Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 12 (1952)

Buchbesprechung: Sur le Fons Vitae d'Avicembron (Ibn Gabirol), livre III

Autor: Brunner, Fernand / Storch, Alfred

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

Rezensionsabhandlungen – Etudes critiques

Sur le *Fons Vitae* d'Avicembron (Ibn Gabirol), livre III[1]

Jusqu'au milieu du siècle passé, pour traiter du *Fons vitae* et d'Avicembron son auteur, les historiens en étaient réduits à l'étude des allusions qu'y faisaient les philosophes latins du moyen âge[2]. C'est alors que Munk transforme cette situation en découvrant d'abord parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale un abrégé fait par Ibn Falaqéra d'un ouvrage attribué par lui à Ibn Gabirol et présentant le titre et la doctrine du mystérieux *Fons vitae*, ensuite un manuscrit latin donnant le texte intégral de cet ouvrage et correspondant mot pour mot aux extraits hébreux. Il était donc bien établi que le nom d'Avicembron, Avicebron ou Avencebrol recouvrait celui d'Ibn Gabirol, que le rédacteur arabe du *Fons vitae* était juif et qu'il avait vécu en Espagne au XIe siècle.

En 1859, Munk consacrait la moitié de ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* à Ibn Gabirol en publiant les extraits faits par Ibn Falaqéra et leur traduction française. Il facilitait la lecture de ces textes par des notes, par une analyse générale utilisant le manuscrit latin et par de précieuses études sur les sources et l'influence de notre auteur.

Cette publication décisive et la découverte faite quelques années plus tôt par Seyerlen d'un nouveau manuscrit latin à la Bibliothèque Mazarine entraînent d'autres travaux, en particulier celui de Jakob Guttmann qui donne en 1889 sur la base du manuscrit de la Mazarine une analyse si précise du *Fons vitae* qu'elle en est parfois une traduction pure et simple. Mais si grâce à Guttmann il était possible de se faire du *Fons vitae* une idée beaucoup plus exacte que par les extraits d'Ibn Falaqéra, qui rompaient la suite des idées et opéraient des découpages forcément arbitraires, il restait néanmoins que l'aspect littéraire du *Fons vitae* demeurait faussé puisque la forme du dialogue était supprimée et qu'il s'agissait malgré tout d'une paraphrase.

Entre temps deux autres manuscrits avaient été découverts, l'un en Espagne et l'autre en Allemagne, et portaient à quatre le nombre des copies connues du *Fons vitae*. C'est sur la foi de ces quatre manuscrits que Bäumker, dans la dernière décade du siècle et pour inaugurer ou presque ses *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, donne une édition du texte latin intégral que tout le monde s'accorde à louer, suivie d'index très abondants.

Est-ce à dire qu'ainsi tout était fait pour la connaissance de la *Source de vie ?* Voire. D'abord les *Beiträge* ne sont pas une publication très répandue; ensuite le tome premier est épuisé et introuvable en librairie. D'autre part, le texte latin,

---

[1] Présentation d'IBN GABIROL (AVICEMBRON): *La Source de vie*. Livre III. Introduction, traduction, notes et index par Fernand Brunner, Paris, Vrin, 1950.

[2] Cf. A. JOURDAIN, *Recherches sur les traductions latines d'Aristote*, p. 119: «... Un livre très célèbre au XIIIe siècle, intitulé *Fons vitae*, et qui avait pour auteur Avicebron, philosophe arabe. Les principes s'en trouvent dans les ... traités de Gundisalvi.»

au premier abord facile, comporte à l'examen de nombreuses anomalies (répétition d'*inter*, remplacement de l'adverbe par un nom de même racine que le verbe et suivi d'un adjectif, emploi du passé pour le présent, etc.) ou de franches difficultés dues au fait qu'il est une traduction, une traduction de l'arabe, une traduction faite par la méthode Ibn Daud-Gondissalvi, excellement décrite par le P. Théry dans son *Tolède*, et une traduction d'un texte perdu. Enfin, le sens lui-même n'est pas toujours facile à saisir et pour deux raisons. La première peut être appelée interne et tient à l'objet même du traité, car la matière et la forme universelles ne sont pas des entités définissables, attendu qu'il n'y a pas de genre au-dessus d'elles (V, 22); de plus, elles sont antérieures à l'intelligence puisqu'elles en sont les composants, l'intelligence elle-même transcendant l'âme rationnelle et le discours. Il suit qu'un traité discursif sur la matière et la forme universelles et sur l'intelligence transcendante est une gageure. Il faudra accepter sur le plan du discours des contradictions apparentes, des difficultés sans solution exprimée; faute de pouvoir ramener à son niveau les réalités spirituelles supérieures, le discours ne pourra que les désigner et c'est la raison pour laquelle il recourra parfois, malgré son souci de rigueur syllogistique, aux images et aux comparaisons. Le second motif est d'ordre externe. Nous n'avons pas pour nous aider les autres ouvrages philosophiques d'Ibn Gabirol. De plus et surtout cette conversation entre un maître et son disciple (si imaginaire et littéraire qu'elle soit) suppose l'existence d'une école, d'un milieu où l'enseignement était donné et reçu. Or la connaissance intime de ce milieu a disparu avec lui et l'on ne saurait assez dire l'importance de cette lacune, puisqu'elle ne concerne pas seulement l'érudition, mais aussi la connaissance vivante et personnelle que seule peut donner la transmission et l'explication orales.

Mais ces deux difficultés, interne et externe, sont en somme communes à l'étude de la plupart des penseurs anciens. Elles ne sauraient donc nous arrêter devant Ibn Gabirol; elles justifient au contraire l'attention qu'il convient d'accorder au texte de Bäumker. Or, le meilleur moyen de serrer de près un texte est de le traduire. Ibn Gabirol a donc été traduit deux fois en langue moderne, d'abord en espagnol par de Castro, puis en hébreu par Blaustein. La première de ces traductions reproduit le texte dans les mots et la syntaxe avec une exactitude servile sans essai d'interprétation et sans note. Il lui arrive d'escamoter des mots (p. ex. Bäumker, p. 141, l. 16-18) ou de passer à côté du sens, comme à la p. 192 du texte latin où la clé du passage est dans le mot *pars* qu'il faut traduire, semble-t-il, par direction et non par partie. La traduction hébraïque est plus audacieuse; elle reprend même les passages de Falaqéra pour leur donner un tour plus moderne. Et comme elle choisit plutôt que la littéralité la franche interprétation en vue de la restitution du sens, elle est intéressante. Par exemple, les mots *ex his secundariis* qui constituent une difficulté à la page 144 du texte latin sont rendus par «d'après ces démonstrations supplémentaires», ce qui est courageux et peut-être juste. Cette traduction en revanche ne comporte pas plus de notes explicatives que la traduction espagnole.

En résumé, la *Source de vie* est abordable sous forme d'extraits hébreux et français dans les *Mélanges* de Munk et intégralement dans l'édition latine de Bäumker et dans deux traductions, l'une en espagnol, l'autre en hébreu. La

place est donc libre pour une première traduction française qui prendra rang parmi les travaux destinés à faire connaître Ibn Gabirol, afin de provoquer un jour le commentaire détaillé du texte.

*

Mais ces efforts et ces travaux sont-ils justifiés ? Pourquoi montrer de l'intérêt pour cet auteur ?

Sans doute l'influence d'Ibn Gabirol sur l'histoire de la pensée juive n'est-elle pas éclatante; elle est nulle comparée à celle de Saadia ou de Maïmonide. L'histoire dresse une liste d'à peine dix auteurs juifs médiévaux qui ont cité Ibn Gabirol comme philosophe, l'ont utilisé sûrement ou vraisemblablement, de Moïse Ibn Esra de Grenade aux kabbalistes. Quant à la gloire d'Ibn Gabirol chez les Arabes, elle semble inexistante, puisque personne, sauf un historien, ne parle de lui.

Cependant l'isolement même d'Ibn Gabirol parmi ses coreligionnaires lui fait une place de choix. Il est le grand représentant du néoplatonisme chez les Juifs au XIe siècle, le premier néoplatonicien juif et l'un des derniers avant l'aristotélisme d'Ibn Daud et de Maïmonide. D'autre part, dans l'histoire du monde musulman d'Espagne, il est, de l'aveu d'Ibn Falaqéra, un témoin du courant empédocléen qui se manifeste depuis le Xe siècle. Connu des philosophes juifs du XIe au XIIIe siècle, ce courant selon Asin Palacios puise son origine dans l'Empédocle authentique, dans Philon, Plotin et Proclus, dans le gnosticisme et dans l'Islam; il s'unit très tôt au soufisme et atteint Ibn Arabi.

Or l'importance d'Ibn Gabirol comme témoin de ce mouvement intellectuel — et d'autres comme celui des Frères Sincères, appelés Frères de la Pureté — dépasse le monde juif et islamique, puisque ce courant — en partie par Ibn Gabirol lui-même — s'est répandu sur l'Occident latin. Au XIIe siècle en effet la *Source de vie* quitte son existence souterraine pour accompagner sous sa forme latine le sort en Occident d'œuvres d'Al Kindî, d'Al Fârâbî, d'Ibn Sînâ, de Ghazzâlî. Il fallait qu'Ibn Gabirol fût hautement prisé dans le milieu tolédain pour être traduit en compagnie d'auteurs aussi considérables.

Sa renommée chez les Latins allait être aussi grande. Mais il n'est pas question de retracer ici l'histoire de ce succès, l'influence sur Gondissalvi, l'enthousiasme de Guillaume d'Auvergne, l'attribution qu'on a pu faire du *Fons vitae* à Platon ou à saint Augustin, l'alliance du néoplatonisme d'Avicebron avec celui de saint Augustin, de Denys, de Scot Erigène, de Boèce, la substitution même sur certains points de doctrine de l'autorité d'Avicebron à celle de ces auteurs, comme on le voit chez saint Thomas, la présence continuelle des thèmes doctrinaux du *Fons vitae* (universalité de la matière, pluralité des formes, union accidentelle de l'âme avec le corps) dans la tradition franciscaine, d'Alexandre de Halès à Duns Scot qui s'y réfère explicitement, et de l'autre côté les critiques des aristotéliciens, Albert le Grand et saint Thomas. Il s'agit présentement de justifier l'étude d'Ibn Gabirol. Or il suffit pour cela de songer à la lumière qu'elle peut apporter à l'histoire du néoplatonisme, soit que l'on considère Ibn Gabirol en lui-même, soit qu'on l'envisage dans le courant espagnol dont il est un témoin

et dont les traces parcourent tout le moyen âge jusqu'à la Renaissance en passant par Roger Bacon et Raymond Lulle, lequel d'ailleurs avait un accès direct aux sources arabes et a l'importance que l'on sait dans les écrits de Leibniz. Le fameux «livre de la nature» de Lulle est en toutes lettres chez Ibn Gabirol et on le retrouve chez Leibniz par l'intermédiaire de la Renaissance italienne et allemande dans cet ordre de l'univers qu'il nous est recommandé «d'entendre assez».

*

L'absence d'une traduction française et la place d'Ibn Gabirol dans l'histoire m'ont incité à travailler à la traduction du *Fons vitae*. Le livre III, achevé aujourd'hui, peut se détacher du tout parce que son sujet, l'existence des substances simples, lui est propre et constitue l'exposé de la cosmologie de l'auteur. Avec les livres I et II beaucoup plus courts, il est l'introduction indispensable aux considérations des livres IV et V sur la matière et la forme universelles.

D'autre part, le livre III est celui dont les extraits de Falaqéra (et par conséquent le texte français de Munk) donnent l'idée la plus incomplète: en effet il est à l'ensemble du *Fons vitae* sous le rapport du nombre de pages à peu près comme un est à deux, alors que les extraits du livre III sont à la totalité des extraits comme un est à six. Des deux séries de preuves polysyllogistiques et des discussions sur la connaissance qu'il contient, Falaqéra élimine presque tout. Or les belles analyses dont Munk fait suivre sa traduction ne nous aident pas beaucoup sur ces points. Voici en effet ce qu'on y lit à propos de la seconde série de preuves: «L'auteur allègue ensuite une série de démonstrations assez compliquées ... On peut en voir les plus importantes dans les Extraits». Or, on y trouve 5 preuves sur 63. De même plus loin à propos de la discussion sur la présence essentielle ou non des formes dans l'âme, on lit chez Munk: «L'auteur entre à ce sujet dans une discussion assez confuse, dans laquelle il est d'autant plus difficile de le suivre que le manuscrit latin est ici évidemment défiguré par plusieurs transpositions et lacunes.»

Central, le plus long et le plus mal connu, le livre III est encore de l'aveu de son auteur le plus original, car personne, y lit-on, n'avait pu jusque-là démontrer l'existence des substances simples et non sensibles. C'est ce qu'atteste Guillaume d'Auvergne dans son *De legibus* en disant que le seul Avicembron a consacré à ce sujet un écrit particulier. Cet écrit est notre livre III.

Mon objet a été d'examiner en quoi consistait cet écrit rarissime et d'étudier ces démonstrations compliquées et ces discussions confuses. J'espère être arrivé à jeter quelque lumière sur la première série de preuves, qui a pour fin de démontrer l'existence d'une ou de plusieurs substances intermédiaires entre le Principe premier et le corps. Il semble qu'Ibn Gabirol ait usé là des trois manières possibles de déterminer un intermédiaire entre deux extrêmes en considérant 1° les deux extrêmes qui impliquent un intermédiaire, 2° le premier extrême qui exige l'intermédiaire comme voisin immédiat, et 3° le second extrême qui implique l'intermédiaire comme corrélatif direct; ou, si l'on prend les choses inversement, on peut dire que dans le premier cas les propriétés de l'intermédiaire l'opposent aux deux extrêmes; que dans le second elles le distinguent du deuxième extrême,

et que dans le troisième cas, l'intermédiaire se pose comme distinct du premier extrême. Si mon analyse est correcte – sur le détail de laquelle je ne reviens pas – ces trois manières de procéder correspondent à trois syllogismes dont le premier présente une conclusion positive et les deux autres des conclusions négatives, puisque dans l'un et l'autre l'une des prémisses est négative, soit que l'on nie quelque chose du deuxième extrême ou au contraire du premier.

Quoiqu'elle ne mette en présence que les deux termes inférieurs de la triade qui vient d'être étudiée, la seconde série de preuves syllogistiques (qui a pour objet de montrer que les formes du corps proviennent des substances spirituelles) ne présente pas une structure plus simple. On peut dire d'abord pour éclairer l'argumentation que la forme sensible est à la fois la même et pas la même que la forme spirituelle. Elle est la même en tant qu'elle a sa source en elle; elle n'est pas la même en tant qu'elle est actuellement hors d'elle dans la matière du corps. Il en résulte que la forme sensible reçoit un couple de qualités opposées: l'activité et la passivité, l'unité et la multiplicité, la simplicité et la composition, la spiritualité et la corporéité, etc., suivant le point de vue où on la considère.

Mais ce qui complique l'analyse, c'est que la forme sensible n'est pas mise en rapport seulement avec la forme spirituelle; elle peut l'être aussi avec la substance spirituelle considérée comme l'union d'une matière et d'une forme, ou avec la substance spirituelle considérée sous le rapport de la matière ou sous le rapport de la forme. Au chapitre V du *De ente et essentia*, saint Thomas écrit que l'essence de la substance composée n'est pas seulement forme, mais comprend la forme et la matière, tandis que l'essence de la substance simple est forme seulement. Chez Ibn Gabirol cette dyssymétrie n'existe pas: la substance subtile est forme et matière comme la substance grossière et comme elle peut être considérée soit comme un tout, soit sous le rapport de l'une ou de l'autre de ses parties, lesquelles à leur tour peuvent être envisagées soit comme unies dans le même être, soit comme opposées l'une à l'autre. Si j'ajoute maintenant que ces relations des parties entre elles et à leur tout ont lieu non seulement en chacun des termes en présence (le composé et le simple), mais encore entre chacun d'eux, puisqu'en un sens les parties du composé ne sont pas autre chose que les parties du simple, et s'il est vrai que ces différents rapports, ne s'excluant pas tous, sont parfois confondus dans une même preuve — quand on dit par exemple que la substance supérieure cause la forme inférieure, on dit par là même que la forme supérieure cause la forme inférieure — je serai peut-être fondé à dire qu'il était difficile de grouper les preuves de la seconde série en un petit nombre de types bien définis, comme je l'ai fait pour la première série.

La traduction intégrale de la discussion qui suit la deuxième série de preuves met en lumière une pièce capitale du livre III. On y voit l'importance donnée par Ibn Gabirol à la critique de l'empirisme. Le maître s'attache en effet à défendre la thèse apparue à la fin de la seconde série de preuves selon laquelle la connaissance par l'âme des formes sensibles suppose l'existence préalable de ces formes en elle. C'est la discussion confuse dont parlait Munk et qui ne laisse pas de l'être un peu. Il en ressort cependant avec assez de vigueur qu'il ne suffit pas de concevoir l'âme dans l'acte de perception actuelle des formes sensibles ou intelligibles distinctes, mais qu'il faut encore l'envisager en elle-même comme

unissant dans son essence les formes à l'état de puissance. La connaissance n'est donc pas la réception dans l'âme d'une forme extérieure, mais l'actualisation d'une forme déjà possédée dans l'unité de l'âme. Percevoir, c'est nécessairement percevoir par soi, c'est-à-dire par ce qui est en soi ou en son essence. L'âme est donc un composé dont la forme lui donne simultanément l'être et la connaissance implicite.

Quant à la troisième et dernière preuve, qui suit cette discussion et qui a pour objet de passer des effets des substances simples aux différentes substances simples, j'en ai indiqué le sens en disant qu'il faut se garder d'y voir une justification par l'expérience des deux preuves *a priori* qui la précèdent, et dans lesquelles en effet l'auteur se mouvant dans l'idée, se mouvait par là même dans la réalité. Le rapport de la troisième preuve aux précédentes est inverse: c'est parce qu'il a démontré *a priori* que les formes sensibles viennent de l'intelligible que l'auteur peut remonter des différents effets donnés dans l'expérience aux réalités spirituelles hiérarchisées qui en sont les causes. Cette dernière preuve n'est donc pas la condition, mais l'aboutissement des deux premières.

Ainsi l'étude détaillée du texte nous permet non seulement d'en mieux saisir l'ordonnance, mais aussi de nous faire une idée sûre de la doctrine gabirolienne. A ce propos l'enseignement du livre III me semble porter encore sur les points suivants:

1° *La transcendance de Dieu.* Il est bien connu que chez notre auteur la divinité n'est en aucune manière affectée par la finitude des êtres qui procèdent d'elle, car dans son rapport avec eux, elle apparaît comme volonté et nullement comme essence. Mais ce qui l'est moins, c'est la vigueur avec laquelle la première série de preuves souligne la transcendance de l'essence divine. Puisque le monde grossier, dit en substance l'auteur, suppose le monde subtil comme source et origine de sa composition, la multiplicité formelle du corps se retrouve dans le monde subtil. De plus la forme implique détermination et finitude. Or, Dieu n'est ni multiple ni fini. Il suit que l'essence de la divinité n'a rien de commun avec le corps et rien non plus avec les substances spirituelles qui ont la forme en commun avec le corps. Cette netteté parfaite on l'observe aussi dans l'empédocléisme, pour lequel selon Shahrastânî, la seule chose qu'il est possible de dire de Dieu, c'est qu'il n'est aucun des êtres des deux mondes, soit simple, soit composé.

2° *L'émanation.* Le livre III contient à ce sujet des explications décisives dont seul un passage du livre V sur la présence des formes inférieures dans l'intelligence peut être comparé. Elles se trouvent aux chapitres 52 à 55 et peuvent se résumer comme suit. Une substance simple est un être en soi qui — son principe mis à part — se suffit à lui-même; la substance qui en procède ne lui enlève rien de son essence, car elle sort d'elle non pas comme une partie de son essence, mais comme se manifeste une faculté ou une force en dehors de l'essence, quoique l'essence ne la perde pas; ainsi le beau — pour prendre une image de Plotin — emplit l'espace de sa lumière sans rien perdre de son essence. La substance inférieure est donc une lumière qui est allumée à la lumière antérieure et qui n'a

pas de réalité en dehors d'elle. D'un bout à l'autre de la création, il n'y a qu'une seule lumière. La Volonté divine éclaire l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence et l'intelligence éclaire l'âme par l'intermédiaire de la Volonté divine. La Volonté est donc partout et partout sans intermédiaire. Les chapitres 15 et 16 consacrés à la doctrine de l'émanation se terminent tous deux par l'affirmation de l'omniprésence de Dieu, ce qui prouve suffisamment que les adversaires du platonisme qui lui reprochent de situer des intermédiaires entre Dieu et le monde n'ont pas une intelligence suffisante de cette doctrine, pas plus que ceux qui lui imputent un prétendu panthéisme, alors que la transcendance de Dieu s'y exprime plus fortement que partout ailleurs.

On pourrait montrer comment deux autres traits du livre III éclairent la théorie de l'émanation; je pense à l'affirmation du caractère ponctuel du monde grossier par rapport au monde subtil, et à l'ignorance où l'âme doit être à l'égard du sensible si elle veut se connaître elle-même.

3° *L'homme comme microcosme.* Le livre III conclut sans cesse des substances particulières aux substances universelles, parce que c'est pour lui une vérité fondamentale que les caractères de l'univers se reproduisent dans les êtres particuliers. Si l'on veut se rendre un compte exact de cette thèse, qui s'exprime dans le livre III, ch. 58, avec une force peu commune, il faut remarquer qu'elle est liée à l'innéisme platonicien. En effet, si l'intelligible est en nous et s'il est vrai que nous connaissons l'univers, il suit que l'univers est en nous. Il y a donc une équivalence rigoureuse d'essence entre les principes du monde et ceux que nous trouvons en nous.

4° *La primauté de la matière.* L'étude de la matière et de la forme considérées en elles-mêmes est propre aux livres suivants, mais il convient de relever ici la primauté de la matière qui apparaît dans le livre III assez clairement: la matière constitue en effet le terme le plus élevé dans l'analyse des êtres, l'extrémité supérieure de la création, ce qui enveloppe; elle est l'essence des êtres; elle est active en tant qu'elle engendre d'autres substances et communique ses formes.

*

C'est l'étude détaillée du texte qui permettra enfin de faire avancer le problème des sources qui depuis Munk est stationnaire ou peu s'en faut. Les deux passages du livre III (et celui du livre V) où il est question de l'ombre que les substances se font les unes sur les autres, peuvent remonter à des sources juives, à Isaac Israéli, par exemple, comme me l'a appris M. Vajda; mais on devait rencontrer ce symbole dans l'empédocléisme aussi puisque l'image de la lumière lui est essentielle; on le retrouve chez Ibn Arabî. Quant au rêve, dont il est question dans les livres III, IV et V, il a chez Ibn Gabirol une dignité considérable puisqu'il peut recevoir les formes subtiles de l'intelligence directement; Ibn Gabirol suit là encore la tradition juive, qui s'accorde en cela avec la tradition grecque (Platon, Aristote, Plotin) et la tradition islamique, pour qui le songe appartient à la prophétie. C'est à ce titre qu'Al Fârâbî en parle en décrivant le pouvoir qu'a l'âme de s'unir par l'imagination (*imaginabiliter*, dit le livre III du *Fons vitae*) pendant le sommeil à l'Intellect agent.

Des rapprochements précis pourront être faits parfois avec le *Liber de causis* ou la *Théologie d'Aristote*. Je songe dans le premier cas à la fin du livre III où il est dit que l'intelligence est finie par en haut et infinie par en bas, et dans le second cas, au beau passage du même livre où le maître parle de l'union de l'âme avec les substances spirituelles malgré la présence de l'âme dans le corps. Ce passage est d'ailleurs très riche. En invitant l'âme à se dévêtir de la substance sensible, le maître rencontre de vieilles idées, celles du vêtement de peau d'Adam, des écorces empédocléennes, des voiles qui chez les musulmans cachent Dieu.

Il sera instructif aussi de rechercher les auteurs avec lesquels Ibn Gabirol n'est pas d'accord. Le livre III soulève la question des attributs de Dieu et la tranche dans un sens hostile à l'interprétation littérale des Ecritures. D'autre part, si l'on rapproche la thèse que le disciple propose au chapitre 45 du livre III sur les éléments qui pourraient à eux seuls expliquer les effets de la substance spirituelle du passage plus explicite du livre IV, chapitre 16, on peut supposer qu'Ibn Gabirol y condamne plus ou moins directement l'atomisme asharite. Enfin la thèse empiriste du disciple, si largement développée au livre III, mérite un examen attentif. Pourquoi l'auteur lui accorde-t-il une telle importance ? A qui s'en prend-il exactement ? Le disciple représente-t-il ici des réminiscences littéraires ou un fort courant contemporain ? — Je ne me suis pas avancé sur ce terrain des sources au-delà de ce qui est ordinairement connu, le réservant à d'autres ou à plus tard.

Un cinquième manuscrit a été consulté, inconnu de Bäumker, et découvert il y a quelques années par M. Millás à la Bibliothèque Cathédrale de Tolède. Quoique le plus ancien de tous, ce manuscrit ne bouleverse point le texte de Bäumker, car N reproduit presque toutes ses variantes. Il en ressort seulement, me semble-t-il, que N, assez méprisé depuis Munk à cause de ses transpositions et de l'ignorance manifeste de son copiste, voit son autorité s'accroître.

Ma traduction exprime-t-elle le sens avec une parfaite exactitude ? Je suis le dernier à en être sûr, car les difficultés n'ont pas manqué et maintes fois je n'ai pu sortir du doute. Ailleurs j'ai changé d'avis depuis la mise à l'impression. Les pages qui suivent donnent quelques exemples des discussions qui peuvent s'instituer. Je comprends ainsi fort bien qu'il soit arrivé à Bäumker d'affirmer en note que tel passage est corrompu puis d'annoncer dans les *errata* que ce passage est sain et qu'il a un sens. Mais par malheur il ne nous dit pas lequel et nous laisse le travail à refaire. Mon ouvrage à plus forte raison est aussi à reprendre et à poursuivre, humble déchiffrage d'une grande œuvre.

*

I. SENS DE *SEMPITERNITAS*, PREUVE 13, BÄUMKER, P. 78, LIGNE 25. — Il n'est pas rare que le *Fons vitae* appelle le Principe premier *aeternus* (cf. Bäumker, 224, 3; 274, 22; 301, 14) et, d'autre part, il enseigne partout que le corps est dans le temps. Il semble donc que la *sempiternitas* attribuée aux substances intermédiaires ne désigne pas l'éternité qui est dépourvue aussi bien de commencement que de fin (car *aeternus* s'oppose à *coepit esse*, cf. Bäum-

ker, 193, 13 et 314, 23), mais la «perpétuité» ou l'existence immuable et sans fin, quoique engendrée. Ainsi *sempiternus* ou *perpetuus* serait l'exact intermédiaire entre l'infinité absolue de l'*Aeternus* et la finitude complète du *temporale*.

L'emploi de *sempiternitas* chez les auteurs latins ne peut guère nous guider, puisque ce mot se rencontre dans le sens de *perpetuus* (cf. Cicéron, *4 Catil.* 9) comme dans celui d'*aeternus* (cf. Cl. Mamertus, *De statu animae*, I, 3, 2, où *sempiterne* signifie «de toute éternité»). L'arabe *dahr*, que traduit *sempiternitas* comme l'atteste le *dohar* de Falaqéra, nous laisse aussi dans l'incertitude, car il peut désigner une durée sans fin ou sans commencement. De plus, dans la preuve 11 où il s'agit d'une existence caractérisée par l'adverbe *semper*, les mots *fuit semper apud Deum*, étant donné leur substructure arabe, peuvent désigner non seulement une éternité *a parte ante*, mais aussi (si l'on comprend *est semper*) une éternité *a parte post*.

Cette dernière solution n'est-elle pas plus satisfaisante puisqu'elle nous dispense de poser l'existence de quelque chose de coéternel à Dieu? D'ailleurs un texte de Gundissalinus (*De processione*, éd. Bulow, p. 46) semble trancher la question: il énumère très clairement l'éternité, qui n'a ni commencement ni fin, la perpétuité, qui a un commencement et pas de fin, et le temps, qui a un commencement et une fin, et ajoute: *sic per media cohaerent extrema*. Or la première série de preuves a précisément pour objet de démontrer l'existence d'un intermédiaire entre les deux extrêmes. Et les termes dont use Gundissalinus rappellent ceux de la preuve 11: l'objet immédiat de l'action de Dieu, dit-il: *ea quae per se principium facere voluit* (preuve 11: *si factor primus fuerit factor substantiae per se*) est incorruptible et immuable (preuve 11: *tunc haec substantia fuit semper apud Deum*).

Je crois pourtant que *sempiternitas* désigne ici une durée non seulement sans fin, mais aussi sans commencement. Si l'on admet le *fuit semper* de la preuve 11, on n'affirme pas l'éternité de l'intermédiaire absolument, mais on le fait par rapport au corps. Par rapport à Dieu sans doute les substances simples ont un commencement, mais par rapport au corps qu'elles composent, tout se passe comme si elles n'en avaient pas. Quoiqu'elles aient un commencement en tant que créées, les substances spirituelles n'en ont pas en tant que simples et supratemporelles. Plotin écrit de même que les Idées sont engendrées puisqu'elles ont un principe, et qu'elles sont non engendrées en tant qu'antérieures au devenir (*γινόμενα ἀεί*) du monde sensible (*Enn.* II, 4, 5).

D'autre part, Ibn Gabirol n'a jamais dit comme Gundissalinus que le temps eût une fin. Il est vrai que chez lui la substance simple est infinie par opposition au corps qui est dans le temps et dans l'espace (preuve 19, 1re série et Bäumker 206, 4—5); mais elle l'est en ce sens qu'elle échappe à la limitation à tel lieu et à tel temps qui est le propre du corps (preuve 18, 2e série; preuves 8 et 9, Bäumker 156). D'ailleurs, la preuve 34, 1re série, présente, en accord avec la tradition platonicienne et aristotélicienne, le mouvement du corps universel comme *perennis*.

Dès lors, la triple distinction de Gundissalinus citée plus haut ne correspond pas à celle d'Ibn Gabirol. L'auteur du *De processione* situe après le Principe premier le domaine entier de l'incorruptible, spirituel et corporel, et en dernier lieu

la temporalité des *elementata* ou êtres particuliers sensibles soumis à la génération et à la destruction. Quant à Ibn Gabirol, il place au-dessous de Dieu la *sempiternitas* des substances simples, puis finalement la temporalité indéfinie des sphères corporelles contenant en elles les êtres particuliers.

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le texte apparenté capable d'éclairer notre passage du *Fons vitae*. On le trouvera dans le *Liber de causis*. On y lit en effet au § 2 que Dieu est au-dessus de l'éternité (lat. *aeternitas*, ar. *dahr*) et que l'intelligence et l'âme appartiennent au domaine de l'éternité; au § 24 que les substances intelligibles existent par elles-mêmes et ne sont pas nées d'autrui, étant à elles-mêmes leur propre forme et leur propre perfection, *propter relationem suam ad causam suam semper*[3]; au § 29 qu'il y a deux sortes de durée permanente, l'une éternelle et stable, qui est celle du simple, l'autre temporelle et supposant l'antériorité et la postériorité, qui est celle du composé. Voilà qui explique fort bien Ibn Gabirol. La *sempiternitas* de la preuve 13 n'est autre que l'*aeternitas* de Proclus ou du *Liber de causis*; conçue par rapport au devenir et au composé temporel comme stable et inengendrée, il convient de la désigner par «éternité».

Mais si je défends ma traduction de *sempiternitas*, je soutiendrais moins le classement que j'ai fait de cette preuve 13. Attentif en effet à l'opposition dans cette preuve d'*infra* et de *supra* et à la première conclusion positive qui s'en dégage, j'ai rangé la preuve 13 parmi celles du premier type dont l'objet est de conclure de la considération des deux extrêmes à l'existence de l'intermédiaire sans rattacher l'intermédiaire à l'un des extrêmes plutôt qu'à l'autre (comme dans la preuve 1 par exemple). Mais à vrai dire le moyen terme n'est pas conclu ici de la comparaison de la durée inférieure avec l'être transcendant toute durée. La *sempiternitas* apparaît plutôt comme impliquée par le temps, son effet, et comme niée de l'Auteur premier. Il en résulte que le *supra aeternitatem*, au lieu d'avoir un sens positif en désignant l'éternité propre de Dieu, a plutôt le sens négatif propre au troisième type de preuves dont l'objet est de nier de Dieu ce que l'on affirme de l'intermédiaire. C'est pourquoi la preuve s'achève par une conclusion négative. Les preuves 11 et 13 mettent donc en jeu les mêmes données. Mais la première part de Dieu pour distinguer du corps son effet direct, tandis que la seconde part du corps pour distinguer de Dieu sa cause immédiate. Dans les deux cas, le mode intermédiaire de durée, transcendant la temporalité, est inengendré par rapport à elle.

II. SENS DE *SECUNDARIUS*, PREUVE 27, 1re SÉRIE. — J'ai supposé que le sens du mot que recouvrait *secundarius* avait été tiré à tort vers *secundus* plutôt que vers *duplex*. En effet la phrase: *omnem rem uniformem sequitur res secundaria* (Bäumker 83, 25), si *secundarius* signifie «second», suppose le sous-entendu qu'une chose uniforme est nécessairement première. Si au contraire *secundarius* signifie «caractérisé par le nombre deux», la vérité de la phrase

[3] Traduction littérale de l'arabe. Cf. à la preuve 11: *fuit semper apud Deum*. Dans le texte de Plotin cité plus haut, les Idées sont inengendrées parce qu'elles sont produites éternellement par leur principe : ἀεὶ παρ' ἄλλου.

résulte immédiatement de son énoncé, puisque l'uniforme est ce qui est caractérisé par le nombre un. Même remarque pour les lignes 22 et 23 de la page 84.

Considérons, d'autre part, le syllogisme suivant: «Si l'âme, qui est le premier mobile, se meut d'un mouvement uniforme, il faut que le mobile qui la suit se meuve *motu secundario*. Or l'âme, qui est le premier mobile, se meut d'un mouvement uniforme. Donc le mobile qui la suit se meut d'un mouvement non uniforme.» *Secundario* y joue le rôle de «non uniforme». Cela est si vrai qu'un manuscrit présente ici une glose: *i. e. vario*. La même rencontre se reproduit quelques lignes plus bas, p. 84, ligne 18. Enfin on lit encore que la substance des prédicaments non *movetur nisi in duobus locis* et que par la trajectoire circulaire le mouvement de cette substance «s'unifie». Il s'agit donc bien d'un mouvement *multiple* opposé au mouvement *uniforme* de l'âme.

Cette conclusion n'a pas cessé de me paraître juste, mais il me semble possible de l'admettre en laissant subsister *secundarius* = «second». Le sous-entendu supposé par la phrase où apparaît pour la première fois *secundarius* est admissible puisqu'il est éclairé sitôt après par l'exemple du mouvement uniforme posé comme premier. «L'autre ordre» de la démonstration qui suit ne concerne donc pas la manière de prouver l'uniformité du mouvement de l'âme, mais consiste dans le fait qu'on conclut d'abord d'une chose uniforme à une autre de second rang, et ensuite d'une chose de premier rang à une autre non uniforme en affirmant cette fois explicitement que le mouvement uniforme est premier. D'autre part, le flottement qui se produit dans le syllogisme cité plus haut n'est pas rare chez Ibn Gabirol; il tient à la liberté et à la subtilité de sa pensée. Enfin, si le sens de «second» est souligné par le verbe *sequi* auquel il donne un sens plein et vigoureux, l'idée du nombre deux n'est pas développée et reste vague. D'autant plus qu'on ne voit pas très bien dans cette dernière perspective comment caractériser les *ceteri motus*, alors qu'avec *secundarius* = «second», les autres mouvements (l'altération, l'accroissement et la diminution) porteraient simplement le nom de leur rang. Aristote dit à plusieurs reprises que le mouvement local est le mouvement premier, le principal et le plus général (cf. *Phys.* VIII, 7, 261 a, 13). Puisque Ibn Gabirol généralise la notion de mouvement et l'applique même au simple (sauf à Dieu lui-même), le mouvement premier d'Aristote devient le mouvement second d'Ibn Gabirol.

Il faut donc accepter pour *secundarius* l'idée de rang second plutôt que celle d'essence dyadique[4]. Les deux idées sont proches et quasi interchangeables puisque le mouvement second, qui est *varius* ou non *uniformis*, comporte l'idée de variation et de multiplicité (cf. preuve 44, 1re série: *motus qui est in substantia quae sustinet praedicamenta est mutabilis*) par opposition à la stabilité et à l'unité du simple. En faisant donc *secundarius* = «dyadique», je simplifiais le texte et pensais en exprimer la vérité en supprimant dans le raisonnement les interférences entre les idées de rang second et d'essence multiple, mais je le compliquais aussi puisque j'introduisais une allusion au type déterminé de multiplicité qu'est la dualité, auquel l'auteur n'a peut-être pas pensé (quoique le nombre deux chez lui caractérise la matière)[5].

---

[4] Comme me l'a proposé M. de Gandillac.

[5] Cf. aussi II, 22, Bäumker, 65, 1–7: «Pour composer le nombre, on commence avec l'unité, dont la multiplication donne le binaire... De même dans le corps on commence avec le point, qui cor-

Secundarius figure une seconde fois dans le *Fons vitae*, p. 144, lignes 15-16. Ayant tranché la question dans un sens à la preuve 27, je devais le faire de la même façon ici. Le texte s'y prêtait puisqu'il venait d'énumérer dix propositions exprimant une relation entre *deux* termes, la forme sensible et la forme spirituelle. Si l'on corrige ici aussi ma traduction de *secundarius*, on tombe sur le sens admis par Blaustein: *ex his secundariis* = «par ces (démonstrations) supplémentaires». Il se justifie assez bien par le contexte. L'auteur sans doute vient de soutenir de plus de deux façons la présence des formes sensibles dans l'intelligible, mais au début du chapitre 27 le disciple a déclaré son accord avec le maître et lui a demandé malgré cela un nouvel éclaircissement.

III. *SUBSISTENTIA*, P. 144, LIGNE 8, CORRELATIF DE *SITUS*.

Abstrait formé sur *subsistere*, ce mot partout ailleurs dans le *Fons vitae* se rattache à la formule très courante: *forma subsistit in materia*, la matière étant ce qui subsiste par soi. La position ou la manière spatiale d'être correspondrait donc dans l'intelligible à la manière d'être absolue qui est la subsistance comme telle ou en soi. Cette interprétation paraissait d'autant plus séduisante que *qâma*, traduit par *subsistere*, désigne la station debout qui est précisément un des exemples de position donnés par Aristote (*Cat.*, 6b, 10).

Il semble cependant que *subsistentia* recouvre ici un autre mot arabe. Si en effet la position est *wad'*, le mot comporte avec l'idée de position et de place celle de sujet, de sorte que la position spatiale serait mise en rapport avec le fait dans l'intelligible d'être sujet ou de porter (rac. *ḥamala*). On retombe sans doute sur le sens précédent puisque la subsistance en soi appartient précisément au substrat matériel, mais on le fait cette fois en plein accord avec la version de Falaqéra — qui a ici «le fait de porter», expression que l'on rencontre ailleurs dans les extraits hébreux et qui correspond dans le texte latin soit à *sustinens esse*, Munk, livre I, § 6, livre II, § 13, soit à *sustinere*, livre IV, § 18 — et en harmonie plus parfaite, semble-t-il, avec le contexte. Il y est dit en effet que l'espace correspond à l'ordre hiérarchique des substances simples; il faut entendre par là, comme on le voit aux chapitres 14 et 15 du livre II et au chapitre 57 du livre III, le fait qu'elles s'enveloppent ou se portent les unes les autres. Dans ces conditions la situation ou lieu relatif est le simple fait d'envelopper ou de porter[6].

S'il fallait paraphraser ce passage sur les catégories dont l'identité d'essence avec l'intelligible prouve l'origine, on dirait que la matière universelle, qui donne son essence et son nom à tous les êtres, se retrouve dans la substance (cf. livre I, chapitres 10—12), que la quantité est le résultat dernier de l'intelligence une, source de toute multiplicité (cf. livre II, chapitres 20—21), que la qualité a pour modèles les différences qualitatives des substances simples (on peut rapprocher de cela la troisième démonstration du livre III), que les relations entre les choses créées ont pour fondement la relation de cause à effet des substances créatrices

---

respond à l'unité; et si on le prolonge jusqu'à un autre point, de la duplication du point comparable à l'unité naît la ligne, qui résulte de deux points et correspond au nombre deux.» L'âme, qui n'est pas dans l'espace, est ponctuelle par rapport au corps.

[6] La traduction de Munk ne semble pas assez précise ici; d'autre part, Bäumker ne distingue pas dans son index les deux sens de *subsistentia*. – Le lexique de A.-M. Goichon relève au No. 184 pour *maḥall*, réceptacle, la traduction *subjectum seu subsistens*.

entre elles; que le temps, domaine du composé, tient son être de l'éternité *(dahr)*, domaine de ce qui subsiste par soi-même (livre III, preuves 11 et 13, 1re série), que l'ordre spatial des sphères concentriques est l'image de la disposition hiérarchique des substances simples (livre II, chapitres 14 et 15), que la situation en général a pour corrélatif le fait d'être substrat ou de porter, que l'action et la passion physiques, qui constituent le devenir universel, supposent l'activité et la passivité des substances éternelles, sources de l'univers, et qu'enfin la possession a pour prototype la présence de l'accident intelligible dans la substance intelligible.

Fernand Brunner