit., p. 27, l. 2) et cependant se retournerait vers elle-même dans sa totalité: «et omne in omni se ipso erit» (ibid., p. 27, l. 3), ce qui veut dire qu'elle serait tout entière intérieure à elle-même tout entière. Cette «ipséité» exclut donc toute divisibilité. Le deuxième argument part d'un autre principe: si une pareille substance était composée, elle dépendrait de ses propres éléments formateurs «cum sit indigens suis elementis ex quibus subsistit» (prop. 47, p. 27, l. 7–8; dans le *Liber*, prop. 27, § 197, l. 43–44) et donc ne serait pas «authypostaton», subsistante par elle-même. De ce fait, puisqu'une telle substance n'est pas soumise au devenir, elle n'est pas mesurée dans sa substance par le temps (= in substantialitate sua; prop. 28, § 200, l. 55).

Dans la proposition 54 de l'*Elementatio*, éd. cit., p. 29, l. 1–2, Proclus avait affirmé qu'il y a deux sortes de mesures, une pour les êtres éternels, l'autre pour les êtres temporels. C'est ce que l'auteur du *Liber* va essayer d'appliquer dans les propositions suivantes. La proposition 29 considère, dans un long exposé, le cas des êtres temporels. Ces êtres sont ou bien éternellement dans le temps (= semper in tempore), ou bien d'une façon passagère dans une portion du temps (§ 203, l. 70–71). Dans le même paragraphe, l. 67, l'expression *non superfluit ab ea* cause quelque difficulté. Pourtant, il faut la garder et se rappeler que dans le § 135 du *Liber*, p. 82, § 135, l. 100, se trouve le texte: «... et mesuravit ea mensura convenienti ...»[44]. Dans le *Liber de causis primis et secundis* du Pseudo-Avicenne, éd. R. De Vaux, Paris 1934, p. 117, l. 13–14, l'auteur explique ce passage: «hoc est ut sit mensura mensuratum non excedens», ce qui est bien la signification voulue par l'auteur, car immédiatement après il enchaîne, § 203, l. 68–69: «et tempus non superfluit ab ea, quoniam est

[44] Comp. avec la *Métapysique* d'Aristote, lib. X, c. 1, 1053 a 25: «semperque cognatum est metrum»; Les Auctoritates Aristotelis, éd. J. Hamesse, Louvain, Paris 1974, p. 135, 241: «mensura homogenea, id est ejusdem generis, debet esse mensurato».

creata et tempus *aequaliter*». Tout ceci s'applique aux êtres qui se rapprochent le plus des substances supérieures. Ils ont été créés *avant* les substances qui n'ont pas cette affinité avec les substances perpétuelles: «ante substantias quae non assimilantur substantiis sempiternis» (§ 204, l. 77–78). Le mot *ante* accompagné de *non assimilantur* s'explique par la proposition 28 de l'*Elementatio*, éd. cit., p 19, l. 1: «omne producens similia ad se ipsum *ante dissimilia* substituit». Ensuite, ils se caractérisent par leur statut de substances intermédiaires, parce qu'ils sont en continuité d'une part avec les substances supérieures perpétuelles et d'autre part avec les substances temporelles découpées dans le temps par la génération (voir § 205; *Elementatio*, prop. 55, éd. cit., p. 30, l. 13–15). Il ressort de ces considérations que la perpétuité dont nous parlons, est double[45]: «duralitas duae sunt species» (§ 208). L'une, est la perpétuité immuable, éternelle, au-dessus du temps; l'autre est la perpétuité temporelle, égale au temps (§ 208). Ce qui s'applique aux substances qui se déploient sous la loi de la distension corporelle (= secundum temporalem extensionem; *Elementatio*, éd. cit., prop. 55, p. 30, l. 19). Et le *Liber* d'ajouter, § 205, l. 9798: «ipsae enim quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum». Selon la cosmologie ancienne, il faut noter avec Gilles de Rome: *Commentaire*, éd. cit., p. 100^{r}B, que ce dernier cas vise les corps célestes: «notandum quod substantia creata in tempore quae respicit totum tempus et aequatur tempori est corpus super coeleste, quod (secundum naturae cursum) est ingenerabile et incorruptibile... cum sit intransmutabile quantum ad esse, licet sit transmutabile quantum ad ubi». A la fin du § 209 de cette proposition, l'auteur consacre quelques lignes aux choses totalement temporelles, aux substances qui tombent sous la génération et la corruption. Le temps les excède, c'est le temps du temps, comme l'affirme Proclus dans la prop. 53, éd. cit., p. 29, l. 14: «tempus autem temporum, participatorum existentes substitutores». A propos du texte, § 209,

[45] Relevons ici la remarque de s. ALBERT LE GRAND dans son *De causis*, lib. II, tr. 1, c. 8, in fine, éd. cit., p. 202rb: «Sunt autem quidam qui eternum participative dictum nolunt vocari eternum sed eviternum et de hoc non curamus. In nominibus enim parva vis est quando rei veritas est comprehensa....». Chose curieuse, il semble bien que s. Albert vise ici s. Thomas D'Aquin qui, dans son *Commentaire sur les Sentences* I, d. 19, q. 2, a. 2, éd. Mandonnet R.P., t. I, p. 471, parle d'«aeviterni». Ajoutons que, bien que ce terme se rencontre déjà dans le *De divinis nominibus* du PSEUDO-DENYS (I, c. 2, sect. 12, dans *Dionysiaca*, t. I, p. 108[2]) et dans la Philosophiae consolatio de BOÈCE, éd. L. Bieler, p. 2, l. 6; p. 6, m. IV, l. 1; m. IV, l. 21; p. 51, m. IX, l. 2, ce terme ne trouvera son plein emploi qu'à partir de la deuxième moitié du treizième siècle.

l. 40–41: «scilicet ex principio earum usque ad extremum ipsarum» Taylor remarque qu'il est absent du manuscrit de Leiden, mais figure dans ceux d'Ankara et d'Istanbul. Encore une indication intéressante qui suggère une possible dépendance de ces manuscrits du texte latin.

Dans les deux dernières propositions l'auteur tente de mieux cerner le statut de ces êtres intermédiaires dont il est question au § 204, i. e. de ces substances «quae ... sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore» (ibid., l. 86–87). Il s'agit donc des substances intermédiaires entre les substances stables et les substances passagères dans une portion du temps, ou plus précisément des substances: «cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis» (§ 210, l. 46–47). Par contre, l'être dont la substance est enveloppée par le temps est temporel sous tous les rapports, puisqu'il a une activité temporelle. Sinon l'opération y serait supérieure à la substance, ce qui est impossible (§ 211, l. 49–65; dans l'*Elementatio*, prop. 106, éd. cit., p. 54). A propos du § 210, on se reportera utilement à l'article cité de G. Serra, p. 147–148, nr. 13.

Enfin, de tels êtres intermédiaires, selon un aspect éternel et selon un aspect temporel, sont à la fois être et génération, mais «non per modum unum sed per modum et modum» (§ 215, l. 81–82), ou comme l'exprime Proclus dans l'*Elementatio*, prop. 107, éd. cit., p. 54, l. 5: «non secundum unum ambo», pas sous le même point de vue. Le mot grec γένεσις (prop. 107; dans l'éd. de E.R. Dodds, Oxford 1933, p. 94, l. 33) a été rendu par «génération», mais signifie plutôt le «devenir», selon une formule de Proclus dans l'*Elementatio*, prop. 50, l. 9–10: «in generari ens et non stans in eodem esse, sed semper suscipiens esse aliud et aliud». Voir aussi le père Vansteenkiste, art. cit., dans *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, p. 81, nr. 33. Quant à l'être totalement temporel, l'auteur soutient qu'il dépend de l'être pur (= ens purum), qui est la cause de toutes les choses, perpétuelles aussi bien que périssables; ce qui veut dire qu'il est sous tous les rapports suspendu à l'être éternel (dans l'*Elementatio*, prop. 106, l. 7; dans le *Liber*, § 216, l. 86–87).

Pour finir aux § 217–219, notre auteur confesse une fois de plus son monothéisme. L'être pur dont il est question au § 216, l. 86, c'est l'Un premier et vrai. Il est ce en quoi il y a une unité stable qui n'est pas tirée d'un autre: «est *creans* unitates, faciens acquirere non acquisitum» (§ 219, l. 14–15). Lire aussi: l' *Elementatio*, éd. cit., prop. 116, p. 58, l. 1, où a été établi que l'Un est imparticipable.

***

Selon A. Badawi, dans son maître-livre *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 2e éd. Paris 1987, p. 70, le texte arabe du *Liber de causis* a été écrit dans «un style très beau [...] dont les phrases [...] ne révèlent aucune gaucherie étrangère, [...] un style plus beau que celui d'al-Farabi et *a fortiori* que celui d'Avicenne». On ne peut pas en dire autant de la version latine! Le traducteur n'a pas su joindre la clarté à la profondeur. Son travail est d'une grande densité, touffu; on n'y pénètre qu'avec difficulté, d'autant plus que l'intelligence du texte est parfois entravée par des termes arabes, et même par des arabismes.

En outre, il faut se rappeler que depuis 1254, le *Liber* fut inscrit à la *ratio studiorum* de la Faculté des Arts de Paris. Le commentaire de ce texte fut un exercice scolaire pratiqué par les grands scolastiques, et un grand nombre de manuscrits utilisés portent des corrections, des additions marginales, des gloses, dont il faut examiner si elles font partie du texte original ou non. C'est donc généralement un texte travaillé, annoté, qui est parvenu jusqu'à nous, dans une version mal adaptée et dont l'appareil conceptuel reflète le vocabulaire technique des traductions tolédanes du XIIe et XIIIe siècles. Plus haut, nous avons soutenu que la traduction du *Liber*, attribuée à Gérard de Crémone, a été revue et corrigée par l'archidiacre Gundisalvi de Tolède. Cette thèse est corroborée par le fait de la présence simultanée à Tolède de maître Gérard et de Gundisalvi, et des relations entre les équipes de traducteurs. A ce sujet, lire l'article particulièrement bien documenté de M.-Th. d'Alverny: *Les traductions d'Avicenne*, dans *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Accademia del Lincei, Quaderno 40, Rome 1957, p. 76–77.

Dans notre édition, nous nous sommes servi d'une centaine de manuscrits, échelonnés du XIIIe au XVe siècles. Nous en avons retenu et entièrement collationné dix des plus anciens. Nous avons conservé autant que possible, à quelques retouches près, le *textus receptus*, le texte qui a beaucoup circulé au moyen âge, en consignant dans l'apparat critique les variantes textuelles les plus notables. Afin de présenter une traduction respectueuse de l'original, nous avons continuellement comparé le texte du *Liber* avec celui du manuscrit arabe de Leiden. Pour ce faire, nous nous sommes laissé guider par deux spécialistes de la langue arabe classique.

R.C. Taylor dans son importante étude mentionnée plus haut, s'est attaché à établir une comparaison entre notre texte et celui de deux manuscrits arabes récemment découverts, qui se trouvent actuellement à Ankara et Istanbul. Mais ces manuscrits sont d'une date notablement

postérieure. Les textes qui se rencontrent dans le *Liber* latin, mais manquent dans le manuscrit de Leiden, se retrouvent quasi systématiquement dans ces deux manuscrits! Ce qui nous permet d'évoquer l'hypothèse d'une certaine dépendance de ces deux manuscrits du *Liber* latin. D'ailleurs, comme nous l'avons noté, deux anciennes traductions hébraïques du *Liber* ont été rédigées d'après le texte latin.

Dans la présente étude nous avons mis en relief la cohérence interne de l'ensemble des propositions et souligné le monothéisme et créationisme de l'auteur; données extrêmement importantes pour découvrir et désigner l'auteur du *Liber*. Notre conviction est que cet auteur se nomme Ibn Daūd[46]. Aucun élément de preuve ne peut être avancé contre sa candidature. Au contraire, un certain nombre de faits plaident pour lui attribuer la paternité du *Liber*. Si, comme le prétend A. Badawi dans son ouvrage *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, éd. cit., p. 71: «le *Liber de causis* a été traduit ou composé avant 987 de l'ère chrétienne, probablement par Ḥunayn ibn Isḥaq̄», comment expliquer que ce livre n'ait pas eu d'influence dans la pensée musulmane médiévale, puisqu'aucun grand ouvrage, ni d'Avicenne, ni d'Averroès, ne le cite?

La version latine que nous possédons, qui se trouve dans 237 manuscrits, reste le plus ancien document et le seul texte de base dont nous disposons pour l'établissement d'un texte sûr du *Liber*. Certes, les manuscrits arabes aident à mieux comprendre et préciser la signification de certains termes et à détecter et corriger des fautes de syntaxe. Mais – comme nous l'avons démontré – c'est en grande partie à l'*Elementatio theologica* de Proclus qu'il faut recourir pour mieux saisir le contenu du *Liber*. En effet, ce chef-d'œuvre de métaphysique néo-platonicienne s'inscrit incontestablement dans le sillage de la pensée proclusienne, bien qu'il s'en distingue et parfois même s'y oppose.

[46] Cfr GILL J.S., «The translators of the period of D. Raimundo, their personalities and translations (1125–1187)», in: Rencontres de culture dans la philosophie médiévale, Louvain-la-Neuve, Cassino 1990, surtout les p. 117–119.