

**LA QUIDDITÉ DE L'ÂME, TRAITÉ POPULAIRE  
NÉOPLATONISANT FAUSSEMENT ATTRIBUÉ À  
AL-FĀRĀBĪ:  
TRADUCTION ANNOTÉE ET COMMENTÉE**

GAD FREUDENTHAL\*

**I. INTRODUCTION**

Les bibliographes arabes (Ibn Abī Uṣaybi‘a, al-Qiftī) attribuent à al-Fārābī (870-950) un traité intitulé *Risāla fi māhiyyat al-naḥs* (Traité sur la quiddité de l'âme).<sup>1</sup> Aucun manuscrit du texte arabe de ce traité n'est connu à ce jour.<sup>2</sup> Depuis Steinschneider on considère cependant que l'on dispose d'une version hébraïque de ce texte. En effet, vers 1284, le traducteur et philosophe Zeraḥiah ben She'altiel Hen (Gracian) de Rome<sup>3</sup> traduisit de l'arabe en hébreu un traité, expressément attribué au Second Maître, sous un titre, *Ma'amar be-mahut ha-nefesh*, qui est une traduction littérale du titre du traité farabien. Nous donnons ci-dessous une traduction française annotée et commentée de ce texte, dont nous affirmons cependant qu'al-Fārābī n'est pas son auteur.

\* *Remerciements*: M. Jean Jolivet (Paris) s'est penché sur le texte étudié ici et m'a fait part de ses idées concernant ses sources. M. Rémi Brague (Paris) a lu attentivement ce travail et a formulé de précieuses suggestions; il a, en plus, accepté de rédiger une "Note" sur les sources du *Traité* (*infra*, pp. 239 sq.). M. Mauro Zonta (Rome) a mis à ma disposition des matériaux qu'il avait rassemblés en un temps où il pensait établir une édition critique de notre texte. Enfin des suggestions avancées par un lecteur anonyme pour *ASP* ont permis d'améliorer la traduction à quelques endroits. Que tous trouvent ici l'expression de mes vifs remerciements.

<sup>1</sup> M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St-Pétersbourg, 1869; réimpr. Amsterdam, 1966), p. 220, n° 102.

<sup>2</sup> Cf. Giuliano Tamani, "La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi", dans Francesco Vattioni (éd.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, Atti della VIII settimana, Roma, 25-30 novembre 1991 (Rome, 1993), t. II, pp. 1057-71, p. 1064, n. 28; Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vol. (Leyde, 1999), t. I, p. 296 (n° 2947).

<sup>3</sup> Voir sur cet auteur la monographie d'Aviezer Ravitzky, *The Thought of R. Zeraḥiah b. Isaac b. Shealtiel Hen and the Maimonidean-Tibbonian Philosophy in the 13th Century* (Ph.D., Université hébraïque de Jérusalem, 1977) (en hébreu).

1. *Éditions et Traductions*

Le texte du *Ma'amar be-mahut ha-nefesh* (désormais: le *Traité*) est conservé dans dix-sept manuscrits au moins; Steinschneider, puis Tamani, en ont donné la liste.<sup>4</sup> Ce *Traité* a été édité à deux reprises:

1° Par Zvi Hirsch Edelman (1805-1858), dans: *Hemdah genuzah* (Königsberg, 1856), pp. 45a-49a (avec une introduction de l'éditeur, p. XXIX), d'après le manuscrit de Londres, Jews' College (aujourd'hui: London School of Jewish Studies Library), 43. Cette publication inclut le texte d'une Préface du traducteur (pp. 45a-45b; voir ci-après).

2° Par Shema'aya Rosenthal (qui ignore l'édition précédente), d'après le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, héb. 773, dans un opuscule intitulé *Sefer mahut ha-nefesh*. Éd. princeps: Varsovie, 1857; 2<sup>e</sup> édition: Pressburg, 1865.<sup>5</sup>

Bien que fautive par endroits, l'édition d'Edelman est de bien meilleure qualité que celle de Rosenthal; elle a servi de base à notre travail. L'examen de la quasi-totalité des manuscrits connus<sup>6</sup> a mis à jour l'existence de nombreuses variantes, lesquelles n'ont cependant guère d'incidence sur le contenu doctrinal du texte; leur étude aura sa place dans le cadre de l'établissement d'une édition critique du texte, que nous appelons de nos vœux. (Dues en partie à des révisions faites par le traducteur lui-même, ces variantes présentent toutefois un intérêt pour l'étude du développement du vocabulaire philosophique de Zerahiah.) Pour les besoins du présent travail, nous nous sommes contenté d'établir une liste des principaux *errata* de l'édition Edelman: on la trouvera ci-dessous, avec une reproduction de cette édition, difficilement accessible.

<sup>4</sup> M. Steinschneider, *Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; réimpr. Graz, 1956) (ci-après: *HÜ*), p. 295. La liste a été actualisée et complétée dans: Tamani, "La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi", pp. 1069-71.

<sup>5</sup> Le texte a été republié, sans aucune modification, dans le cadre d'une collecte de fonds pour l'édification d'une synagogue, par S. Šāhari, dans une brochure intitulée: *Ma'amar "haskel we-yado'a"* (Tel-Aviv, 1936), pp. 14-27. Cette publication n'a pas de valeur scientifique ajoutée.

<sup>6</sup> M. Mauro Zonta (Rome) a aimablement mis à notre disposition les résultats des collations du texte d'Edelman avec plusieurs manuscrits, nous facilitant ainsi grandement notre travail. Nous lui exprimons notre gratitude pour sa générosité coutumière.

Le *Traité* a été traduit en italien par Ermenegildo Bertola en 1987.<sup>7</sup> La tradition hébraïque du traité a été étudiée par Giuliano Tamani, en 1993.<sup>8</sup>

## 2. Le traducteur et la traduction

Dans la brève Préface à sa traduction du *Traité*, le traducteur écrit<sup>9</sup>:

Zerahiah ben Isaac ha-Sefaradi [= l'Espagnol] dit: Après avoir achevé la traduction du *De anima*, parmi les ouvrages d'Aristote, de même que la *Physique* et la *Métaphysique* parmi les commentaires d'Ibn Rushd, ainsi que le *De caelo et mundo* de Thémistius, autant que je l'ai pu, j'ai cru bon de traduire également le *Traité sur la quiddité de l'âme* d'al-Fārābī. En effet, il s'apparente à un précis du *De anima*, car [l'auteur] y a évoqué tous les sujets qu'Aristote avait évoqués dans le *De anima*. Cependant, al-Fārābī a été très bref et il l'a nommé *La quiddité de l'âme*. "Que le sage écoute et augmente la science" (Prov. 1:5).

Zerahiah ben She'altiel Hen a effectivement traduit l'ensemble des ouvrages mentionnés, à Rome, en 1284.<sup>10</sup> Sa Préface suggère qu'il a traduit notre *Traité* dans la foulée, c'est-à-dire également à Rome, en 1284, comme l'avait déjà avancé Steinschneider.<sup>11</sup>

L'intérêt qu'avait trouvé Zerahiah au *Traité de la quiddité de l'âme* ressort assez nettement d'un bref passage de son *Commentaire du livre de Job*, écrit en 1291, toujours à Rome. En commentant Job 10:12, il affirme que le verset évoque la bonté qu'a manifestée Dieu à l'égard de l'homme en lui donnant "la vie, c'est-à-dire l'âme, par laquelle l'homme se parfait". Il explique que l'âme est "une chose vivante, éternelle, qui ne meurt pas. Le *ruah* mentionné dans le verset se réfère au "*pneuma* [*ruah*]

<sup>7</sup> Ermenegildo Bertola, "La dottrina psicologica di al-Farabi: Il Trattato sulla natura dell'anima", *Archivio di filosofia*, 55 (1987): 431-40; la traduction est précédée d'une étude, *ibid.*, pp. 405-29. Tamani ("La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi", p. 1063, n. 25), mentionne une autre étude d'E. Bertola, que nous n'avons pas vue: "Il trattato 'Dell'essenza dell'anima' di al-Farabi", *Miscellanea del Centro di studi medievali dell'Università Cattolica di Milano*, s. I, 58 (1956): 169-79.

<sup>8</sup> Tamani, "La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi".

<sup>9</sup> Cette Préface ne figure que dans l'édition d'Edelmann (pp. 45a-45b). Cf. Tamani, "La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi", p. 1065.

<sup>10</sup> Steinschneider, *HÜ*, pp. 146, 114, 160, 125, respectivement.

<sup>11</sup> Steinschneider, *HÜ*, p. 295. De même, Tamani, "La tradizione ebraica del *De essentia animae* di al-Farabi", p. 1064.

élémentaire, que l'on appelle *ispiruto*, qui est la demeure de l'âme".<sup>12</sup> Et il poursuit:

L'âme est une chose qui n'a pas de station ni de repos, sauf dans quelque chose qui soit d'une subtilité et d'une clarté extrêmes. Il a donc été nécessaire que l'homme ait ce *pneuma* [*ruah*], afin qu'il [*i. e.* le *pneuma*] soit une demeure pour l'âme et un lieu où elle peut se reposer. En effet, il n'y a aucune autre partie du corps qui puisse être le substrat et le support de l'âme, si ce n'est lui [le *pneuma*].<sup>13</sup>

La question qui a intrigué Zeraḥiah semble donc avoir été la relation entre le corps et l'âme. Plus spécifiquement, Zeraḥiah refuse apparemment la notion aristotélicienne de l'âme comme forme du corps vivant; il l'appréhende comme une entité séparée, qui doit avoir un siège localisable dans le corps. On verra que le *Traité* développe effectivement cette idée et offre une doctrine concernant le siège matériel des âmes végétative, vitale et rationnelle dans le corps humain. S'agissant de l'âme rationnelle, il affirme qu'elle a son origine dans le monde de l'intellect, où elle retourne après la mort physique, d'où la nécessité d'une "demeure" pour la durée de son séjour terrestre. Zeraḥiah semble avoir trouvé dans notre *Traité* la réponse à son questionnement.

Zeraḥiah n'était pas un grand traducteur.<sup>14</sup> En étudiant attentivement sa traduction hébraïque du *Traité*, nous avons relevé, assez souvent, des contresens que l'on ne peut attribuer à la chaîne de transmission et qui doivent avoir été commis par Zeraḥiah lui-même: devant un mot ou un terme arabe admettant plusieurs lectures ou ayant plus d'un sens possible, Zeraḥiah a parfois choisi la mauvaise lecture ou le mauvais sens. Aussi, notre traduction a dû par endroit passer par une rétroversion en arabe.

Au crédit de Zeraḥiah, on peut remarquer qu'il était conscient des difficultés qu'il affrontait. Dans sa Préface à une autre traduction, il se plaint de la pauvreté du vocabulaire philosophique de l'hébreu. Le terme hébraïque de *'ešem*, dit-il, ne traduit

<sup>12</sup> Le texte imprimé comporte malencontreusement "demeure du corps", mais la suite du texte confirme qu'il s'agit d'une erreur.

<sup>13</sup> *Tikwath Enosch, i. e. Liber Ijobi duobus tomis comprehensus*, éd. Israel Schwarz (Berlin, 1868), I, p. 219.

<sup>14</sup> Les caractéristiques des traductions de Zeraḥiah ont été analysées dans: Gerrit Bos, *Aristotle's 'De anima' Translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen* (Leyde, 1994), pp. 23-43; Mauro Zonta, "La Tradizione ebraica del *Commento medio* di Averroè alla *Metafisica* di Aristotele", thèse de doctorat, Université de Turin, 1995, notamment pp. 72\*-82\*. Nous remercions M. Zonta d'avoir mis à notre disposition un exemplaire de ce document.

pas moins de trois termes arabes distincts, à savoir *nafs*, *dhāt* et *jawhar*: “chacun d’eux a un autre sens et pourtant le traducteur est contraint de remplacer ces trois termes par un seul mot, à savoir ‘*ešem*’. Et Zeraḥiah de poursuivre:

Encore plus déroutant et difficile est le fait qu’il y a dans la langue arabe de nombreux termes pour lesquels il est absolument impossible de trouver un terme hébreu qui dénote l’essentiel (*‘iqqar*) du terme et son essence (*mahuta*). Par exemple, les anciens [traducteurs] ont rendu le terme *istiqrā’* par *hippus*. Or Dieu sait que même si le lecteur était un prophète il serait une chose bien remarquable qu’il comprenne ce que veut dire ce mot de *hippus*, à moins, par Dieu, qu’il ne le devine par le contexte. Or il n’arrive pas toujours que le contexte l’extraie de sa perplexité. [...] C’est pourquoi je présente toujours mes excuses aux lecteurs de mes traductions [...], leur demandant de ne pas me condamner.<sup>15</sup>

Toujours est-il que, malgré sa haute conscience professionnelle, Zeraḥiah livrait à ses lecteurs des textes fautifs, parfois incohérents.

### 3. La doctrine du Traité sur la quiddité de l’âme

Dans ce qui suit, nous présentons brièvement l’argumentation proposée par le *Traité*, insistant sur les points doctrinaux par lesquels il s’écarte des chemins battus. (Les numéros des paragraphes se réfèrent à la numérotation dans la traduction.)

L’auteur se propose d’examiner toutes les questions importantes au sujet de l’âme: si elle existe; ce qu’elle est; laquelle elle est; comment elle est; et pourquoi elle est. De ces cinq questions, seulement les trois premières seront abordées explicitement.

La première partie du *Traité* expose des idées qui sont des lieux communs. Notamment:

- Les accidents du corps sont dus à un agent immatériel (§§ 2-5).
- Tous les mouvements dans le monde sont dus à un Premier moteur immobile (§ 6). Il est insinué, sans que cela soit dit explicitement, que le Premier moteur est (ou: a) une âme (§§ 6-7).
- L’âme est une substance (§ 8) imperceptible par les sens (§ 9), simple (§§ 10-12); elle est forme et non *hylè* (§§ 13-16).

<sup>15</sup> *Pseudo-Aristoteles, Liber de causis*, éd. Ignac Schreiber (Budapest, 1916), pp. XV-XVI. Schreiber supposait que ce texte constitue la préface de Zeraḥiah à sa traduction du *Sefer ha-be’ur ba-ṭov ha-gamur* (connu en latin sous le titre *Liber de causis*), mais Zonta a établi qu’il s’agit en fait de la préface à la traduction du Commentaire moyen de la *Métaphysique*, par Averroès (“La Tradizione ebraica”, pp. 73\* sqq.).

- L'âme humaine est la forme intellectuelle, par laquelle l'homme se distingue des bêtes; c'est une forme qui n'est pas accessible aux sens (§§ 19-28).

- Les âmes végétative et vitale sont dans la matière. Afin de le démontrer, l'auteur s'engage dans un long examen de quelques notions connexes: la forme corporelle, qui est longueur, largeur et profondeur (§ 30); l'âme végétative, qui se surajoute à la précédente, qui préserve le corps et qui est inséparable du corps (§§ 31-32); l'âme vitale, qui se surajoute à la précédente et qui se définit par référence au mouvement, à la sensation et au déplacement et à laquelle se rattachent les cinq sens (§§ 33-36); l'auteur insiste sur le fait que l'âme vitale, de même que l'âme végétative, est inséparable de la matière (§§ 37-39).

Les choses deviennent plus intéressantes lorsque l'auteur passe à l'examen du mode de fonctionnement de l'âme et de ses relations avec le corps.

Premier sujet traité, celui de l'actualisation des formes qui se trouvent en puissance dans la matière: comment est formé l'arbre à partir de la graine, matière inerte? Déjà, dans les développements qui précèdent, s'est glissé un paragraphe qui avançait une doctrine moins familière que les autres. L'auteur y soutient que l'âme "englobe" la matière et fait ressortir les formes qui se trouvent en elle en puissance (§ 17). L'âme *informe* donc la matière (§ 17), une thèse qui sera développée dans la suite (§§ 40 ss.). Ce qui informe une chose se trouve "au-dessus" de cette chose et elle est son "lieu" (§ 17). En particulier, l'âme – laquelle précisément? – fait ressortir de la matière la "forme générale" (la forme de corporéité?) et elle est ainsi son lieu (§ 17).

Les idées ainsi énoncées sont développées ensuite (sans toutefois être véritablement élaborées). L'auteur commence par poser que l'âme vitale est "suspendue" au corps subtil aériforme, le *pneuma*, et qu'elle est sa "puissance". S'agit-il du *pneuma* vital qui se trouve, d'après la physiologie galénique, dans chaque être doté de vie? Sans doute non, vues les fonctions qu'attribue l'auteur à ce *pneuma* dans la suite. (Par exemple, il est dit être en mouvement circulaire autour du corps; §41.) L'âme végétative, elle, est "suspendue" au corps grossier terriforme – ceux des plantes et des animaux – et elle est la "puissance" de ce dernier. Il est également question de l'âme minérale, suspendue aux corps les plus durs, ceux des minéraux (§§ 40, 45).

L'auteur précise ses représentations spatiales des âmes: l'âme

végétative “entoure” le corps (on croit comprendre: des plantes et des animaux) “de l’intérieur”; l’âme vitale l’“entoure” (entendez: le corps de l’animal) “de l’extérieur”. (Cela implique que l’âme vitale est le lieu du corps; §§ 40-41, 45.) Ces idées vont servir à la démonstration de l’immatérialité de l’âme rationnelle.

Est ensuite élaboré le “fonctionnement” des différentes âmes, qui opèrent, on l’apprend avec un certain étonnement, par le biais des corps auxquels elles sont “suspendues”. Ainsi, le *pneuma* tourne autour du corps grossier, matériel, et ce mouvement fait ressortir l’âme végétative de la matière initialement inerte. Le mouvement circulaire du *pneuma* conduit ainsi à la formation d’une substance dotée de la capacité de croissance et qui possède des “formes” visibles, c’est-à-dire des linéaments et des contours matériels déterminés (§ 41). (Il s’agit – on le comprend – de plantes.) C’est donc en ce sens qu’il faut entendre l’affirmation, déjà rencontrée, selon laquelle l’âme “englobe” la matière et fait ressortir les formes qui se trouvent en elle en puissance: en fait, il s’agit de l’âme vitale, qui a son “assise” dans le *pneuma*, dont le mouvement de rotation informe la matière.

L’auteur exprime la même idée relative à l’apparition des formes dans la matière au moyen d’une notion peu courante: Zerahiah la désigne par le mot “*hemshel*” (variante: *dimyon*), qui traduit probablement le mot arabe “*mithāl*”, et que nous désignerons ici, en continuité avec la tradition latine médiévale, par le terme latin d’*exemplum*.<sup>16</sup> L’*exemplum*, que l’auteur semble identifier avec l’âme végétative, est à l’être développé ce qu’est (p. ex.) la graine à l’arbre. L’essentiel de la doctrine de l’auteur est exprimée dans le passage suivant (§ 41):

En mouvement, [le *pneuma*] agit, et le corps pâtit. [Aussi,] l’*exemplum*, qui [alors] est en acte et dans l’air (qui est le *pneuma*), sort vers l’extérieur, à partir de l’*exemplum* qui était en puissance et enfoui dans le corps inanimé. Le [corps] subtil tourne autour du [corps] grossier [variante: dur] dans un mouvement qui donne ses linéaments au corps et qui rend visible la forme: l’*exemplum* sort vers l’extérieur, [devenant] accessible à l’œil. L’*exemplum*, qui [initialement] était enfoui dans le corps, et qui est l’âme végétative, devient un corps en croissance, ayant des contours, une puissance et une forme [sensible].

L’*exemplum* est ainsi une sorte de “patron”, un “modèle réduit” de l’être développé (plante ou animal), un descendant lointain des idées platoniciennes; il est d’abord “enfoui” dans la matière,

<sup>16</sup> Sur le sens de ce terme voir le Commentaire, pp. 215 sqq.

avant d'être pleinement réalisé sous l'impulsion du *pneuma* en mouvement. Nous y reviendrons dans le Commentaire au § 41.

La notion du *pneuma* est importante pour notre auteur dans la mesure où ce corps aériforme est le plus subtil des corps (§§ 43-44): cette notion permettra à l'auteur d'explicitier la relation, qu'il veut très relâchée, entre le corps et l'âme rationnelle, dont l'immatérialité revêt pour lui une grande signification.

Un des sujets importants pour notre auteur est effectivement celui de l'immatérialité de l'âme rationnelle, c'est-à-dire de son indépendance – qui se révélera toute relative – par rapport au corps. Notre auteur constate – et ce n'est guère une nouveauté – que les âmes vitale et végétative se trouvent dans les corps et sont inséparables de ces derniers (§§ 32 à 39). Il ajoute cependant à sa démonstration une note plus personnelle en avançant que ces deux âmes prennent connaissance des corps dans lesquels elles se trouvent uniquement parce que sans cela les corps ne sauraient perdurer et iraient à leur perte, avec les âmes (§ 46). L'auteur laisse entendre que, en tant qu'âmes, les âmes vitale et végétative auraient “préféré” ne rien savoir des corps et être totalement séparées de la matière, à l'instar de l'âme rationnelle (§ 46). Leur rôle est uniquement de servir l'âme rationnelle, en entretenant le corps humain, dans lequel siège cette dernière. Pour l'auteur, le rôle des âmes végétative et animale est analogue à celui des serviteurs dans un palais royal, le rôle de l'âme rationnelle étant analogue à celui d'un roi qui édicte ses lois (§ 47).

L'auteur confirme l'immatérialité de l'âme rationnelle à partir de plusieurs considérations:

(1) L'âme végétative est enfouie dans le corps (d'une plante ou d'un animal); elle l'“enveloppe”, si l'on peut dire, de l'intérieur. L'âme vitale, elle, entoure le corps animal de l'extérieur et elle est son lieu, mais en même temps elle est “enfouie” dans le corps qui lui est propre, à savoir le *pneuma*. L'âme rationnelle entoure le corps de l'homme de l'extérieur et elle est son lieu. Quelle est alors la matière qui lui est propre et dans laquelle elle serait “enfouie”? Puisqu'il n'existe pas de corps plus subtil que le *pneuma*, notre auteur se voit fondé à conclure que “l'âme rationnelle n'a pas de *hylè*”. Plus précisément: elle est suspendue au *pneuma*, le corps matériel le plus ténu, “de l'extérieur” (§ 48). Son assise dans la matière est ainsi la plus ténue possible.

(2) Les activités de l'âme rationnelle sont purement intellectuelles. L'auteur évoque comme exemples: les mathématiques, la métaphysique, la logique, etc. (À noter qu'il ne nomme pas les



disciplines, mais évoque seulement les types de recherche qu'elles pratiquent.) Ces disciplines occupent l'âme rationnelle sans avoir une quelconque utilité pour le bien-être du corps, ce qui confirme qu'elle se désintéresse totalement de la matière (§ 49).

(3) Il en va de même pour les activités de l'âme rationnelle lors du sommeil (§ 50).

(4) L'âme rationnelle possède par ailleurs le libre arbitre, qui lui permet de dominer les désirs, qui proviennent du corps et des âmes végétative et vitale (§ 54).

(5) Que l'âme rationnelle soit détachée de la matière, cela est également démontré par le fait que, contrairement aux âmes vitale et végétale, elle se parfait à mesure que le corps diminue (§§ 56-57).

Toute séparable qu'elle est, l'âme rationnelle se trouve pourtant dans le monde matériel, du fait de son "attachement" au corps de l'homme. Notre auteur estime que sa vie dans ce monde des désirs est dure. La raison en est que dans notre monde matériel, l'âme rationnelle est étrangère; elle y est détachée de son propre monde, celui de l'intellect (§ 55). L'âme rationnelle n'est pas totalement séparée et serait perdue si le Créateur ne l'avait pas dotée d'une grande puissance propre, qui lui permet de résister aux assauts de la matérialité et de maintenir, grâce au libre arbitre, les désirs sous contrôle (§ 55).

Ces dernières idées de notre auteur sur le destin de l'âme rationnelle sont à situer dans le contexte du troisième et dernier grand thème de notre *Traité*, à savoir l'intellect et le monde spirituel. Déjà plus haut dans le *Traité*, se trouve un bref passage qui laisse deviner les tendances néoplatonisantes de notre auteur. Il y insinue, sans entrer dans les détails, que l'âme rationnelle peut devenir "intellect parfait", complètement séparée de la matière (§ 48), mais ne précise pas si cela peut se faire avant la mort. Il évoque aussi très brièvement l'"intellect" tout court, qui est complètement séparé de la matière et qui possède une "lumière" qui englobe tout; tous les êtres (corps et âmes) se trouvent au-dessous de lui (§§ 52-53). Le terme de "forme générale" apparaît également (§ 17), mais sans que soit indiquée sa fonction.

Ces idées font l'objet d'un court développement dans les dernières lignes du traité (§ 58), où l'auteur expose ses convictions néoplatoniciennes: le monde comporte en fait un monde supérieur – lumineux, éternel, inchangé, situé au-dessus du temps et du mouvement, purement intellectuel – et un monde inférieur,

matériel, qui est à l'inverse du précédent. L'âme rationnelle de l'homme dérive du premier monde, tandis que nos corps appartiennent au second. L'auteur se réfère au premier monde par l'épithète "monde à venir" (*'olam ha-ba'* traduisant probablement l'arabe *al-ākhirā*), mais sans développer cette thématique, ni même dire explicitement si l'âme rationnelle peut y retourner après la mort physique (§ 59). On comprend mieux, maintenant, pourquoi l'auteur a tant insisté sur l'immatérialité de l'âme rationnelle et pourquoi il a estimé que sa vie dans ce monde-ci est une souffrance, une idée qu'il n'a pas su harmoniser avec la précédente.

Le *Traité* se termine par une thèse non psychologique, mais cosmologique: le monde supérieur est la source de toute perfection dans le monde matériel: chaque propriété matérielle est "équilibrée" par la propriété inverse, qui appartient au monde intelligible: le subtil contrebalance le gros, le léger le grave etc. Le Créateur a su connecter les deux mondes, rendant ainsi possible une certaine mesure de perfection dans le monde d'ici-bas (§§ 59-60).

#### 4. *L'authenticité du Traité*

Bien que les bibliographes arabes attribuent à al-Fārābī un *Traité sur la quiddité de l'âme* et bien que notre *Traité*, qui porte précisément ce titre, soit attribué à al-Fārābī par tous les manuscrits, il nous apparaît qu'il s'agit d'un apocryphe.<sup>17</sup> Le *Traité* présente, en effet, une doctrine cosmologico-psychologique bien éloignée de celle que nous connaissons des traités farabiens conservés en arabe et dont l'authenticité est certaine. Ainsi:

- La notion de l'intellect agent, qui est au cœur de la métaphysique d'al-Fārābī et sur laquelle s'appuie le Second Maître pour rendre compte de l'origine des formes dans la matière, cette notion n'apparaît nulle part dans notre *Traité*. Pourtant, la question de l'introduction des formes dans la matière est centrale dans le *Traité*, où elle est résolue au moyen de l'idée du mouvement circulaire du *pneuma* autour du corps (notamment § 41) et de la notion d'*exemplum*, une idée et une notion que l'on

<sup>17</sup> Cette idée s'est imposée comme une évidence lors d'une conversation avec M. Rémi Brague; je l'en remercie vivement.

cherchera en vain chez al-Fārābī. Notre *Traité* attribue la même fonction également à l'“Âme” qui est située au-dessus de la “Forme générale” et dont il affirme qu'elle “informe les choses, en conformité avec la façon dont le Créateur, béni soit-Il, a institué son mode d'action” (§ 16): or il n'y a aucune parenté entre cette notion d'Âme et la notion farabienne d'intellect agent.

- Bien que le *Traité* pose les deux mondes – l'un de l'intellect, l'autre de la matière –, jamais il n'est question d'émanation, idée qui est centrale dans les écrits d'al-Fārābī.

- Le *Traité* évoque de façon assez imprécise “l'intellect”, sans davantage de précisions. Al-Fārābī, lui, énumère neuf intellects séparés différents, dont il détaille la genèse et les fonctions.<sup>18</sup>

- Le *Traité* aborde la problématique des relations entre âme et corps d'une manière non aristotélicienne: la notion de l'âme, en particulier, comme substance ayant son origine dans le monde supérieur, s'oppose diamétralement à la conception aristotélicienne de l'âme, qui est pourtant celle d'al-Fārābī.<sup>19</sup>

- Contrairement à al-Fārābī, qui cite volontiers les noms de philosophes grecs, notre *Traité* ne mentionne aucune autorité.

Ces différences nous semblent suffisamment substantielles pour qu'il soit possible d'affirmer, sans multiplier d'autres points de divergence, moins fondamentaux, qu'al-Fārābī n'est pas l'auteur du *Traité*. À moins, bien sûr, que l'on ne pose qu'il s'agisse d'un écrit de jeunesse d'al-Fārābī, qui ne refléterait pas encore les positions du philosophe à l'âge mûr. En l'absence d'éléments objectifs qui l'étayeraient, cette hypothèse nous paraît cependant gratuite. Une des contributions de notre étude est donc négative: elle établit, nous semble-t-il, que le Second Maître n'est pas l'auteur du *Traité* qui lui a été attribué, tant par les érudits juifs depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, que par les chercheurs modernes.

Se pose dès lors la question de l'identité de l'auteur, ou du moins celle du contexte intellectuel dans lequel il œuvrait. M. Rémi Brague a bien voulu se charger d'une recherche sur les sources et le contexte du *Traité* et l'on trouvera ses conclusions dans la “Note” ci-dessous (pp. 239-41). On verra que, malheu-

<sup>18</sup> Cf. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York, 1992), pp. 44-73.

<sup>19</sup> Cette contradiction a été vue par Bertola (“La dottrina psicologica di al-Farabi”, pp. 410-11), qui n'en a pas tiré les mêmes conclusions.

reusement, le *Traité* offre peu de singularités qui auraient permis de le situer dans une époque et un contexte précis.

Notre *Traité* n'est pas l'œuvre d'un penseur original. Il reflète plutôt une "philosophie populaire" d'une certaine époque, une pensée à l'usage non des savants, mais des lettrés.

Dans ce qui suit, nous donnons une traduction française du *Traité*, accompagnée d'un Commentaire. Le texte a été divisé en paragraphes (notés §) afin de faciliter la lecture et les références. Nous avons fait précéder chaque paragraphe d'un sous-titre, placé entre crochets obliques <>.

II. TRADUCTION FRANÇAISE<sup>20</sup>

{E 45b} {R 1} *Au Nom du Dieu Très-Haut, Maître du ciel  
et de la terre*<sup>21</sup>

**Traité d'Abū Naṣr al-Fārābī sur la quiddité de l'âme**

ABŪ NAṢR dit:

1. <Les desiderata d'une recherche et la visée de la présente recherche>

La connaissance d'une chose en sa généralité et en son [être] véritable s'acquiert par cinq aspects.<sup>22</sup> Le premier est *si* [la chose] existe; le deuxième est ce qu'elle *est*; le troisième est *laquelle* elle est; le quatrième est *comment* elle est; le cinquième est *pourquoi* elle est.

Nous voudrions faire saisir<sup>23</sup> [la notion de] l'âme en elle-même [ou: en son essence] et son existence selon son [être] véritable. Aussi nous commencerons par ce qu'il convient de placer en préambule.

1° Disons [tout d'abord] si, oui ou non, l'âme existe.

2. <Les qualités propres à l'homme sont des accidents n'appartenant pas à son corps par nature>

Si le contradicteur affirme: "elle [l'âme] n'existe pas", alors nous lui répondrons: "la sensation, le mouvement, la science et la connaissance qui se trouvent en l'homme relèvent soit de l'activité de l'âme, soit de celle du corps". Si le négateur de l'âme dit: "[ils] relèvent de l'activité du corps et il n'existe que le corps seul", [alors nous lui répondrons:] "il s'ensuit nécessairement [de cette affirmation] que *tout* corps possède des sens, de la sensation, du mouvement, de la science et de la connaissance, un corps n'en étant pas plus digne qu'un autre; à moins que ceux-là ne soient des accidents introduits par quelque chose d'autre". Et nous poursuivrons: "si [ces opérations] relèvent du corps [lui-même, et non de quelque chose d'autre], alors une activité donnée doit nécessairement être par la *nature* de ce corps, ou bien être un *accident* qui lui advient. Alors: si [l'on suppose que cette activité] lui appartient par [sa] *nature* [en tant que corps], il s'ensuit que, nécessairement, *tout* corps est doté de sensation, de mouvement et de

<sup>20</sup> Les chiffres précédés des lettres E et R, placés entre crochets {}, indiquent les numéros de page dans les éditions d'Edelmann (reproduite ci-après) et de Rosenthal, respectivement.

<sup>21</sup> Cette bénédiction, empruntée à Gen. 14:19, 22, est sans doute l'"hébraïsation" de la *bas mala* (bénédiction) qui a dû ouvrir le texte original.

<sup>22</sup> Nous traduisons ici par "aspect" le terme *'inyan*, traduisant l'arabe *ma'anā*.

<sup>23</sup> *Tequbbal* traduisant probablement *tuqbal*.

la connaissance. Or nous n'observons point qu'il en est ainsi. En effet, certains corps sont en repos, d'autres sont en mouvement; certains sont dotés d'une volonté et de la science [les autres non]. Cela met en évidence que la sensation, le mouvement, la science, et la connaissance, de même que toutes les qualités [humaines],<sup>24</sup> bonnes et mauvaises, adviennent au corps en tant qu'*accidents*".

3. <Corollaire: les qualités propres à l'homme sont des accidents résultant de l'action d'un agent, qui est l'âme>

Un accident est une action [affectant] le substrat [de cet accident]. Cette action provient d'un *agent*: l'auteur de l'action *agit*, et le substrat *est affecté*. Il s'ensuit [puisqu'on a montré que la sensation, le mouvement etc. sont des accidents qui adviennent au corps] que le corps est affecté {R 2} par un agent, l'action en question étant la sensation et le mouvement [etc.], qui sont [donc] une activité de l'âme. Et c'est cela que nous voulions démontrer.

4. <L'agent qui produit les qualités propres à l'homme dans le corps est immatériel>

Il est impossible que l'agent [qui produit ces accidents] soit un corps. En effet, ce qui a été dit du [premier] corps s'appliquerait nécessairement aussi à l'autre corps, qui le précède, ce qui s'applique à l'un s'appliquant pareillement à l'autre. Car si quelqu'un dit que le corps en mouvement et le corps doté de sensation [etc.] sont mus par un autre corps, cet autre [corps] étant [à son tour] mû par un autre [etc.], nous lui dirons: "[cette série de corps, est-elle] finie ou infinie?" S'il répond: "finie", alors nous lui répondrons: "le premier corps [dans cette série], celui qui est véritablement le premier à être en mouvement et qui est [donc] la [première] cause du mouvement, est-il matériel ou immatériel?" S'il répond: "matériel" alors il s'ensuit nécessairement que chaque corps se meut soi-même, ce qui invalide sa précédente affirmation [selon laquelle le corps considéré est mû par un autre]. Et s'il dit: "infinie", il s'ensuit qu'en un seul et unique homme {E 46a} il y a une infinité de corps et une infinité de mouvements. Or cela est faux et impossible.

5. <Confirmation: une série infinie de corps dont chacun meut un autre est impossible>

[D'ailleurs,] il s'ensuit également [de la supposition concernant l'infinité de la série des corps] qu'il n'existera jamais aucun mouvement, ou bien [litt. et] qu'une chose se meuve [elle-même]. Or cela est faux. En effet, s'il était vrai que tout corps se meut uniquement à condition que se meuve également celui qui le précède, alors aucun corps ne se mouvrait. Une analogie: si quelqu'un stipulait: "aucune personne n'entrera dans cette maison à moins qu'une autre personne n'y soit

<sup>24</sup> *Middot*, traduisant sans doute *akhlāq*.

entrée auparavant” – alors jamais personne n’entrerait dans cette maison.

6. <Conclusion: le Premier moteur non mû est indispensable pour qu’il y ait du mouvement>

Aussi, sans aucun doute, pour avoir lieu, le mouvement requiert nécessairement un principe,<sup>25</sup> [à savoir] un premier moteur<sup>26</sup> qui meut sans être mû: [ce dernier] n’a pas de moteur le mouvant, mais [c’est lui qui] meut autrui. [Le mouvement requiert donc] un moteur où se termine tout mouvement, sans qu’il soit en rien mû.<sup>27</sup>

7. <Conclusion des §§ 2 à 6: l’existence de l’âme démontrée>

De ces [propos] généraux il ressort que, par son essence, il [le corps] n’est pas doté de sensation, n’est pas en mouvement et ne connaît rien. [Ces qualités lui adviennent donc] par une autre chose, qui n’est pas un corps; et cette chose on l’appelle: “âme”.

Ainsi a été établie l’existence de l’âme et [le fait] qu’elle {R 3} n’est pas un corps.

2° Nous dirons maintenant ce qu’elle est.

8. <L’âme est une substance, non un accident>

Aucun existant n’échappe à l’alternative: il est soit une substance, soit un accident. La substance est ce qui subsiste en soi, qui est le substrat de la pluralité et du changement, tout en étant un en nombre. Or si [l’on suppose que] l’âme est un accident, alors [il s’ensuit] qu’elle a un substrat, l’accident n’existant pas en soi. [Or cela est impossible: en effet,] comment [l’âme] pourrait-elle être le substrat d’autre chose, puisque nous avons déjà dit que le mouvement, la sensation, la science, la pensée, la noblesse, la compréhension<sup>28</sup> et toutes les qualités [humaines], bonnes et mauvaises, sont prédiqués de l’âme? [Donc: l’âme est une substance.]

9. <L’âme est une substance imperceptible par les sens, et il en va de même pour ses accidents>

L’âme reste une et ne change pas. Elle est une substance imperceptible par les sens. Les accidents ci-dessus mentionnés sont également imperceptibles par les sens; ils sont [donc] portés par une substance imperceptible par les sens, à savoir l’âme. [En revanche,] les accidents perceptibles par les sens, comme la noirceur, la blancheur, la rougeur et leurs semblables, eux, sont portés par une substance perceptible par

<sup>25</sup> *Hathalah*, traduisant l’arabe *mabda*.

<sup>26</sup> Certains manuscrits comportent: ... le premier moteur.

<sup>27</sup> Tous les manuscrits comportent ici *we-lo’yani’a hū’ shum davar* (= et il ne meut rien), ce qui est un contresens manifeste. Le texte arabe a dû comporter *wa-lā y.h.r.r.k huwa*, que le traducteur a lu comme un actif au lieu d’un passif.

<sup>28</sup> Certains manuscrits ajoutent: le jugement et la sagesse.

les sens, à savoir le corps. Or de même que l'âme ne saurait être ni noire ni blanche, de même le corps ne saurait être ni savant ni stupide, la science et la stupidité étant des accidents imperceptibles par les sens. Aucun corps, à moins d'être doté d'une âme rationnelle, ne porte aucun des accidents imperceptibles par les sens, tels la science, la noblesse, la pensée et leurs semblables.

Il a donc été établi que l'âme est le substrat de ceux-là et qu'elle est une substance imperceptible par les sens, un en nombre.

10. <Laquelle parmi les substances est l'âme: simple ou composée?>

3.1° Nous dirons maintenant laquelle est l'âme, parmi les deux [types de] substances.

Il existe en effet deux [types de] substances – [substance] simple et [substance] composée. [Supposant que] l'âme soit une substance composée, il s'ensuit qu'elle a un "composeur".<sup>29</sup> Or [l'opération de] composition est un mouvement, le mouvement étant une affection. Or tout ce qui tombe sous le mouvement tombe sous le temps; et tout ce qui tombe sous le mouvement et le temps est matériel. [Mais] nous avons déjà dit<sup>30</sup> que l'âme est la cause de tous les mouvements. Or ce qui est la cause du mouvement est au-dessus du temps, de l'agent, et de l'affection, car tout composé est le produit de l'action d'un [litt. tombe sous un] agent. [Donc: l'âme n'est pas composée.]

11. <Un exemple>

{R 4} Un exemple: le divan-lit<sup>31</sup> est une substance composée, à savoir de matière et de forme. La matière c'est le bois, et la forme est la structure<sup>32</sup> du divan-lit. Celui-là tombe sous le mouvement du

<sup>29</sup> Les manuscrits comportent presque tous *murkav* (= composé), ce qui est un contresens manifeste. Probablement le texte arabe comportait *murakkib*, lu *murakkab* par le traducteur. Au cours de la transmission du texte hébreu, certains copistes ou lecteurs ont cependant perçu l'incohérence du texte et ont corrigé *murkav* en *markiv*, variante que l'on trouve dans deux manuscrits.

<sup>30</sup> *Supra*, § 6.

<sup>31</sup> Le texte hébreu comporte: "la chaise et le lit". Cependant, la suite de la phrase se réfère à un seul meuble, ce que l'on peut expliquer facilement en supposant que l'arabe comportait *sarir* (meuble servant tantôt comme siège tantôt comme lit), terme que le traducteur a choisi de rendre par deux mots, mais sans rester conséquent. (Je dois cette explication à M. Rémi Brague et je l'en remercie.)

<sup>32</sup> *Ṣurah* (= forme); dans certains manuscrits on trouve la variante: *tekhunah* (= structure). L'arabe comportait peut-être *shahl*, qui fut souvent traduit par *ṣurah*, mais sans revêtir le sens de ce terme dans la philosophie aristotélicienne. Nous avons choisi le terme "structure" pour cette même raison. Cette explication du rapport entre forme et matière se trouve chez al-Fārābī (*Al-Fārābī's "The Political Regime" [Al-Siyāsa al-madaniyya]*, éd. F.M. Najjar [Beyrouth, 1964], p. 36:6-7; déjà noté par Steinschneider, *Alfarabi*, p. 110), mais cela n'a aucune incidence sur la question de l'attribution du *Traité* à ce philosophe, car il s'agit d'un lieu commun: voir Maïmonide, *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi Brague (Paris, 1996), chap. IX, p. 65 avec les notes.



menuisier qui l'a fabriqué. [Donc: tout être composé tombe sous le mouvement de l'agent qui le compose.]

12. <Conclusion des §§ 10 à 11>

Il ne reste donc qu'à conclure que [l'âme] est une substance simple.

13. <Laquelle parmi les substances simples est l'âme: hylè ou forme?>

**3.2°** Nous mettrons en évidence laquelle, parmi les substances simples, elle est. Car les substances simples sont au nombre de deux<sup>33</sup>: la hylè et la forme.

14. <L'âme, substance simple, est une forme>

La forme est simple, car elle n'a [à son tour] ni forme, ni hylè. {E 46b} En effet, si cette forme avait une forme,<sup>34</sup> elle serait formée, non forme. Par conséquent, elle [cette forme simple, c'est-à-dire l'âme] est une, séparée, non engendrée de quelque chose d'autre; elle a une existence propre<sup>35</sup> et elle est le principe de toutes les formes.

15. <L'âme n'est pas hylè et n'a pas de la hylè>

Il en va de même pour la hylè: la hylè n'a pas, à son tour, de hylè, étant hylè elle-même. Si elle avait de la hylè, elle n'aurait pas été hylè [elle-même], mais aurait été une substance composée.<sup>36</sup>

Si elle [l'âme] était hylè, elle aurait été le substrat d'une affection. Or tout substrat d'affection relève du mouvement, et tout ce qui tombe sous le mouvement tombe sous le temps. L'âme est la cause du mouvement, [de sorte que] ce qui est dépourvu d'âme n'a pas de mouvement. Or la cause se trouve au-dessus de l'effet, [de sorte que] l'âme se trouve au-dessus du mouvement. Or la hylè, elle, se trouve sous le mouvement. Il s'ensuit de cela que l'âme n'est pas hylè.

16. <L'âme est une forme>

[Donc<sup>37</sup>:] L'âme est forme.

17. <L'Âme est au-dessus de la Forme générale, la meut et produit les formes dans la matière; elle est le lieu de la Forme générale et la Forme des formes>

Effectivement, cela [*i. e.* être forme] sied davantage à l'Âme, car elle

<sup>33</sup> Litt.: la substance simple est deux substances.

<sup>34</sup> Les manuscrits comportent tous: *we-'illu hayeta ha-šurah šurah* (= si cette forme était une forme), ce qui est un contresens manifeste, reconnu comme tel et corrigé (en: *we-'illu hayeta la-šurah šurah*) par Klatzkin (*Thesaurus*, II, p. 259). La faute est, selon toute vraisemblance, encore une fois, due au traducteur, qui a lu *al-šūra* là où il fallait lire: *li-al-šūra*. Cette erreur a cependant pu se trouver déjà dans le manuscrit arabe dont il disposait.

<sup>35</sup> *Nimše't hamša'ah*, traduisant probablement *wujidat wujūdan*, qui a le sens d'existence, non d'engendrement.

<sup>36</sup> Or la hylè est simple. Donc: l'âme, substance simple, n'a pas de la hylè; mais l'est-elle?

<sup>37</sup> Puisque l'on a montré ainsi que l'âme n'a pas de la hylè ni n'est hylè, on peut conclure que...

est le lieu de la Forme générale. L'Âme meut [cette dernière], rend visible toute forme [se trouvant] dans la *hylè*, la produit et la circonscrit tout entière. La *hylè* tombe [donc] sous la forme et la forme est portée par elle. L'Âme informe<sup>38</sup> les choses, en conformité avec la façon dont le Créateur, béni soit-Il, a institué son mode d'action. Or ce qui informe une chose se trouve au-dessus d'elle et est son lieu.<sup>39</sup> Ainsi, de même que le lieu de [tous les] corps est le lieu des lieux, de même la forme dans laquelle s'achève l'Âme,<sup>40</sup> [une forme] qui se trouve au-dessus {R 5} d'elle [*i. e.* de l'Âme], est une forme et c'est la Forme des formes, c'est-à-dire la Forme de toute forme.

18. <Conclusion des §§ 13 à 17: l'âme est une forme>

Par tout cela j'ai mis en évidence que l'âme est nécessairement une forme.

19. <Laquelle, parmi les formes, est l'âme: sensible ou intellectuelle?>

**3.3°** Disons maintenant laquelle, parmi les formes, elle est. En effet, les formes sont deux: forme sensible et forme intellectuelle.<sup>41</sup>

20. <Les notions de forme intellectuelle et de forme sensible; la forme intellectuelle comme différence spécifique de l'homme>

La forme sensible: p. ex. la forme visible de l'homme, la forme d'un sceau et leurs semblables, telles [les formes] d'une empreinte<sup>42</sup> ou de la frappe d'une pièce de monnaie. La forme intellectuelle<sup>43</sup>: c'est celle qui a distingué<sup>44</sup> les notions<sup>45</sup> les unes des autres, instituant [ainsi] leurs essences.<sup>46</sup> Par exemple: lorsque nous disons que l'homme est rationnel, c'est la *ratio* qui le distingue des bêtes, tous les deux [l'homme et les

<sup>38</sup> *Ha-nefesh tešayyer*, signifie souvent "l'âme conçoit"; tout au long du *Traité* il est cependant question non pas du pouvoir de représentation de l'âme, mais de son pouvoir *formatif*. Voir aussi § 14: *mešuyyeret* = formée.

<sup>39</sup> Que l'âme "entoure" ou "circonscrit" le corps est une idée qui revient dans notre *Traité* (voir *infra*, § 41). Ici, il s'agit non de l'âme rationnelle de l'homme, mais apparemment de l'Âme de l'univers, "le lieu des lieux".

<sup>40</sup> Ou: qui constitue la fin – *telos* – de l'âme.

<sup>41</sup> Litt.: la forme est deux formes... (cf. *supra* n. 33).

<sup>42</sup> Le mot hébraïque *pittuah* traduit probablement l'arabe *naqsh*, qui paraît également dans *Risāla fi al-'aql* d'al-Fārābi, Bouyges 13:6, 14:6, traduit par *pittuah* dans les deux traductions hébraïques, sur lesquelles voir Gad Freudenthal, "*Ketav ha-da'at* or *Sefer ha-sekkel we-ha-muskalot*. The medieval Hebrew translations of al-Fārābi's *Risālah fi'l-'aql*. A study in text history and in the evolution of medieval Hebrew philosophical terminology", *Jewish Quarterly Review*, 93 (2002): 29-115, aux pp. 34-6.

<sup>43</sup> *Šurah sikhlit*, traduisant l'arabe *šūra 'aqliyya*, dénote, ici, le pouvoir intellectif de l'homme, que nous avons choisi de désigner par "forme intellectuelle".

<sup>44</sup> À cet endroit, et aussi ailleurs lorsque revient le même verbe (*b.d.l.*), certains manuscrits donnent comme variante le terme arabe correspondant (*f.s.l.*).

<sup>45</sup> *Ha-'inyanim*, terme qui correspond à l'arabe *ma'āni*.

<sup>46</sup> Cette phrase est répétée plus loin, § 27.

bêtes] étant des vivants. En effet, elle [la *ratio*] est une forme intellectuelle [distinguant l'homme des bêtes], de même qu'une pièce [de métal] simple se distingue d'une pièce de monnaie frappée, toutes les deux étant en argent.

21. <Il est impossible que l'âme soit une forme sensible>

[En revanche,] si l'âme était [supposée être] une forme concrète,<sup>47</sup> sensible, il s'ensuivrait nécessairement que c'est cette forme concrète et sensible de l'homme qui est la cause de la [*i. e.* sa] sensation et du [*i. e.* de son] mouvement. Il en découlerait [cependant] avec nécessité trois corollaires [qui sont faux]:

22. <L'hypothèse que l'âme est une forme sensible implique qu'un mort devrait avoir de la sensation, du mouvement, etc.>

(I) Le premier est que tout ce qui a une figure et des linéaments, que [cette substance] soit en bois, en cuivre ou d'un [autre] aspect concret, est nécessairement dotée de sensation et de mouvement. Or nous ne trouvons point qu'il en soit ainsi. En effet, nous constatons que le mort, qui conserve [toujours] sa forme sensible concrète, n'a ni vie, ni sensation, ni connaissance.

23. <L'hypothèse que l'âme est une forme sensible implique que le moindre changement de cette forme devrait entraîner une corruption de l'âme>

(II) De même, [si l'âme était la forme concrète et sensible] il aurait également fallu que le moindre changement de la forme visible de l'homme se traduise par la corruption de l'âme, cette dernière n'étant [par cette hypothèse] rien d'autre que cette forme [visible]. Or nous trouvons qu'il n'en est pas ainsi.

24. <L'hypothèse que l'âme est une forme sensible est réfutée par l'argument de l'homme volant>

(III) De même, nous trouvons, par la pensée, que si on coupait à un homme les mains, les pieds et les oreilles et si on le rendait aveugle et si l'ensemble de sa figure et de ses linéaments était altéré, tout cela ne l'aurait pas empêché, tant qu'il est vivant, de posséder de la connaissance, de la sensation et du mouvement.

25. <Conclusion des §§ 19 à 24>

Il a donc été mis en évidence, par une démonstration, que l'âme n'est pas une forme concrète, qu'elle est une forme intellectuelle, et qu'elle est la cause du mouvement, comme nous l'avons dit.

<sup>47</sup> L'adjectif *meto'ar* correspond à la racine arabe *kh.t.t.* et signifie une forme dans le sens concret, palpable, accessible aux sens; voir le Commentaire (p. 208) pour notre choix terminologique.

26. <Laquelle, parmi les formes intellectuelles, est l'âme: séparée ou non séparée de la hylè?>

3.4° Expliquons à présent laquelle, parmi les formes intellectuelles, [l'âme] est. Car {R 6} la forme intellectuelle se divise en deux sortes: celle qui adhère à la hylè, inséparable d'elle; et celle qui est séparée de la hylè et qui perdure dans sa propre essence.

27. <Définitions de la forme intellectuelle et de la forme sensible>

Nous affirmons que la *forme intellectuelle* est celle qui a distingué les notions les unes des autres, instituant leurs essences.<sup>48</sup> La *forme sensible* est celle qui opère une distinction au sein de [la catégorie] de la substance, démarquant ce qui n'a pas de matérialité, comme les entités spirituelles.<sup>49</sup>

28. <Les âmes nutritive, sensible et intellectuelle comme différences définissant l'animal rationnel>

L'âme nutritive opère une distinction au sein de [la catégorie] du corps [matériel], démarquant [en son sein] ce qui n'a pas {E 47a} de croissance, comme les minéraux et leurs semblables, [des autres corps]. [Ensuite, l'âme] sensible opère une distinction au sein de [la catégorie] des corps ayant de la croissance, distinguant en son sein ceux qui n'ont pas de vie, comme les plantes, [des autres]. [Enfin,] l'âme rationnelle opère une distinction au sein de [la catégorie] du vivant: elle distingue entre, d'une part, ce qui est rationnel, qui raisonne et qui [est capable] de discernement et, d'autre part, ce qui, parmi les animaux, en diffère étant incapable de raisonnement et de discernement.

29. <Le but de l'investigation qui suit: définir la forme intellectuelle comme forme séparée de la matière>

3.5° Nous expliquerons à présent laquelle est cette forme [scil. la forme intellectuelle], parmi les formes qui adhèrent à leurs [propres] essences et qui sont [donc] séparées de la hylè.

30. <La forme corporelle est longueur, largeur et profondeur>

Nous commençons par la première différence qui divise la substance, à savoir la *forme corporelle*.

Nous affirmons que la définition de la forme corporelle est "longueur et largeur et profondeur". [Chacune d'elles] est une quantité qui est imbriquée dans les autres. En effet,<sup>50</sup> tu vois que la longueur est

<sup>48</sup> Affirmation déjà établie *supra*, § 20, et qui sera réitérée de façon plus détaillée *infra*, § 28.

<sup>49</sup> Les entités spirituelles (hébr. *ruḥaniyyim*, traduisant l'arabe *rūḥāniyyāt*) sont ici les corps immatériels, c'est-à-dire des intellects séparés, et non pas des corps composés d'"esprit" (*pneuma*), la matière la plus subtile (§ 44), dont il sera question plus loin. Voir aussi §§ 51, 58.

<sup>50</sup> La plupart des manuscrits comportent 'ela' (= mais), qui ne cadre pas avec le contexte. [Le copiste d'un des manuscrits, interventionniste et perspicace, a

[forcément] la longueur d'une chose quelconque, de même que ce qui est long l'est de par le fait d'avoir de la longueur; car si [une chose] n'avait pas de la longueur elle ne serait pas longue, la longueur étant [toujours] la longueur de quelque chose. Il en va de même pour la profondeur, qui est le fait d'être profond, et pour la largeur, qui est le fait d'être large. [Inversement,] la profondeur qui est large [et longue<sup>51</sup>] est matérielle [litt. a de la *hylè*], la longueur, la largeur et la profondeur [réunies ensemble] ne se trouvant que dans la matière [litt. dans la *hylè*].

Autre démonstration: on dit "tout corps est long, large et profond", ainsi que "tout ce qui est long, large et profond est un corps". Il s'ensuit que la longueur, la largeur et la profondeur n'appartiennent qu'au corps matériel [litt. à ce qui a de la *hylè*]; nécessairement, la longueur, la largeur et la profondeur ne se trouvent que dans les corps matériels. Et c'est cela que nous voulions mettre en évidence.

### 31. <L'âme nutritive: sa fonction >

Nous affirmons ensuite que l'âme nutritive est une autre forme, qui se surajoute à cette première forme [corporelle], {R 7} de même que la forme de [l'être] rationnel se surajoute à la forme de la nourriture [ou: de celui qui se nourrit].<sup>52</sup> [L'âme nutritive] est la puissance<sup>53</sup> du corps sujet à la croissance. C'est une puissance<sup>54</sup> appétitive, qui nourrit le corps, ajoutant à sa longueur, à sa largeur et à sa profondeur, et qui le préserve. En effet, il arrive à l'occasion que le corps<sup>55</sup> en lequel elle [scil. la puissance appétitive] se trouve se corrompt ou que [sa substance] diminue. Or la sagesse divine a institué l'âme végétative pour préserver le corps<sup>56</sup>: elle remplace ce qui lui fait défaut, ajoutant [de la matière] à sa substance. Les pierres, elles, n'ont pas cette puissance, car elles sont des corps durs, qui se corrompent, sans toutefois admettre la

---

effectivement corrigé en *ha-lo'* (= ne vois-tu pas que)]. Il nous semble que l'arabe comportait l'interjection *a-lā*, que le traducteur a mal compris comme *illā* (= sauf que).

<sup>51</sup> Aucun manuscrit ne valide cette conjecture, que la doctrine de l'auteur rend cependant nécessaire.

<sup>52</sup> Les manuscrits examinés comportent: "[...] de même que la forme de la nourriture se surajoute à celle de [l'être] rationnel", ce qui est un contresens manifeste. Il semble clair qu'à la place de *kemo she-nikhnesah šurat ha-mazon 'al šurat ha-medabber* il convient de lire *kemo she-nikhnesah 'al šurat ha-mazon* [ou: *ha-mezin*] *šurat ha-medabber*. La transposition a pu se trouver déjà dans le modèle arabe.

<sup>53</sup> Le terme *shi'ur* signifie "mesure", sens qui ne donne pas ici une phrase intelligible. Le même phénomène est encore plus net p. ex. § 40. Il nous semble que le texte arabe comportait *qadar*, signifiant force, puissance, que le traducteur a lu *qadr*, signifiant dimension, mesure. Il s'agit donc, selon notre hypothèse, d'un autre contresens commis par le traducteur.

<sup>54</sup> Ici le texte comporte *koah*, traduisant probablement *quwwa*.

<sup>55</sup> Hébreu: *geshem*, correspondant à l'arabe *jism* (voir note suivante).

<sup>56</sup> Ici, le terme hébreu utilisé est *guf*, correspondant à l'arabe *badan*, qui désigne d'ordinaire le corps d'un être vivant (animal ou humain).

réparation.<sup>57</sup> Cette [âme] végétative a donc été placée [dans les êtres vivants] afin de parfaire le corps et pour parachever sa forme et sa durabilité.

32. <L'âme végétative: son inséparabilité du corps>

[L'âme végétative] n'a aucune activité en vertu de laquelle son essence serait séparée. En effet, là où il n'y a pas de corruption et de diminution [des corps], il n'y a pas d'appétit pour la nourriture [et donc pas d'âme nutritive]. De même, s'il n'y avait pas de corps, il n'y aurait pas de croissance – car tout ce qui grandit et se nourrit est corps et tout ce qui se corrompt et diminue est corps – [de sorte que] s'il n'y avait pas de corps, nécessairement il n'y aurait pas d'âme nutritive.

Il s'ensuit que l'âme nutritive est nécessairement inséparable de la matière. C'est cela que nous voulions mettre en évidence.

33. <Les attributs essentiels qui définissent l'âme vitale: mouvement, sensation, déplacement>

Nous affirmons ensuite que l'âme vitale constitue une perfection du corps<sup>58</sup> de l'être vivant qui se surajoute à la croissance, de même que la forme de la division se surajoute à [celle] de la nourriture. La vitalité<sup>59</sup> se définit par référence (I) au *mouvement*, (II) à la *sensation* et (III) au *déplacement*.

En effet, si nous avons défini la vitalité par référence au seul (I) *mouvement*, à l'exclusion d'autre chose, tout ce qui se meut dans les [êtres] inanimés aurait été [appréhendé comme] vitalité, en tant qu'espèce de mouvement; de même, le végétal et d'autres choses y seraient [aussi] entrés [*i. e.* dans le cadre de la définition de vitalité]. [Aussi, il ne convient pas de définir la vitalité par référence au seul mouvement.] [En revanche,] en disant (III) *qui se déplace* [c'est-à-dire en postulant le déplacement comme seul *definiens*], le végétal se trouve exclu de cette définition, car il n'a pas de déplacement; mais l'eau<sup>60</sup> y

<sup>57</sup> Variante que l'on trouve dans certains manuscrits: "[...] qui ne se corrompent ni n'admettent la réparation". Le fait que le texte souligne que les pierres sont "dures" accorde une certaine vraisemblance à cette variante. Cependant, dans la philosophie de la nature médiévale, tout corps sublunaire est corruptible, ce qui nous conduit à préférer la première version.

<sup>58</sup> Tous les manuscrits comportent: *la shelemut la-guf*, une phrase dont le sens se devine mais qui, grammaticalement, ne se comprend pas aisément. Une comparaison avec ce qui a été dit de l'âme végétative (ligne 123) suggère que notre texte doit être rectifié en: *u-lehashlamat ha-guf*.

<sup>59</sup> Hébr. *hayut* = arabe *hayāt*.

<sup>60</sup> Tous les manuscrits comportent *ha-mini* (= relevant de la forme spécifique), que nous proposons de rectifier en *ha-mayim* (= l'eau). L'affirmation que les formes spécifiques "se déplacent" peut s'interpréter, mais très difficilement. (L'auteur ferait, selon cette interprétation, allusion au fait que les formes spécifiques sont transmises des individus d'une génération à ceux de la génération suivante, le progéniteur les transmettant à sa descendance.) Il semble cependant beaucoup plus probable que

entrerait, car c'est une chose qui se déplace, de même que l'air. [Il ne convient donc pas non plus de définir la vitalité par référence au seul déplacement.] Or lorsque nous disons (II) *qui a de la sensation*, on exclut par là toute chose, sauf ce qui est un animal qui se déplace. Nous affirmons [ainsi] que tout ce qui est doté de mouvement [ne] possède [pas] de la sensation,<sup>61</sup> [tandis que] tout ce qui a de la sensation {R 8} est doté de mouvement.

34. <Le mouvement et le déplacement ne se trouvent que dans les corps>

Nous affirmons ensuite, à propos du mouvement et du déplacement, que, réellement, ils se manifestent<sup>62</sup> dans les corps. En effet, s'il n'y avait pas de corps, il n'y aurait ni mouvement ni déplacement. Et s'il n'y avait pas de mouvement [il n'y aurait pas de vie<sup>63</sup>]. [Par conséquent,] le mouvement et le déplacement, qui sont une espèce de la vitalité, ne se trouvent que dans le corps, nécessairement.

35. <Les cinq sens se trouvent dans la matière>

Le sens se divise en cinq parties: (I) le sens de la vue, (II) le sens {E 47b} de l'ouïe, (III) le sens de l'odorat, (IV) le sens du goût et (V) le sens du toucher.

(I) S'il n'y avait pas de corps, il n'y aurait pas [d'objet de la vue<sup>64</sup>]. [Et] s'il n'y avait pas d'œil, qui est un instrument de sensation, il n'y aurait pas de vue. Donc la capacité de voir [litt. la puissance voyante] ne se trouve que dans la *hylè* [variante: la matière].

(II) Il en va de même pour l'ouïe: s'il n'y avait pas de son, il n'y aurait rien d'audible. Or le son est le frottement des corps et s'il n'y avait pas de corps, il n'y aurait pas de son. Et si l'organe percevant le son, à savoir l'oreille, n'existait pas, il n'y aurait pas la sensation [du son]. Il s'ensuit que la capacité [litt. puissance] de sensation ne se trouve que dans la *hylè*.

(III) Ce qui est senti par l'odorant est également un corps, de sorte que s'il n'y avait pas de corps, il n'y aurait pas d'odeur.

---

*mayim* s'était corrompu en *mini* (changement d'une lettre en deux lettres graphiquement similaires). Les deux exemples évoqués par l'auteur – l'eau et l'air – sont ainsi du même ordre – des éléments ayant des mouvements naturels.

<sup>61</sup> Nous avons ajouté la négation, qui ne se rencontre dans aucun des manuscrits consultés, sur la foi du paragraphe I, où il était question d'êtres inanimés ayant du mouvement.

<sup>62</sup> *Nigla 'aleyhem*, traduisant sans doute *ažhara 'alayhim*.

<sup>63</sup> La phrase est incomplète dans tous les manuscrits et nous l'avons complétée d'après le contexte; voir le Commentaire.

<sup>64</sup> Car seuls les corps sont visibles. Tous les manuscrits consultés comportent ici *dibbur* (= parole, *ratio*), ce qui est dépourvu de sens dans ce contexte. La comparaison avec la structure des arguments qui suivent montre qu'à l'origine, le texte a dû comporter une référence à ce qui est vu. Probablement l'original comportait-il *manžar* (= la vue), corrompu en *manžiq* (ou ainsi lu par le traducteur), mot graphiquement proche.

(IV-V) Il en va de même pour ce qui a du goût et pour ce qui peut être touché. En effet, tout ce qui a [les qualités] chaud et froid, humide et sec est un corps.

[Donc:] tout ce qui est à même d'éprouver de la sensation est un corps.

36. <Conclusion des §§ 33 à 35: l'âme vitale est dans la matière>

Il a donc été mis en évidence que l'âme vitale n'a d'existence que dans la *hylè*, car elle n'a aucune activité en vertu de laquelle elle aurait une existence séparée, en elle-même.

37. <Confirmation de la conclusion précédente (I): le mouvement, qui est le propre de l'âme vitale, a pour fonction de préserver le corps de l'animal>

En effet, le mouvement advient à l'animal afin qu'il puisse chercher de la nourriture, en se déplaçant d'un endroit à l'autre, et pour [qu'il puisse] s'échapper de ce qui pourrait lui nuire. Il se déplace du lieu préjudiciable vers le lieu bénéfique, car son essence ne supporte pas le fait de rester, à l'instar d'une plante, à un seul endroit.

38. <Confirmation de la conclusion précédente (II): les cinq sens, qui sont le propre de l'âme vitale, ont pour fonction de préserver le corps de l'animal>

La vue permet à l'animal de voir les choses qui lui sont nuisibles avant qu'elles n'arrivent jusqu'à lui, de sorte qu'il puisse les contourner, et de se diriger vers ce qui lui est utile. De même, par l'ouïe, [l'animal] entend les sons qui indiquent des objets matériels que la vue ne lui permet pas d'apercevoir; ils lui indiquent {R 9} ce qui peut lui être nuisible, ainsi que ce qui lui est approprié, qu'il aime et qui contribue à sauvegarder son corps. L'odorat permet de prendre connaissance des odeurs, qui indiquent [à l'animal] ce qui peut le nourrir et qui lui est bénéfique afin de sauvegarder son corps. Le sens du goût lui permet de reconnaître ce qui est approprié à sa nature et ce qui répugne à sa nature. Le toucher lui permet de se méfier des choses qui lui sont nuisibles et [de contracter] des "maladies": cela le préserve, car s'il ne pouvait pas toucher, il ne serait pas "malade", et s'il n'était pas "malade" sa formation ne saurait être parachevée.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Les "maladies" sont les "maladies du désir" explicitement mentionnées § 55 et plus spécifiquement le désir sexuel, indispensable à la "formation"; voir le Commentaire (pp. 213 sqq.). Une autre traduction possible s'obtient si l'on rectifie le texte (confirmé par tous les manuscrits) en omettant deux négations: "Le toucher lui permet de se méfier des choses qui lui sont nuisibles et des maladies: cela le préserve, car s'il ne pouvait pas toucher il serait malade, et s'il était malade son développement ne saurait être parachevé".



## 39. &lt;Conclusion des 37 à 38&gt;

L'âme vitale n'a d'opération et n'est visible que dans la *hylè*. Elle est la réalisation<sup>66</sup> de la forme qui est appropriée à la *hylè*.

## 40. &lt;L'âme vitale et l'âme végétative sont suspendues à des substrats subtil et grossier, respectivement&gt;

L'âme vitale est une faculté<sup>67</sup> d'un corps subtil aériforme, tandis que l'âme végétative est une faculté d'un corps grossier (variante: dur) terriforme. Le corps aériforme subtil est le lieu du corps grossier (variante: dur). L'âme vitale est suspendue au corps subtil, qui est le *pneuma*<sup>68</sup> circonscrit.

## 41. &lt;La matérialisation des formes enfouies dans la matière grâce au mouvement circulaire du pneuma: l'exemplum devient visible&gt;

En mouvement, [le *pneuma*]<sup>69</sup> agit, et le corps pâtit. [Aussi,] l'*exemplum*,<sup>70</sup> qui [alors] est en acte et dans l'air (c'est-à-dire le *pneuma*), sort vers l'extérieur, à partir de l'*exemplum* qui était en puissance et enfoui dans le corps. En mouvement, le [corps] subtil tourne autour du [corps] grossier [variante: dur], qui acquiert [alors] ses linéaments,<sup>71</sup> la forme devenant visible: l'*exemplum* sort vers l'extérieur, [devenant] accessible à l'œil. L'*exemplum*, enfoui dans le corps et qui est l'âme végétative, devient un corps en croissance, ayant des contours,<sup>72</sup> une quantité<sup>73</sup> et une forme [sensible].<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Hébr. *ma'aseh*.

<sup>67</sup> Comme précédemment (§ 31), *shi'ur* (= mesure) traduit ici *qadr* ou *'izam* et signifie: puissance, faculté.

<sup>68</sup> Hébr. *ruah*, traduisant probablement l'arabe *rūh*. Parmi tous les types des corps, c'est le plus subtil (§ 44). Zeraḥiah donne dans la suite (§§ 43, 44), en vernaculaire, l'équivalence *ruah* = esprit. Nous avons cependant choisi de ne pas suivre ce choix terminologique, préférant le terme de *pneuma*, qui n'est pas chargé d'une signification, justement, spirituelle. Voir aussi §§ 43 et 44 et les Commentaires *ad loc*.

<sup>69</sup> Grammaticalement, le mot *bi-tenu'atah* renvoie à un antécédent substantif féminin, qui pourrait être soit l'âme, soit le *pneuma* (malgré l'adjectif masculin). La discussion qui suit montre que le *pneuma* est effectivement en mouvement. Il se peut cependant aussi que l'auteur affirme simplement que, en mouvement, l'âme animale agit et le corps pâtit.

<sup>70</sup> Hébr. *hemshel*, avec, pour variante: *dimyon*. Voir le Commentaire (pp. 215 sqq.) pour la traduction et le sens de ce terme.

<sup>71</sup> Voir § 21 et note 47.

<sup>72</sup> Hébr. *hug*.

<sup>73</sup> Hébr. *shi'ur* (arabe: *qadr*), terme qui, dans le présent contexte, se réfère à un aspect visible du corps; voir *supra*, § 31, note 53.

<sup>74</sup> Le traducteur utilise ici non le terme *surah*, dont il s'est servi précédemment, mais le terme vernaculaire de *forma'*, qu'il semble distinguer soigneusement du terme classique *surah*. Le sens visé ici est manifestement "la forme sensible", dont il a été question plus haut (§ 18), et non "la forme intelligible", dans le sens aristotélicien du terme. Voir aussi *infra*, § 53.

L'âme<sup>75</sup> et le *pneuma* sont ainsi [pour le corps]: un lieu,<sup>76</sup> un donneur de qualités<sup>77</sup> et un moteur. L'âme végétative entoure le corps de l'intérieur et [l'âme] vitale l'entoure de l'extérieur. De la première<sup>78</sup> relève la possession [des qualités<sup>79</sup>] et le fonctionnement<sup>80</sup> [du corps]; de la seconde relèvent [sa] formation et [sa] constitution. Si [l'âme végétative], intérieure, ne s'était pas étendue à l'extérieur,<sup>81</sup> et si elle n'adhérait pas [à l'âme vitale], la forme du corps ne serait pas parachevée.

42. <Un exemple: l'exemplum dans la graine de l'arbre>

Il en va ainsi pour l'*exemplum* qui existe dans la graine de l'arbre. La forme de l'arbre y est [initialement] enfouie. {R 10} [Or] cette graine ne saurait faire paraître ni la forme corporelle ni la forme intérieure qui sont enfouies en elle, à moins que ce ne soit avec l'aide du temps et sous la direction du paysan.<sup>82</sup>

43. <Une remarque, déplacée, sur le pneuma, le corps le plus subtil>

Le *pneuma*, qui se dit 'espiret'<sup>83</sup> en vernaculaire (que Dieu ait pitié de toi<sup>84</sup>), est la limite du corps, sa perfection et son terme. {E 48a} Il n'y a pas de corps au delà du *pneuma*. Comprends cela.

<sup>75</sup> L'absence des qualificatifs "végétative" ou "animale" est apparemment délibérée: comme le fait entendre la phrase suivante, il s'agit des deux âmes à la fois.

<sup>76</sup> Dans le texte apparaissent ici deux termes: *maqom* et *nose'*. Le premier est le terme habituel pour désigner "lieu" et traduit probablement le terme arabe *makān*. Le second signifie d'ordinaire "sujet" ou "substrat", mais ce sens ne convient pas dans le présent contexte. Probablement l'original arabe comportait à cet endroit soit le terme *maḥall*, soit le terme *mawḏū'*, qui tous les deux signifient à la fois "sujet" et "lieu". Le traducteur a donc choisi un sens qui ne convient pas au contexte.

<sup>77</sup> Hébr. *qoneh*, un terme qui rend probablement l'arabe *m.l.k.*, qu'il faut ici lire *mallaka*, ayant le sens actif de: mettre quelqu'un en possession (dans le présent contexte: de qualités).

<sup>78</sup> La plupart des manuscrits comportent non *ha-aḥat* (voir *errata*), mais *ha-me'aḥedet* (= l'unifiante). Si tel était le texte original, il serait dû à une erreur dans le modèle arabe ou à une erreur de lecture du traducteur (p. ex. *muwahḥida* à la place de *wāḥida*).

<sup>79</sup> Hébr. *qinyan*; voir *supra* n. 77.

<sup>80</sup> Hébr. *shimmush*.

<sup>81</sup> Hébr. *nir'et*, traduisant sans doute *zāhir(a)*, pouvant signifier "extérieur" ou "visible".

<sup>82</sup> Hébr. *zore'a*, traduisant l'arabe *zarrā'*.

<sup>83</sup> Ainsi vocalisé dans certains manuscrits, p. ex. Paris, Bibliothèque nationale de France, manuscrits hébr. 763 et 930. Dans le MS du Vatican, Ebr. 294, en revanche, on trouve *ishpretū*. La référence au vernaculaire est du traducteur, qui est sans doute l'auteur du § 43 tout entier: il consiste en effet largement d'éléments réapparaissant dans § 48.

<sup>84</sup> Cette exclamation est peut-être à mettre en relation avec l'injonction suivante: "comprends cela"; peut-être délimitent-elles la glose du traducteur, qui a pu, à l'origine, être inscrite à la marge du manuscrit (voir note précédente).

## 44. &lt;Les dix degrés du corps&gt;

Les degrés du corps sont [au nombre de] dix: la pierre, la poussière, la glaise,<sup>85</sup> l'eau, la fumée,<sup>86</sup> la vapeur,<sup>87</sup> le vent,<sup>88</sup> l'air,<sup>89</sup> le souffle,<sup>90</sup> et le *pneuma*<sup>91</sup> qui est dit 'espiret en vernaculaire.<sup>92</sup>

## 45. &lt;Les âmes minérale, végétative et vitale sont suspendues à des substrats, respectivement, dur, intermédiaire et subtil&gt;

L'âme minérale est suspendue au [corps] le plus dur; [l'âme] végétale est suspendue à ce qui est le plus médian<sup>93</sup>; et [l'âme] vitale est suspendue à ce qui est le plus subtil, à savoir le *pneuma*. [Ce dernier] est la limite de la *hylè* et sa perfection.<sup>94</sup> L'âme vitale y adhère [*i. e.* au *pneuma*] de l'extérieur et le circonscrit – étant [ainsi] son lieu –, de même que l'âme végétative, qui est enfouie dans le corps, dont elle est l'*exemplum*. Comprends cela.

## 46. &lt;Les âmes végétative et animale s'intéressent au corps uniquement parce qu'elles lui doivent leur existence&gt;

[L'âme] végétative n'a connaissance que du corps et elle ne s'y trouve que du fait qu'il lui est indispensable. La preuve: l'animal et le végétal, en lesquels [litt. à cause desquels] se trouvent ces deux âmes, ne sauraient perdurer pour quelque durée que ce soit sans que les corps soient nourris. De fait, elles [les deux âmes] ne prennent connaissance<sup>95</sup> des corps qu'en raison de leur désir de perdurer: elles ne perdurent en effet que pour autant que perdure ce dernier. Or le corps est ce qui se dissout et qui perd de sa substance.<sup>96</sup> Aussi, le désir de perdurer est nécessaire afin que ce qui s'en va soit remplacé, de sorte qu'elle [l'âme] ne se dissolve pas conjointement avec la dissolution du corps. Si l'âme pouvait perdurer sans le corps elle ne lui aurait prêté aucune attention.<sup>97</sup>

<sup>85</sup> Hébr. *ṭīṭ*, traduisant probablement *ṭīn*; voir Commentaire.

<sup>86</sup> Hébr. 'ashan, traduisant l'arabe *dukhān*; il s'agit de l'exhalaison sèche d'Aristote.

<sup>87</sup> Hébr. 'ed, traduisant l'arabe *bukhār*; c'est l'exhalaison humide d'Aristote.

<sup>88</sup> Hébr. *ruaḥ*, qui traduit probablement *rīḥ*; voir Commentaire.

<sup>89</sup> Hébr. *awir*, traduisant probablement *hawā'*.

<sup>90</sup> Hébr. *neshivah*, traduisant probablement *hubūb*.

<sup>91</sup> Hébr. *ruaḥ*, traduisant ici probablement *rūḥ*; voir Commentaire.

<sup>92</sup> C'est à ces mots que se rapporte la glose explicative du § 43; voir Commentaire.

<sup>93</sup> *Memūša'*, traduisant probablement *wasīṭ* ou *mutawwasīṭ*.

<sup>94</sup> Ces derniers mots ont été intégrés par le traducteur dans sa glose (*supra*, § 43).

<sup>95</sup> Le texte comporte *yodi'ū*, qui signifie "font savoir" ou "annoncent", un sens qui ne convient pas ici. L'original a probablement comporté *ta'rifūna* (I<sup>re</sup> forme), que le traducteur a lu *tu'arrifūna* (II<sup>e</sup> forme).

<sup>96</sup> Hébr. *niggar nittakh*; litt. fond et se dissout. Il est possible que l'arabe ne comportait qu'un seul mot, de la racine *ḥ.l.l.*, que le traducteur a rendu par deux mots qui en capturent deux aspects différents. (Il est aussi possible que les deux termes sont des variantes.)

<sup>97</sup> Au début du paragraphe il est question d'une seule âme (l'âme végétative). Ensuite le texte parle des "deux âmes" – animale et végétative. À la fin du paragraphe, il revient au singulier.

47. <Le rôle des âmes végétative et animale dans le corps vis-à-vis de l'âme rationnelle est analogue à celui des serviteurs dans un palais vis-à-vis du roi>

Effectivement, le Créateur, béni soit-Il, a institué cela avec ordre<sup>98</sup> et sagesse, en vue de la perfection de l'âme rationnelle, [je veux dire] sa perfection dans la *hylè*. Pour cette raison, cette âme,<sup>99</sup> qui est attachée au corps, la sert [*i. e.* l'âme rationnelle].<sup>100</sup> En effet, [le rapport] entre l'âme rationnelle et ces deux âmes [végétative et vitale] est comme [le rapport] entre le roi, qui siège dans son palais, et ses serviteurs. Les serviteurs installent le palais à l'intention du roi, {R 11} et veillent sur son bon état. Ils n'ont d'autre rang ni d'autre utilité que ceux-là. Le roi occupe son siège dès qu'il est achevé, réalisé, et étendu [dans l'espace].<sup>101</sup> [Dans le palais,] les arrêts du roi et ses ordres s'imposent.<sup>102</sup> Il n'incombe pas au roi de se préoccuper de la maintenance du siège, ni de veiller sur ce dernier et de le faire respecter. Non, son rôle est d'y imposer ses lois et ses commandements.

Il en va de même pour l'âme vitale et l'âme végétative: elles ont été instituées afin de parfaire le corps, de le réaliser et de le faire subsister et afin que l'âme rationnelle puisse y imposer ses paroles et ses ordres [variante: et ses affaires].<sup>103</sup>

48. <L'âme rationnelle n'est pas dans la matière, mais elle est suspendue au corps de l'extérieur>

L'âme végétative étant enfouie dans le corps, comme nous l'avons dit, elle ne saurait subsister sans que les corps soient nourris. De même, l'âme vitale, étant enfouie dans le *pneuma*,<sup>104</sup> qui est sa matière, ne saurait perdurer indéfiniment<sup>105</sup> sans extension.<sup>106</sup> Or puisque le *pneuma*<sup>107</sup> est l'ultime degré de la *hylè*, et puisque l'âme vitale y est enfouie, et

<sup>98</sup> Hébr. *madregah*, avec, pour variante: *seder*. L'arabe comportait sans doute *tarṭīb*, et l'on peut traduire aussi: hiérarchie.

<sup>99</sup> Il s'agit en fait des deux âmes, végétative et animale, qui, toutes les deux, sont "attachées au corps". La suite du texte confirme cette observation.

<sup>100</sup> Cette phrase porte sur une seule âme "attachée au corps", mais l'argumentation qui la suit se réfère de nouveau aux deux âmes – végétative et vitale.

<sup>101</sup> Hébr. *pishshuṭ*, traduisant probablement *baṣṭ* ou *imtidād*. Quelques lignes plus bas (§ 48), la même idée revient de nouveau, exprimée par trois substantifs, dont le troisième est cette fois-ci: *amidah* (= subsistance); voir aussi § 51.

<sup>102</sup> *Yitra'eh*, traduisant probablement *yazharu*: devient manifeste, évident, incontesté.

<sup>103</sup> Hébr. *ma'amarim* et *siwwuyim* avec la variante: *inyanim* (= "affaires"). Probablement l'original comportait *aqwāl* et *awāmir*, la variante dans la traduction hébraïque résultant d'une alternative notée par le traducteur.

<sup>104</sup> Hébr. *ruah*, que le contexte identifie ici clairement comme le *pneuma*; voir ci-dessous n. 108.

<sup>105</sup> Litt.: pendant un temps perpétuel.

<sup>106</sup> Hébr. *pishshuṭ*, terme déjà rencontré *supra*, § 47. Sur le sens de la phrase voir le Commentaire.

<sup>107</sup> Le terme utilisé est le vernaculaire *'espiret*, et non le terme hébreu *ruah*, utilisé ailleurs.

puisqu'il n'y a pas de degré corporel au-dessus du *pneuma*,<sup>108</sup> et puisque, enfin, le rang de l'âme rationnelle est au-dessus de celui de l'âme vitale, il a été mis en évidence que, nécessairement, [l'âme rationnelle] n'a pas de *hylè*, de sorte qu'elle adhère à la *hylè* de l'extérieur. Or puisqu'elle adhère à un corps, c'est au [corps du] degré ultime qu'elle est suspendue.<sup>109</sup> Comprends cela.

Une fois parachéevée et devenue un intellect à part entière,<sup>110</sup> en acte,<sup>111</sup> [l'âme rationnelle] n'adhère pas [au corps], ni de l'intérieur, ni de l'extérieur; à l'instar de l'intellect<sup>112</sup>; elle n'est [alors] pas suspendue [au corps], bien qu'elle s'en fût séparée.<sup>113</sup>

49. <Confirmation de la séparabilité de l'âme rationnelle: ses activités sont séparées de la matière>

Ni l'âme végétative, ni l'âme vitale, n'ont aucune activité par laquelle elles seraient séparées du corps; elles n'ont pas de nature en dehors des corps. En effet, les âmes végétative et vitale n'ont d'autre fonction que celle de préserver le corps, et ce au moyen du désir de nourriture et au moyen du déplacement visant à la recherche de celle-là et de tout ce que le corps convoite à un moment donné. Or nous avons constaté que l'âme rationnelle est à l'inverse de cela. Elle a des activités qui sont séparées, en vertu desquelles elle est séparée du corps: la science du calcul, {R 12} qui n'a pas son égal,<sup>114</sup> la connaissance des causes des choses; la recherche de ce qui est caché; le fait de résoudre<sup>115</sup> des doutes et d'analyser des choses qui avaient été obtenues par analogie,<sup>116</sup> afin de mettre en évidence des choses subtiles. Or tout cela {E 48b} ne vient

<sup>108</sup> Hébr. *ruah*; cf. n. 91. L'auteur s'appuie ici sur le § 44 ci-dessus. Le traducteur avait emprunté cette remarque dans son annotation § 43.

<sup>109</sup> À savoir le *pneuma*.

<sup>110</sup> Hébr. *gamūr*, traduisant sans doute (maladroitemment) *kāmīl*.

<sup>111</sup> C'est-à-dire après la mort physique.

<sup>112</sup> Il s'agit probablement non pas de l'intellect humain (qui n'est point séparé), mais de l'Intellect (universel), dont il sera question plus loin et qui se trouve "au-dessus" de l'âme rationnelle (§§ 52, 53).

<sup>113</sup> L'idée exprimée est apparemment que contrairement à l'Intellect universel, qui est toujours séparé, l'âme rationnelle ne l'est qu'après s'être séparée du corps auquel elle était attachée pendant son séjour terrestre.

<sup>114</sup> 'Asher lo' *titmashshel* (traduisant probablement: [*al-'ilm*] *alladhī lā yatamaththalu*): à la V<sup>e</sup> forme avec accusatif, le verbe *m.th.l.* a le sens de "être semblable à qqch" (De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, II, 1060b). Steinschneider (*HÜ*, p. 296, n. 203) traduit "wird beherrscht", mais on ne voit pas bien comment ce sens cadre avec le contexte.

<sup>115</sup> Hébr. *le-havdil*, signifie d'ordinaire "opérer des distinctions"; ici le terme semble être la traduction du verbe *h.l.l.*, qui dans ce contexte signifie "résoudre" et "analyser".

<sup>116</sup> Hébr. *saru me-ha-hemshel*. Le verbe hébreu *s.w.r.* traduit souvent l'arabe *z.w.l.*; le texte arabe comportait peut-être ce verbe à la III<sup>e</sup> forme, pouvant signifier "s'appliquer à". Quant au terme *hemshel*, ici, il semble renvoyer non à la notion d'*exemplum*, mais à la notion épistémologique désignée par le même terme; voir Maimonide, *Traité de logique*, 7:6 et 8:4 (= Brague, *Traité*, pp. 57sq., 64) et Klatzkin,

pas du corps et celui qui possède [ces connaissances] n'en tire aucun profit ni aucun dommage [matériels].

50. <De même, le fait que l'âme rationnelle soit capable de former des intelligibles immatériels lors du sommeil, donc sans recourir aux sens, confirme qu'elle est au-dessus de la corporéité>

Nous constatons que lors du sommeil, l'âme rationnelle n'a pas besoin de la *hylè*. Elle quitte les activités ayant trait au corps, et son essence se sépare. Elle fait [alors] des affirmations concernant les formes des choses intelligibles qui ne sont pas des objets des sens, [c'est-à-dire] qui sont séparées de la *hylè* et de la corporéité, s'élevant au-dessus de tout cela. Cela nous indique que le rang [de l'âme rationnelle] est au-dessus de la *hylè* et de la corporéité. Car si elle était enfouie [dans la matière], tu n'aurais pas trouvé en elle-même [ou: en son essence] une forme dépourvue d'*hylè*.

51. <Par contre, les âmes des bêtes, enfouies dans la matière, ne participent pas à la perdurabilité>

Effectivement, tu trouves qu'il en va autrement des âmes des bêtes: elles n'intelligent pas les choses immatérielles<sup>117</sup> et ne les appréhendent pas, [de sorte que] leur essence ne participe pas à la perdurabilité, par le biais de laquelle elle se serait parachevée.<sup>118</sup> Non, les âmes des bêtes sont stupides et cela parce qu'elles sont enfouies dans la *hylè*, à cause de leur extension [spatiale] et parce qu'elles ont besoin de la grossièreté de la matière, de son épaisseur et de son obscurité.

52. <L'Intellect incorporel et sa lumière>

L'Intellect, lui, n'intelligé<sup>119</sup> aucune chose à la place d'une autre, car il n'est pas rempli d'*hylè*. Il jouit de la béatitude<sup>120</sup> et il excelle dans la contemplation<sup>121</sup> des choses. Il est séparé du corps et dépourvu d'extension spatiale; sa lumière englobe ce qui se trouve au-dessous de lui, à savoir les âmes, les corps, et autres choses.

---

*Thesaurus*, 1:180. La traduction de ces deux mots dans le présent contexte n'est cependant pas certaine.

<sup>117</sup> Hébr. *ruhaniyyim*; voir *supra*, notes aux §§ 27, 58.

<sup>118</sup> Le texte hébreu comporte le mot *bi-meshalim* (variante: *be-hemshelam*), qui est inintelligible dans ce contexte. Nous proposons de rectifier en: *bah tishlam*; le verbe *sh.l.m.* dans le sens de perfectionnement apparaît ailleurs dans notre texte (p. ex. §§ 48, 56), de même qu'est fréquent le passage du pluriel au singulier.

<sup>119</sup> Les manuscrits offrent ici plusieurs variantes: *yaskil*, *yiskal*, *yisbol* (= intellige, ignore, supporte). Le contexte nous semble privilégier la première lecture.

<sup>120</sup> *Yismah*; ce verbe manque dans certains manuscrits.

<sup>121</sup> Certains manuscrits comportent *la-ħashov* (= penser, réfléchir), d'autres *lir'ot* (= voir), avec, parfois, comme variante en marge: *la-ħashov*. On peut formuler l'hypothèse que le texte original comportait: *ra'ā*, que le traducteur a d'abord traduit, trop littéralement, par *lir'ot*, avant de remplacer ce terme par *la-ħashov*, qui, effectivement, sied davantage au contexte.

53. <La connaissance des différentes âmes varie en fonction de leur attachement à la matière et de leur éloignement de la lumière>

L'âme rationnelle se trouve au-dessous de l'Intellect quant à la connaissance: en effet, elle est d'un rang inférieur, étant attachée à la *hylè* – scil. le *pneuma* – dont elle est le lieu. L'âme vitale, elle, y est enfouie, je veux dire dans le corps, lequel la remplit et est informé<sup>122</sup> par elle, comme l'est la forme [sensible]<sup>123</sup> par la forme. L'âme végétale, elle, est obscure, dépourvue de connaissance, car la matière dans laquelle elle se trouve est grossière, épaisse et très dure, bien éloignée de la subtilité et de la lumière.

54. <L'âme rationnelle dispose du libre arbitre et de ce fait elle est supérieure aux autres âmes>

L'âme rationnelle possède une nature en vertu de laquelle elle est séparée du corps et s'oppose {R 13} à son activité. En effet, le corps, l'âme vitale et l'âme végétative provoquent certaines manifestations de désirs corporels, comme par exemple [le désir] de la nourriture, de la boisson, de la cohabitation, du rire et d'autres désirs corporels animaliers, qui font partie de la nature du corps et de l'âme végétative. Or nous constatons que l'âme rationnelle empêche cela et l'interdit: elle domine le désir, le renverse et l'anéantit. Si elle le veut, elle l'autorise et le renforce, et si elle le veut elle l'éteint: elle dispose, à ce sujet, du libre arbitre.<sup>124</sup> En revanche, ni l'âme végétative ni l'âme vitale n'ont cette faculté [du libre arbitre]: en effet, elles n'accélèrent ni ne retardent quoi que ce soit. Cela indique que la nature de l'âme rationnelle surpasse<sup>125</sup> sa nature [*i. e.* du désir]<sup>126</sup>; elle [l'âme rationnelle] lui est supérieure et plus élevée et elle règne sur lui. Or ce qui juge une chose est plus excellent et lui est supérieur.

55. <Attachée à un corps, l'âme rationnelle est détachée de son propre monde et perdure avec difficulté>

Cependant, nous trouvons parmi les âmes rationnelles quelques-unes dont le désir l'a emporté sur l'intellect, instituant ainsi le premier

<sup>122</sup> *Niṭba' bah*, traduisant probablement *maṭbu' bihā*: litt.: "imprimé par".

<sup>123</sup> Le texte, confirmé par tous les manuscrits, dit, littéralement: "comme l'est la forme (*ṣurah*) dans la forme (*forma'*, en vernaculaire)". Le traducteur semble avoir réservé le premier terme pour dénoter la forme intelligible (c'est-à-dire la forme dans le sens aristotélicien), le second pour la "forme" sensible (*i. e.* les linéaments); cf. §§ 18, 41 (avec la note). Lu à la lumière de cette hypothèse, le texte devient parfaitement intelligible: le *pneuma* qui remplit l'âme vitale est informé par elle comme, en général, la forme (dans le sens aristotélicien) informe la matière, engendrant par là la "forme" sensible (*forma'*).

<sup>124</sup> Hébr. *beḥirah*, traduisant *ikhtiyār*.

<sup>125</sup> Hébr. *yoṣe't mi-*, traduisant probablement l'arabe *kharajat 'an* (= surpasser).

<sup>126</sup> Dans cette phrase, le comparatif (au singulier) semble porter sur l'âme végétative, celle qui engendre les "désirs animaliers".

comme juge du second. Cela est manifestement dû à la formation.<sup>127</sup> La cause en est que l'âme intellectuelle<sup>128</sup> est enfouie dans le corporel<sup>129</sup> qui l'entoure, étant descendue du plus supérieur des supérieurs et jusqu'au plus inférieur parmi les inférieurs; [elle se trouve ainsi dans] le lieu du désir et dans le monde de celui-là, dans le lieu des ténèbres, là où elles reposent.<sup>130</sup> Or l'âme rationnelle est étrangère [variante: à l'écart] en ce lieu, elle y est coupée de son [propre] monde. Certains des accidents qui lui adviennent indiquent que certaines de ses parties sont atteintes par les maladies du désir. S'il n'y avait pas la puissance de sa propre essence et [les facultés] d'action et de préservation que le Créateur y a attachées, elle serait près de la perte.

56. <Contrairement aux âmes vitale et végétale, l'âme rationnelle se parfait au fur et à mesure que le corps diminue: cela confirme qu'elle est séparée de la matière>

Une autre preuve de [l'affirmation] selon laquelle l'âme rationnelle surpasse<sup>131</sup> la *hylè* est [la suivante]. Nous constatons que le corps croît jusqu'à ce qu'il atteigne une certaine limite; puis il décline et diminue. Nous constatons [également] qu'au début de la croissance du corps, l'âme végétative se renforce de plus en plus, puis sa force s'affaiblit, jusqu'à ce qu'elle disparaisse conjointement avec la disparition du corps. Il en va de même en ce qui concerne l'âme vitale.

Or nous trouvons que l'âme rationnelle {R 14} en acte, après s'être perfectionnée en les sciences, en connaissance {E 49a} et en vérité, est à l'inverse de cela. Elle intègre alors toujours davantage de règles éthiques valables et de bonnes actions, agréables à l'âme [variante: à la pensée] de l'homme. Elle acquiert de la lumière, de la force et de l'éclat. Elle appréhende la subtilité des choses et parvient à connaître les [vérités] cachées. En particulier, elle [maîtrise] les subtilités de l'intellect, elle opère des distinctions dans les choses, résout les doutes et les saisit.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Hébr. *we-zeh li-yeširah mevo'eret*, trois mots qui sont quelque peu énigmatiques. Le sens se devine cependant sur la base de l'hypothèse que l'auteur associe "la formation" au plaisir sexuel (voir le Commentaire, pp. 213 sqq.). C'est donc ce dernier qui semble être en cause lorsque le désir l'emporte sur l'intellect.

<sup>128</sup> Hébr. *nefesh sikhilit* (traduisant: *nafs 'aqliyya*); dans la suite l'auteur parle de nouveau de l'âme rationnelle (*nefesh medabberet*; *nafs nāṭiqā*), dont il était question dans les paragraphes précédents; voir Commentaire.

<sup>129</sup> Hébr. *ba-guf*, traduisant probablement l'arabe *fi al-jism*, terme qui désigne ici la matérialité en général.

<sup>130</sup> *Meqom ha-ḥoshekh u-menuḥata*; le parallélisme manifeste (presque poétique) avec les mots précédents suggère que le possessif de *menuḥata* portait, dans l'original arabe, sur *zulma*, nom féminin.

<sup>131</sup> Hébr. *yoše't mi-*; voir § 54, n. 125.

<sup>132</sup> Hébr. *tissoṽ 'al*, litt.: porter sur.



57. <L'âme rationnelle se parfait de plus en plus, à l'inverse des âmes végétative et vitale, qui sont vouées à l'anéantissement>

En observant le corps, nous constatons que la destinée finale de sa puissance vitale est l'anéantissement. Celle de l'âme rationnelle est à l'inverse de cela. [En effet,] plus le corps diminue, plus elle [l'âme rationnelle] se parfait et se déploie. Elle parvient [alors] à dissoudre son voile<sup>133</sup> et à s'en défaire, [un voile qui est dû à] l'imperfection du corps et à son caractère vil.

Ainsi, elle [l'âme rationnelle] [d'une part] et les âmes vitale et végétative [d'autre part] sont deux extrémités quant à l'imperfection et l'excellence [variante: quant à l'ascension et à la descente].

58. <Il existe deux mondes: le monde immatériel, lumineux et intellectuel dont dérive l'âme rationnelle, et le monde matériel et obscur dont dérivent les corps>

À partir de tout cela, nous savons que le monde [est constitué] de deux mondes. [D'une part,] le monde simple, immatériel,<sup>134</sup> lumineux, intellectuel et immobile, qui se trouve au-dessus du mouvement et du temps. Il est la cause du mouvement et du temps. Il comporte des formes intelligibles et il porte en son essence des idées [ou: notions] spirituelles<sup>135</sup> simples, relevant de la science. C'est le monde dont dérive l'âme rationnelle.

[D'autre part,] le monde corporel, obscur, vivant,<sup>136</sup> en mouvement, qui est assujéti au mouvement, au temps et à la corruption. Il comporte des formes corporelles, hyliques, composées, qu'il porte en son essence. De lui, viennent nos corps animés.

59. <La perdurabilité du monde intellectuel, le monde à venir, et la corruptibilité du monde matériel composé>

Or ce qui est composé, se parfait au moyen de ce qui est simple.<sup>137</sup> L'un est ce monde-ci [ici-bas] et l'autre est le monde à venir,<sup>138</sup> qui est le primordial. Si le [monde] composé était préposé à lui-même, il n'aurait pas perduré et rien n'y aurait été préservé; il se serait corrompu en un rien de temps; sa forme serait devenue immobile, son mouvement aurait cessé et son ordre serait perdu.

<sup>133</sup> Hébr. *masakh*, traduisant probablement l'arabe *hijāb*; voir Commentaire.

<sup>134</sup> *Ruḥāni*, traduisant l'arabe: *rūḥānī*; voir §§ 27, 51 et les notes *ad loc.*

<sup>135</sup> *Ruḥaniyyim*; cet adjectif désigne ici les notions se rapportant à des entités immatérielles (voir §§ 27, 51).

<sup>136</sup> Bertola ("La dottrina psicologica di al-Farabi", pp. 408, 440) traduit "privo de vita", une leçon qui ne se trouve dans aucun manuscrit. La vie en question est celle des âmes végétative et vitale (voir dans la suite: "De lui viennent nos corps animés"), et la rectification arbitraire n'est pas justifiée.

<sup>137</sup> Certains manuscrits comportent en plus: et ce qui est simple se parfait au moyen de ce qui est composé. Ces mots nous semblent être une interpolation tardive; voir Commentaire.

<sup>138</sup> Hébr. *ha-'olam ha-ba'*, traduisant probablement l'arabe *al-āhkira*.

60. <La sagesse divine a connecté les opposés, instituant un monde ordonné>

Loué soit Celui qui les dirige tous, qui a lié le subtil au gros et qui a connecté le grave au léger, de sorte que le monde ait une configuration, qu'il soit interconnecté et qu'y apparaisse l'ordre. Ainsi le Créateur, qu'Il soit exalté et loué, fait ce qu'Il désire.

61. <Colophon>

Ici s'achève le *Traité sur la quiddité de l'âme* d'Abū Naṣr al-Fārābī.

Louanges à Dieu qui conserve Sa grâce aux myriades qui obéissent à Ses commandements.<sup>139</sup> [Variante: Louanges à Dieu pour toute éternité. Amen.]

<sup>139</sup> D'après Ex. 34:7.

## III. COMMENTAIRE

§ 1 Le texte s'ouvre en énumérant cinq questions. C'est une forme canonique de discours, dont l'historique a été décrit par S.M. Stern.<sup>140</sup> Cependant, selon Stern le nombre canonique de questions était quatre, tandis que notre auteur en énumère cinq (dont chacune se rencontre cependant chez des auteurs antérieurs). L'auteur n'exécute pas son plan: il soulève les trois premières questions et développe tout particulièrement la troisième, qui est sous-divisée en cinq questions distinctes (§§ 10 sqq.). Il semblerait que la quatrième d'entre elles, qui porte sur la forme intellectuelle (§ 29), l'ait dévié de son plan, et les deux dernières questions ne sont pas traitées explicitement.

La démonstration de l'existence de l'âme dans les §§ 2 à 8 suit la méthode de l'arbre de Porphyre.

§ 8 La définition de la substance suit Aristote, *Catégories* 5, 4a10 s.

“Comment [l'âme] pourrait-elle être le substrat d'autre chose?”: L'âme ne saurait être un accident, car elle sert elle-même de substrat à d'autres accidents, tels que la sensation, le mouvement, les “qualités humaines”, etc. La doctrine postulant que l'âme est un accident est évoquée, pour être réfutée, par Saadia Gaon, qui en détaille cinq versions distinctes.<sup>141</sup>

§ 10 “Or ce qui est la cause d'un mouvement est au-dessus du temps, de l'agent, et de l'affection...” Pour l'auteur, qui anticipe ici sur la suite, les âmes rationnelles sont éternelles: elles ont leur origine dans le monde éternel de l'intellect et de la lumière, où elles retournent, apparemment après leur passage dans le monde d'ici-bas (§§ 55, 58). Ce monde supérieur étant “la cause du mouvement et du temps” (§ 58), les âmes rationnelles le sont également.

§ 17 Le paragraphe traite de l'âme – il convient plutôt d'écrire: de l'Âme – qui se trouve “au-dessus” de la “Forme générale”, identifiée à la Forme des formes (cf. Aristote, *De anima* 3, 8,

<sup>140</sup> A. Altmann et S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford, 1958), pp. 13-23.

<sup>141</sup> Voir *al-Mukhtār fī al-amānāt wa-al-i'tiqādāt*, ch. 6:1, éd. Qafah pp. 194 sqq.; ces théories sont identifiées par H.A. Davidson dans son article “Saadia's list of theories of the soul”, dans A. Altmann (éd.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass., 1967), pp. 75-94, notamment pp. 77, 83.

432a2). L'idée qu'une âme puisse être un *lieu*, lieu d'une *forme* de surcroît, a de quoi surprendre. Or il y a là, d'abord, une réminiscence d'une idée aristotélicienne, selon laquelle ce qui enveloppe est du côté de la forme, tandis que ce qui est enveloppé se range du côté de la matière (*De caelo* 4, 4, 312a12 sqq.<sup>142</sup>). Plus fondamentalement, l'auteur anticipe ici sur ce qui paraît être ses idées personnelles, lesquelles sont développées plus tard. Ainsi, le § 40 nous apprend que chaque âme (minérale, végétative, vitale) est attachée à un corps matériel qui lui correspond, l'âme vitale, par exemple, étant attachée à un *pneuma*. Or ce *pneuma* circonscrit (ou entoure) le corps animal, d'où la notion que l'âme est son "lieu" (§§ 41, 45). Le mouvement circulaire du *pneuma* fait ressortir et rend visibles les formes enfouies dans la matière (§ 41), d'où l'idée, évoquée en passant dans notre paragraphe, que l'âme "rend visible" toute forme, ce qui revient à dire qu'elle "informe" la matière. Cette dernière notion est associée à l'idée que l'âme formatrice est "au-dessus" des choses formées; la notion de supériorité est plus loin mise en rapport avec celle d'immatérialité croissante (§§ 41, 48, 52, 53). On voit ainsi que, pour étranges et hors contexte que puissent paraître les affirmations de notre paragraphe, elles sont pourtant en continuité avec la doctrine qu'expose notre auteur tout au long du traité.

§ 21 *Forme concrète*. Ici et dans la suite, on trouve dans les manuscrits soit un des deux adjectifs synonymes *meto'ar* et *mekhuttav*, soit les deux côte à côte, ce qui semble indiquer que le traducteur a modifié sa traduction du mot arabe correspondant (*makhṭūṭ*). (En effet, le verbe *kh.t.ṭ.* peut signifier aussi bien "décrire" qu'"écrire" et le traducteur a forgé deux adjectifs différents à partir de ces deux significations possibles du terme.) Dans la suite (§ 22), le traducteur utilise également deux substantifs synonymes *to'ar* et *temunah*, qui reviennent souvent ensemble. Tous ces termes se réfèrent à une forme dans le sens concret, forme palpable, accessible aux sens. Pour le substantif *to'ar*, nous disposons d'un substantif adéquat en français, à savoir: "linéaments", utilisé par S. Munk dans sa traduction du *Guide des égarés* 1:1 pour traduire l'arabe *takhṭīṭ* (qui sans doute a été employé aussi dans notre texte). Le terme *temunah*, lui, nous le traduisons par "figure". Il est plus difficile de trouver des

<sup>142</sup> Je remercie M. R. Brague pour cette référence.

adjectifs correspondants en français et, faute de mieux, nous utiliserons le terme “concret”.<sup>143</sup>

§ 22 L’argument selon lequel le mort conserve sa forme sensible concrète fait écho à une remarque maintes fois répétée par Aristote, selon laquelle “homme” se dit de l’homme vivant et de l’homme mort par homonymie seulement.<sup>144</sup>

§ 24 L’argument exposé est une forme primitive du célèbre argument avicennien de l’*homo volans*.<sup>145</sup>

§ 26 Il y a deux sortes de formes intellectuelles: forme séparée de la matière (intellects séparés, désignés ici comme “entités spirituelles” – voir §§ 27, 58) et forme non séparée de la matière (c’est-à-dire: se trouvant dans l’homme). Notre auteur s’intéresse en fait à la première seulement et reprend l’examen de la question “laquelle elle est?” au § 29.

§ 27 Afin de pouvoir entamer l’examen des formes intellectuelles séparées et non séparées de la matière, l’auteur pose deux définitions: il rappelle celle de la forme intellectuelle (cf. § 20) et ajoute celle de la forme sensible. On aura donc affaire à quatre types d’entités, selon qu’elles ont ou non chacune de ces deux formes. Le paragraphe suivant s’intéresse aux substances ayant la forme sensible, c’est-à-dire matérielles.

“Entités spirituelles”: Dans ce qui suit on ne s’intéressera plus à ces dernières substances, séparées de la matière, position consolidée dans § 30.

§ 28 Ayant déjà établi que l’âme est une forme intellectuelle, il reste à déterminer de quelle âme il s’agit (nutritive, sensible, ou rationnelle) et si elle est séparée de la matière. Ce sont ces deux questions qui occuperont notre auteur dans la suite. L’analyse suivante commence donc avec les définitions des différentes âmes.

§ 29 Reprenant le fil de l’argumentation commencée § 26, l’auteur répond à la question “laquelle est la forme intellectuelle?” qui, tout en ayant une “assise” dans le corps matériel (contrairement aux substances séparées, laissées de côté déjà § 27, voir aussi § 30), “adhère à sa propre essence” de sorte qu’elle est séparée de la *hylè*. Il s’agit, bien entendu, de l’âme rationnelle de

<sup>143</sup> Voir aussi Maïmonide, *Traité de logique*, trad. Brague, IX:3 (p. 66) et XIII:4 (p. 91), et les notes *ad loc.*

<sup>144</sup> Voir p. ex. *Météor.* 4.12, 389b34 sq.; *De l’âme* 2.1, 412b20; *Parties des animaux* 1.1, 640b34 sq.; *Génération des animaux* 1.19, 726b22 sq.

<sup>145</sup> Sur l’histoire de cet argument et une bibliographie, voir Mauro Zonta, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno* (Turin, 1995), pp. 59-60 (qui cite aussi notre texte).

l'homme qui, comme on va le voir vers la fin du traité (§§ 54 sqq.), est (presque) séparée de la *hylè*, tout en restant associée au corps durant la vie. Commence donc une analyse visant à démontrer l'existence de substances séparées.

§ 30 La première différence qui divise l'ensemble des substances est la forme corporelle: elle sépare les substances matérielles des substances immatérielles. Dans la suite on ne s'occupera que des premières. "[Chacune d'elles] est une quantité qui est imbriquée dans les autres". Le texte (dans tous les manuscrits) est difficile. Au niveau grammatical, le sujet de la phrase, *hū'*, renvoie à *geder* (= définition), mais il est alors difficile de comprendre de quelle "imbrication" il s'agirait. (L'expression *yikannes qeṣato liqeṣato*, traduisant l'arabe: *yadkhulu ba'aḍuhā bi-ba'aḍihā*, signifie "imbriqué l'un dans l'autre".) Il nous paraît que le pronom *hū'* renvoie à chacune des notions de la longueur, de la largeur et de la profondeur, trois noms masculins en hébreu (et en arabe). Le texte fait ainsi allusion à l'idée de l'inséparabilité l'une de l'autre des trois dimensions spatiales: les trois dimensions n'existent pas séparément, de sorte que l'existence d'une d'entre elles implique celle des deux autres. Cette idée apparaît souvent dans la littérature philosophique arabe, le *topos* remontant au moins à Proclus.<sup>146</sup>

La question de savoir si tout ce qui est tridimensionnel est nécessairement un corps matériel ou non a beaucoup occupé les esprits médiévaux.<sup>147</sup> L'auteur donne ici une réponse positive à cette question,<sup>148</sup> et soutient que la tridimensionnalité implique la matérialité et inversement.<sup>149</sup> On verra dans la suite (§ 52) que pour l'auteur l'étendue dans l'espace d'une âme implique sa matérialité et inversement; l'identité établie entre l'extension et

<sup>146</sup> Voir Gad Freudenthal, "La philosophie de la géométrie d'al-Fārābī: Son commentaire sur le début du I<sup>er</sup> livre et le début du V<sup>e</sup> livre des *Éléments* d'Euclide", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (1988): 104-219 (avec bibliographie). Voir également: Salomon Fried (éd.), *Isaac Israeli, Sefer ha-Yesodot. Das Buch der Elemente* (Francfort/M., 1900), pp. 45-8.

<sup>147</sup> Voir l'exposé classique dans Harry A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass., 1929), pp. 579-91.

<sup>148</sup> Rappelons qu'al-Fārābī, dans son Commentaire au premier Livre des *Éléments* d'Euclide, attribue cette position aux seuls "physiciens". Voir Freudenthal, "La philosophie de la géométrie d'al-Fārābī", notamment les phrases n° 42-62 (textes) et le commentaire, pp. 133-6.

<sup>149</sup> De même, Isaac Israeli écrit: "le corps n'est rien d'autre que longueur et largeur et profondeur, de même que longueur et largeur et profondeur ne sont rien d'autre que le corps" (*Sefer ha-Yesodot*, p. 47).

la matérialité se révélera importante pour notre auteur lorsqu'il s'agira d'établir l'immatérialité de l'âme rationnelle.

§ 31 "Les pierres, elles, n'ont pas cette puissance [d'une âme végétative] ...": à noter cependant que plus loin (§ 45) l'auteur évoque une "âme minérale", sans toutefois spécifier sa fonction.

§ 32 La forme corporelle est indissociable de la matière, nous l'avons vu dans le § 30; elle n'a donc pas d'existence séparée. L'âme végétative, la première forme qui se surajoute à la tridimensionnalité, peut-elle exister séparément de la matière? Non, répond l'auteur: 1° "là où il n'y a pas de corruption et de diminution, dit-il, il n'y a pas d'appétit pour la nourriture [et donc pas d'âme nutritive]": en effet, si l'âme végétative existait séparément, sans être associée à un corps soumis à la corruption et à la diminution, elle ne pourrait pas s'exercer; il s'ensuit que l'hypothèse de l'existence séparée de l'âme végétative est en contradiction avec la définition de celle-là. 2° Inversement, le corps en croissance fait intervenir l'âme végétative, dont il est donc indissociable. La conclusion générale du paragraphe est donc que "l'âme nutritive est nécessairement inséparable de la matière". CQFD.

§ 33 Le paragraphe présente certains problèmes, dus soit à un original fautif, soit à des erreurs de traduction, soit encore à la transmission du texte hébreu.

Première affirmation: Les formes se "superposent" les unes aux autres: l'âme végétative se surajoute à celle de la corporité (comme "la forme de [l'être] rationnel se surajoute à la forme de la nourriture"; § 31), puis l'âme vitale se surajoute à l'âme végétative, de même que, explique maintenant l'auteur, "la forme de la division se surajoute à [celle] de la nourriture". L'idée sous-jacente à cette dernière analogie est la représentation de la digestion dans la physiologie aristotélico-galénique: la digestion transforme les aliments en des homéomères ayant chacun sa forme spécifique.<sup>150</sup>

<sup>150</sup> Selon Aristote, la digestion consiste en un processus au cours duquel la nourriture est d'abord séparée entre ce qui est "étranger" et ce qui ne l'est pas, cette dernière masse étant ensuite "concoctée" jusqu'à l'obtention des parties homéomères. Voir p. ex. Aristote, *De la génération et de la corruption* 2.2, 329b26 sqq.; *Météor.* 2.3, 358a12 sqq.; *De la génération des animaux* 1.18, 724b26 sqq. Voir l'analyse dans Gad Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Form and Soul, Heat and Pneuma* (Oxford, 1995), pp. 22 sqq. Cette doctrine a ensuite été modifiée par Galien, qui a expliqué la digestion en postulant quatre facultés – attractrice, rétentrice, expulsive et altératrice – des organes impliqués. Pour un exposé commode et des extraits des œuvres de Galien voir André Pichot, *Histoire de la notion de vie* (Paris, 1993), pp. 168-79.

L'âme vitale, avance l'auteur, se caractérise par la possession (I) du mouvement, (II) de la sensation et (III) de la capacité de déplacement et les lignes suivantes s'efforcent de confirmer cette affirmation. Celle-ci, d'emblée, pose problème: le déplacement, est une des quatre espèces du mouvement<sup>151</sup>; dans le § 37 notre auteur identifie même le mouvement de l'animal avec le déplacement. Pourquoi, donc, le déplacement vient-il, ici, en sus du mouvement? Notons que vers la fin du § 34, l'auteur récidive en écrivant que "le mouvement *et* le déplacement sont un genre de la vitalité".

Dans la suite, l'auteur s'efforce de montrer qu'aucun des trois *definienses* énumérés ne suffit, à lui seul, pour définir la vitalité. Si la définition de la vitalité se faisait par référence au mouvement seulement (I), cela conduirait à y inclure des êtres inanimés (on pourrait aussi traduire: des morts), ainsi que les végétaux (dont le mouvement est la croissance). Si cette définition se faisait par référence au seul déplacement (III), on exclurait, certes, les êtres inanimés et les végétaux, mais cela au prix de l'inclusion des éléments eau et air, qui se déplacent naturellement. Reste comme *definiens* la sensation (II), qui exclut tout "sauf ce qui est un animal qui se déplace". La phrase suivante explique pourquoi il n'était pas utile d'ajouter ici la référence au mouvement: "tout ce qui a de la sensation est doté de mouvement", de sorte qu'un animal doté de sensation est *ipso facto* doté de mouvement.

Soulignons que, pour l'auteur, la vitalité est définie par la conjonction des trois *definienses* évoqués: bien qu'ils ne soient pas indépendants l'un de l'autre, l'auteur pense ne pas pouvoir se contenter de deux ou d'un seulement. Le but de l'auteur, à ce stade, est de montrer que l'âme vitale est, elle aussi, inséparable du corps; aussi tâchera-t-il de montrer que chacun des trois *definienses* de la vitalité est indissociable de la matière.

Le § 34 affirme, en effet, cette thèse à propos des deux premiers *definienses*: "le mouvement et le déplacement, qui sont un genre de la vitalité, ne se trouvent que dans le corps, nécessairement". (C'est, en effet, le fait que l'auteur s'intéresse au mouvement en tant que *definiens* de la vitalité qui justifie l'hypothèse que la

<sup>151</sup> Les autres étant la croissance, la diminution et la transformation; voir par exemple *Catégories* 14; *De l'âme* 1.3, 406a12. Voir l'exposé dans Ruth Glasner, *A Fourteenth-Century Scientific Philosophic Controversy. Jedaiah Ha-Penini's Treatise on Opposite Motions and Book of Confutation*, Critical Edition, Introduction and Commentary (en hébreu) (Jérusalem, 1998), pp. 30 sqq.



phrase “Et s’il n’y avait pas de mouvement” doit être complétée par “il n’y aurait pas de vie”.) Reste à montrer que le troisième *definiens*, la sensation, est également lié à la matière.

C’est le sujet du § 35, qui montre que chacun des cinq sens est indissociable de la matière: d’une part, ce qui est *perçu* par les sens (les objets visibles, sonores, etc.) dépend des corps; d’autre part, les *organes* de sensation sont, eux aussi, matériels. À noter que l’idée que “le son est le frottement des corps” remonte à Aristote.<sup>152</sup> Une idée analogue sous-tend le dernier argument, à savoir que “tout ce qui a [les qualités] chaud et froid, humide et sec est un corps”: ces qualités, sont, d’après Aristote, celles qui conditionnent le goût et le toucher.<sup>153</sup>

§ 36 résume la démonstration menée dans les §§ 33 à 35: l’âme vitale n’a pas d’existence séparée de la matière, car toutes ses activités – à savoir: le mouvement, le déplacement et la sensation (par chacun des cinq sens) – dépendent de la matière.

Dans la suite, l’auteur avance des arguments confirmant de nouveau que le mouvement, le déplacement et la sensation sont, comme cela a déjà été soutenu § 33, des attributs essentiels de l’âme vitale. Premier argument (§ 37): le mouvement, qui est identifié ici avec le déplacement, est indispensable à l’animal afin qu’il puisse se déplacer pour chercher sa nourriture et s’éloigner de ce qui lui est préjudiciable.<sup>154</sup> Deuxième argument (§ 38): chacun des cinq sens contribue à la préservation physique du corps de l’animal.

L’argumentation à propos du sens du toucher à la fin du § 38 pose une énigme. L’auteur y soutient que le toucher permet à l’animal d’identifier des choses nuisibles et que, de plus, les “maladies” préservent l’animal: “car s’il ne pouvait toucher il ne serait pas ‘malade’, et s’il n’était pas ‘malade’ sa formation ne saurait être parachevée”. Les mots entre guillemets, “maladies” et “malade”, traduisent *holayyim* et *holeh*, respectivement, et ils sont confirmés dans tous les manuscrits. Deux interprétations se présentent:

<sup>152</sup> *De l’âme* 2.8, 419b19. Cette idée est évoquée aussi dans le *Ma’aseh Efod* de Profiat Duran; voir *Maase Efod. Einleitung in das Studium und Grammatik der hebräischen Sprache*, von Profiat Duran, éd. par Jonathan Friedländer et Jakob Kohn (Vienne, 1865), partie hébraïque, p. 27.

<sup>153</sup> Voir *De l’âme* 2.10, *Sens et sensibilia* 4.

<sup>154</sup> Cette idée est un lieu commun que l’on trouve, p. ex. chez Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 46 (éd. Joel, p. 68:23-24; trad. Munk, p. 164); *Traité de la résurrection*, éd. Qafah, p. 83. Je remercie M. Rémi Brague pour ces deux références.

1° Si les deux négations que comporte le texte (“il *ne serait pas* ‘malade’, et s’il *n’était pas* ‘malade’”) sont acceptées comme authentiques, se pose la question: à quoi pense l’auteur en estimant que le sens du toucher est bénéfique dans la mesure où il procure à l’homme des “maladies”? Une indication précieuse nous est donnée par Salomon ibn Gavirol dans son *Kitāb Iṣlāḥ al-akhlāq* (écrit en 1045), où il écrit que le sens du toucher est associé à des désirs qui sont autant des “maladies” (*‘ilal*) du corps.<sup>155</sup> Le désir en question est, bien évidemment, le désir sexuel, associé au toucher. Notre auteur, néoplatonicien et pudique, a donc choisi de se référer à ce désir par un euphémisme<sup>156</sup>; vers la fin du traité il parle d’ailleurs explicitement des “maladies du désir” (§ 55). L’idée exprimée par l’auteur est donc que le sens du toucher est bénéfique dans la mesure où il est à l’origine du désir sexuel, sans lequel la procréation, condition de la survie des espèces, n’aurait pas lieu.<sup>157</sup>

2° Il est également possible de penser que les deux négations se sont glissées dans le texte par erreur. On voit mal cependant pourquoi ce serait justement le sens de toucher qui préserverait l’homme des maladies. Notre préférence va ainsi à la première interprétation.

Le § 39 résume les acquis des §§ 37-38: l’âme vitale, dont on a déjà établi qu’elle n’a pas d’*existence* en dehors de la matière (§ 36), n’opère ni n’apparaît que dans la matière. Dans la suite, l’auteur avance des thèses concernant, justement, les modes d’existence, d’opération et de visibilité dans la matière, des âmes en général et de l’âme vitale en particulier. C’est sa doctrine sur ces points qui constitue la partie la plus originale et la plus intéressante de son traité.

<sup>155</sup> Stephen S. Wise (éd. et trad.), *The Improvement of the Moral Qualities ... by Salomon Ibn Gabirol* (New York, 1901), p. 6:23 (texte), 37:9-10 (trad.). Juda ibn Tibbon, dans sa traduction hébraïque de cet ouvrage, utilise, précisément, le terme *ḥolayyim* [*Goren nakhon. Tiqqun middot ha-nefesh* (Lunéville, 1807; réimpr. Jérusalem, 1967), p. 4b].

<sup>156</sup> Pourtant le terme *tashmish* (= cohabitation) est utilisé plus loin (§ 54).

<sup>157</sup> L’attitude de l’auteur à l’égard du sens de toucher se rapproche ainsi de celle de Maïmonide, qui, à cause, précisément, de l’association de ce sens avec la sexualité, a considéré que le toucher était “une honte pour nous [les hommes]” [*Guide des égarés* 2:36 et ailleurs; voir à ce sujet: David Kaufmann, *Die Sinne* (Budapest, 1884), pp. 188-91.] et qui, pour la même raison, est allé jusqu’à dire que l’hébreu est la langue sainte uniquement parce que “dans cette langue sacrée, il n’a été créé aucun mot pour [désigner] l’organe sexuel des hommes ou des femmes, ni pour l’acte même qui amène la génération, ni pour le sperme, ni pour l’urine, ni pour les excréments” (*Guide des égarés* 3:8). Maïmonide et notre auteur estiment, l’un comme l’autre, qu’il est préférable d’éviter de nommer les choses sexuelles explicitement.

Les §§ 40 et 41 énoncent une doctrine qui semble propre à l'auteur et dont nous ne connaissons pas d'antécédents ou de parallèles. "L'âme vitale est une faculté d'un corps subtil aériforme; l'âme végétative, elle, est une faculté d'un corps grossier terriforme". La suite du paragraphe nous apprend que notre auteur soutient l'existence d'un *pneuma* qui circonscrit le corps matériel. C'est la raison pour laquelle notre paragraphe caractérise ce *pneuma* comme "le lieu du corps grossier", une application de la définition aristotélicienne du lieu comme "enveloppe" (*Physique* 4.4, 212a5). De ce fait, comme le précisera le § 43, le *pneuma* "est la limite du corps, sa perfection et son terme".

La doctrine de l'auteur est la suivante. Soit un corps végétal ou animal. C'est un corps "grossier" terriforme (c'est-à-dire composé des quatre éléments), qui possède une âme végétative, qui est une puissance ou une potentialité de faire croître le corps (§ 31). L'âme végétative a ainsi son siège dans le corps "terriforme". Se pose maintenant la question de savoir quel est le siège de l'âme vitale, qui, on l'a vu (§§ 33 à 36), est également inséparable de la matière. Notre auteur avance que le corps animal grossier est entouré d'un autre corps, à matérialité plus subtile, à savoir un *pneuma* aériforme. L'âme vitale est suspendue à ce corps pneumatique, dont elle est la potentialité. Il s'avère ainsi – et cette conclusion semble être le but visé par l'auteur – que l'âme vitale est la potentialité, non du corps animal grossier, mais du corps plus subtil qu'est le *pneuma* qui l'entoure. En extrapolant la ligne de pensée de l'auteur, on peut aisément conclure, à propos du rapport entre l'âme végétative et son "siège" dans le corps, que l'âme végétative est "suspendue" au corps grossier (de la plante ou de l'animal; voir § 41 *in fine*).

Le paragraphe suivant, § 41, passe de la théorie "statique" du *pneuma* à la théorie "dynamique". La théorie étant idiosyncrasique, la traduction hébraïque fautive par endroits, et le texte probablement corrompu, la traduction est incertaine ici et là.

L'auteur introduit ici un concept théorique qui joue un rôle central dans sa doctrine. Les manuscrits de la traduction hébraïque donnent deux termes: *hemshel* et *dimyon*. Ces termes, traduisant très certainement un terme arabe dérivé de la racine *m.th.l.*, expriment souvent dans la littérature philosophique arabe et hébraïque l'idée d'analogie, parabole, etc. (p. ex. *mashal* dans le § 11 ci-dessus). Dans le présent contexte, cependant, l'auteur ne vise pas une *pensée* quelconque, tel un rapport d'analogie, mais une *entité*, qui est dans un rapport d'analogie avec une autre qui

en est issue. Selon lui, en effet, cette entité, le *hemshel* (ou *dimyon*), est initialement enfouie dans le corps inanimé – elle s’y trouve en puissance; ensuite, sous l’action du *pneuma*, qui est en mouvement circulaire autour du corps, elle sort de l’intérieur vers l’extérieur, devenant par là visible. On verra plus loin (§ 42) que le modèle qui oriente la réflexion de notre auteur est le rapport entre la graine et l’arbre développé.

Dans quelle tradition s’inscrit la notion de *hemshel* et comment traduire le terme? Parmi les sens offerts par les dictionnaires arabes pour *mithāl* (pl. *muthul*), ceux qui conviennent le mieux dans notre texte sont: modèle, exemple; image, effigie; “a model according to which another thing is made or proportioned; a pattern [...] by which a thing is measured, proportioned, or cut out”.<sup>158</sup> En fait, le concept évoqué par notre auteur s’apparente à la notion d’Idées platoniciennes (*al-muthul al-aflātūniyya*), telle qu’elle apparaît dans la littérature philosophique arabe.<sup>159</sup> Dans le *Ghayāt al-ḥakīm* (en latin: *Picatrix*), p. ex., l’auteur expose la théorie platonicienne (dont l’origine remonterait à Pythagore) en disant qu’elle postule que les Formes “sont des *muthul* pour les substances ici-bas”.<sup>160</sup> On rencontre un concept similaire, désigné par les mêmes termes, dans la version hébraïque de l’*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérase,<sup>161</sup> où le traducteur aligne, à l’instar de Zeraḥiah, deux synonymes, *hemshel* et *dimyon*, pour rendre le terme *logos*. L’auteur de la version hébraïque, qui s’écarte quelque peu de l’original, affirme que l’arithmétique “s’apparente à un *hemshel*, ou un *dimyon*, dont sont empruntées les propriétés de chaque chose que Dieu (beni soit-Il) fait resurgir du fondement et qu’Il parachève chacune selon ses propres spécificités”.<sup>162</sup> Plus loin, après avoir évoqué le caractère

<sup>158</sup> De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, II, 1061 sq. et S.L. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Londres, 1877), I(6), p. 3017, respectivement.

<sup>159</sup> Voir S. Pinès, “Sur le terme ‘*ruḥaniyyut*’ et ses sources et sur la doctrine de Juda Halévy” (héb.), *Tarbiz*, 57 (1988): 511-40, à la p. 519.

<sup>160</sup> Hellmut Ritter (éd.), *Pseudo-Maghriṭī, Das Ziel des Weisen* (Leipzig, 1933), p. 148:16-17 (cité par Pinès, “Sur le terme ‘*ruḥaniyyut*’”). Il n’est pas sans intérêt de relever que dans le *Picatrix* les *muthul* sont associées à certaines forces pneumatiques, quoique très différentes de celles qui apparaissent dans notre texte.

<sup>161</sup> L’*Introduction arithmétique* a été traduite en syriaque, puis, au début du IX<sup>e</sup> siècle, en arabe; l’ouvrage a ensuite été revu et révisé par al-Kindī et par un de ses élèves, avant d’être traduit en hébreu, en 1317, par Qalonymos ben Qalonymos. Voir Gad Freudenthal et Tony Lévy, “De Gérase à Bagdad: Ibn Bahrīz, al-Kindī, et leur version arabe de l’*Introduction arithmétique* de Nicomaque”, à paraître.

<sup>162</sup> *Introduction arithmétique*, chapitre IV. MS Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Yb 4° 5, fol. 6b:12-14. Cf. Richard Hoche (éd.),

mathématique de l'ordre naturel, l'auteur dit: "aussi, il convient [de considérer] le nombre comme le *hemshel*, ou le *dimyon*, à partir duquel le Créateur a créé la chose dans la nature".<sup>163</sup> De même, un auteur anonyme, dont un court traité est conservé dans deux manuscrits hébraïques, écrit, à propos des espèces et des genres: "Platon déjà a affirmé qu'ils sont des formes existant en elles-mêmes [*be-'aşmutam*] et qu'ils sont des *dimyonim* pour les choses perceptibles [...]".<sup>164</sup> Une notion complémentaire se trouve chez al-Kindī (?) qui, dans *De radiis*, écrit: "Age ergo, cum mundus elementaris sit exemplum mundi siderei ita quod quelibet res in ipso contenta eiusdem specimen contineat..."<sup>165</sup>, une idée que M.-T. d'Alverny et F. Hudry commentent de la façon suivante:

Les choses passées et futures sont inscrites dans l'harmonie, bien qu'elles n'aient pas d'existence actuelle. Celui qui connaîtrait toute la constitution de l'harmonie céleste connaîtrait toute le passé et l'avenir aussi bien que le présent. Vice-versa, si l'on connaissait parfaitement la constitution d'un être individuel en ce monde, il refléterait, comme un miroir, la constitution de l'harmonie céleste. Car toute chose de ce monde est un 'exemplum' de l'harmonie universelle.<sup>166</sup>

Comment traduire *mithāl*, *hemshel*, *dimyon*? Après avoir écarté plusieurs possibilités, nous avons choisi le terme latin d'*exemplum*. En effet, ce terme (dans le pluriel) traduit le terme *muthul* dans le *Picatrix*<sup>167</sup> et, de plus, il apparaît dans le *De radiis* d'al-Kindī (?)<sup>168</sup> ainsi que, souvent, avec plusieurs sens différents, dans la traduction latine du Long Commentaire sur la *Physique*

---

*Introductionis arithmeticae Libri II* (Leipzig, 1866), 9:11. D'Ooge utilise ici le terme "exemplary plan"; voir Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, Translated into English by Martin Luther D'Ooge, with Studies in Greek Arithmetic by Frank Eggleston Robbins and Louis Charles Karpinski (New York, 1926), p. 187.

<sup>163</sup> *Introduction arithmétique*, chapitre VI. MS Halle, fol. 8a:4-6. Cf. Hoche, 12:6; D'Ooge (*Introduction to Arithmetic*, p. 189) utilise ici les termes "pattern" et "preliminary sketch".

<sup>164</sup> MS Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, 25, non numéroté (4<sup>e</sup> page après la fin des *Éléments* d'Euclide); MS Oxford, Bodleian Library, Mic. 400 (= Neubauer 2006), fol. 11a:6-7.

<sup>165</sup> M.-T. d'Alverny et F. Hudry, "Al-Kindi, De radiis", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 49 (1974): 139-260, à la p. 224. Al-Kindī en infère l'existence de rayons émis par toute chose dans le monde sublunaire.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>167</sup> David Pingree, *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakīm* (Londres, 1986), p. 89:9. Ritter et Plessner ont traduit le terme arabe par *Urbilder*; Hellmut Ritter et Martin Plessner (trad.), "*Picatrix*". *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maghriṭī* (Londres, 1962), p. 154:25.

<sup>168</sup> D'Alverny et Hudry, "Al-Kindi, De radiis", p. 224, (l. 2).

par Ibn Rushd, où il correspond, précisément, au terme *hemshel* dans la traduction hébraïque.<sup>169</sup> Il faut entendre ce terme ici dans un sens proche de celui de “modèle”, un modèle cependant qui est “dans” les choses et qu’il est possible de faire passer de la puissance en acte.

La doctrine originale que soutient l’auteur est donc la suivante: grâce au mouvement circulaire du *pneuma* autour du corps – il s’agit forcément du corps animal, lui seul étant entouré d’un *pneuma* – l’*exemplum* enfoui dans la matière devient visible. Le mouvement du *pneuma* “réalise” ainsi le corps, lui donnant ses linéaments et autres qualités sensibles. Puisque le *pneuma* entoure le corps formé, il est son “lieu” (en conformité avec la notion aristotélicienne du *topos*) et, de plus, il est pour lui “un donneur de qualités et un moteur”. L’*exemplum* s’apparente donc, de par ses fonctions, à l’âme végétative et, de fait, l’auteur les identifie expressément à deux reprises (§§ 41, 45).

Le § 41 évoque en passant encore une autre idée qui mérite d’être relevée, à savoir que les âmes végétative et vitale “entourent” ou “enveloppent” le corps respectivement de l’intérieur et de l’extérieur. L’idée, non-aristotélicienne, selon laquelle une âme “entoure” le corps se trouve également chez Isaac Israeli<sup>170</sup> et elle remonte à Plotin.<sup>171</sup> Israeli précise que par “esprit” il entend l’esprit vital des médecins et explique que la différence entre l’âme et l’esprit est que “l’esprit est une substance matérielle que le corps entoure et maintient, tandis que l’âme est une substance immatérielle qui entoure le corps et le maintient”. (Cependant, la notion d’“esprit” de notre *Traité* est bien éloignée de celle des médecins.) Notre auteur voit les choses autrement: il considère que l’âme vitale est “suspendue” au *pneuma* qui circonscrit le corps (§ 41) et c’est probablement là la raison pour laquelle elle “entoure” le corps.

<sup>169</sup> Je remercie Mme Ruth Glasner, de l’Université hébraïque de Jérusalem, pour cette information.

<sup>170</sup> Cf. son *Livre des Définitions*, éd. par Hartwig Hirschfeld dans *Festschrift zum achzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider’s* (Leipzig, 1896), partie hébraïque, pp. 131-41, à la p. 138; traduction en anglais dans A. Altmann et S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford, 1958), p. 49 (voir aussi le commentaire, p. 50). Sur l’origine plotinienne voir G. Vajda, “La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddig”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 18 (1949): 93-181, aux pp. 123 sqq. (= *Mélanges Georges Vajda*, éd. par G.E. Weil [Hildesheim, 1982], pp. 423-511, pp. 453 sqq.).

<sup>171</sup> *Ennéades* IV, 3 [27], 20 (correspondant à *Théologie d’Aristote* II, 73-99), où l’on trouve (l. 14-15) l’idée que l’âme entoure le corps.

Dans le § 42, l'auteur illustre, heureusement, mais brièvement, ses idées. Soit la graine d'un arbre. L'*exemplum*, affirme l'auteur, y est enfoui. La phrase suivante nous apprend que l'*exemplum* comprend deux formes: la "forme corporelle", c'est-à-dire la corporéité non déterminée de l'arbre (c'est-à-dire sa tridimensionnelle) et la "forme intérieure", apparemment les contours et les qualités visibles, qui relèvent de l'âme végétale. Pour faire "ressortir" ces deux formes de l'intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire pour faire apparaître l'*exemplum*, une action venant de l'extérieur est nécessaire, à savoir par le "temps" et l'agriculteur. Apparemment c'est le même rôle, qui dans le cas de l'animal est rempli par le *pneuma* en rotation.

Ce développement, pour bref qu'il soit, suggère, nous semble-t-il, que la notion d'*exemplum* est construite sur le modèle de la graine: la graine renferme en elle l'*exemplum* de l'arbre, c'est-à-dire cette potentialité qui lui permet, sous l'impulsion du temps et de l'agriculteur, de se "matérialiser" (la forme corporelle se réalise) sous forme d'un arbre (ayant la "forme intérieure", ou l'âme végétative, donnée).

Le § 43 constitue une observation, vraisemblablement ajoutée par le traducteur, sur la signification du terme *ruah* dans le sens de '*espiret*. Elle précise que *ruah* est la plus ténue des substances matérielles, comme cela est expliqué dans le § 44. Nous y reviendrons.

La suite du texte se trouve donc dans le § 44, où l'auteur range les corps matériels par ordre croissant de subtilité. Le corps le plus dur, ou grossier, est la pierre; suivent la poussière, la glaise (une terre onctueuse qui, ne s'effritant pas en séchant, est la matière des rochers et des montagnes<sup>172</sup>), l'eau, puis les deux exhalaisons aristotéliennes – la fumée et la vapeur. Viennent enfin quatre corps aériformes, dont les noms présentent quelques problèmes terminologiques. Le premier et le dernier de ces corps sont nommés *ruah* dans la traduction hébraïque. Lorsqu'il apparaît pour la deuxième fois, le terme *ruah* est accompagné de l'annotation "qui est dit '*espiret* en vernaculaire". Quelle est la différence entre ces deux types de *ruah*? Il semblerait que

<sup>172</sup> La notion de "glaise" (arabe: *ṭīn*) revêtait une grande importance théorique dans la pétrologie et la géologie d'Avicenne et d'autres penseurs. Voir: Gad Freudenthal, "(Al-)chemical foundations for cosmological ideas: Ibn Sīnā on the geology of an eternal world", dans Sabetai Unguru (éd.), *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300-1700: Tension and Accommodation* (Dordrecht, 1991), pp. 47-73.

l'original arabe comportait, pour le premier, le terme *rīḥ* et pour le second *rūḥ*, les deux signifiant “vent”, avec cette précision que le dernier peut revêtir une connotation plus spirituelle. Or pour traduire ces deux termes arabes le traducteur ne disposait que d'un seul terme hébreu: *ruaḥ*. Confronté à cette difficulté, il a décidé d'utiliser deux fois *ruaḥ*, mais adjoindre à la deuxième apparition du terme une remarque explicative, indiquant que le terme avait, ici, la signification du terme qui se dit *'espireset* en vernaculaire.<sup>173</sup> Dans notre traduction, nous avons utilisé le mot “vent” pour traduire le mot *ruaḥ* lorsqu'il apparaît pour la première fois et le mot *pneuma* pour le traduire à sa deuxième occurrence, lorsqu'il s'agit de désigner le corps le plus subtil parmi les corps matériels (§§ 43, 45, 48). Les mots que nous avons traduits “en vernaculaire” signifient littéralement: “en langue étrangère”, c'est-à-dire, “autre que l'hébreu”, en l'occurrence le vernaculaire italien.

Les deux corps aériformes intermédiaires sont nommés *awir*, un terme qui désigne l'élément air, et *neshivah*, un terme qui correspond à l'arabe *hubūb* et qui désigne le soufflement du vent. Nous avons rendu le dernier par “souffle”, un terme qui est à prendre ici dans un sens purement physique.

On constate que la remarque contenue dans le § 43 se rapporte manifestement à la notion du *pneuma*: il s'agit d'une glose explicative, indiquant que *ruaḥ* dans la seconde acception est la substance la plus ténue parmi les corps matériels (le *pneuma* “est la limite du corps, sa perfection et son terme”). Elle semble émaner du traducteur, qui l'a constituée à partir d'éléments glanés dans la suite du texte (§§ 45 et 48). La glose était probablement d'abord écrite en marge du manuscrit et s'est par la suite glissée dans le corps du texte, d'où la répétition des mots *we-ha-ruaḥ be-la'az 'espireset*.

Au § 45, l'auteur établit un rapport entre les différents degrés de matérialité des corps et les trois types d'âme qu'il distingue. L'auteur évoque l'âme minérale,<sup>174</sup> l'âme végétale et l'âme vitale.

<sup>173</sup> Nous sommes parvenu à cette reconstruction indépendamment de Bertola, qui l'avait proposée dans son article “La dottrina psicologica di al-Farabi”, p. 411. Rappelons que Zerahiah avait utilisé le terme vernaculaire dans un contexte similaire dans son commentaire de Job; voir *supra*, pp. 175 sq.

<sup>174</sup> La notion d'une “âme minérale” n'est pas aristotélicienne; elle pourrait remonter, en dernier analyse, à l'idée stoïcienne des trois règnes. Notons que Maïmonide met sur un même plan, d'une part, “la force qui fait naître les minéraux (*quwwat takwīn al-ma'adin*)”, et, d'autre part, “[la force] de l'âme végétative, celle de l'âme vitale et celle de l'âme rationnelle” (*Guide* 2:10; texte: éd. Qafah, p. 295:1-3; trad. Munk, p. 2:89).



Chacune est “suspendue” aux substances du règne correspondant: l'âme minérale est suspendue à ce qui est “le plus dur” – grâce au paragraphe précédent nous savons qu'il s'agit des pierres; l'âme vitale est suspendue au *pneuma*, dont il est répété ici qu'il est le corps le plus subtil (voir §§ 43, 44). L'âme végétale, elle, est suspendue aux corps d'une dureté intermédiaire. L'auteur généralise ainsi sa doctrine, déjà ébauchée plus haut (§ 40) et qui reviendra plus tard (§ 48), selon laquelle chaque âme est “suspendue” à un type de corps distinct. Nous rencontrons également une autre idée déjà exprimée: l'âme végétative, de nouveau implicitement identifiée ici avec l'*exemplum*, se trouve à l'intérieur du corps, tandis que l'âme vitale, du fait qu'elle est suspendue au *pneuma* qui circonscrit le corps de l'extérieur (§ 40), entoure le corps de l'extérieur, ce qui permet de la décrire comme le “lieu” du corps (cf. §§ 40, 41).<sup>175</sup>

Le § 46 exprime une idée simple: l'âme végétative et/ou l'âme animale (le texte se réfère tantôt à la première seulement, tantôt aux deux âmes) s'“intéressent” au corps uniquement parce que, y étant “suspendues” (§ 45), elles ne sauraient perdurer sans lui. Si cela leur était possible, les deux âmes auraient préféré exister de façon entièrement dissociée de la matière. On verra que ce bonheur est réservé à certaines âmes rationnelles seulement, et ce uniquement après la mort physique de l'homme.

Dans le § 47, l'auteur étoffe sa théorie sur la matérialité des âmes végétative et vitale et pose les premiers jalons de l'idée de l'immatérialité de l'âme rationnelle. Il y insiste sur le fait que ces deux âmes n'ont pas d'autre finalité que le maintien du corps, qui “héberge” l'âme rationnelle. Le rôle des âmes végétative et vitale vis-à-vis du corps et de l'âme rationnelle est mis en parallèle avec le rôle qu'ont des serviteurs vis-à-vis du palais et du roi qui y siège: les âmes végétative et vitale, de même que les serviteurs,

<sup>175</sup> Comme l'avait noté Steinschneider (*HÜ*, p. 296, n. 204), Joseph ibn Šaddiq semble faire un écho lointain à cette doctrine lorsqu'il écrit: “Il a été mis en évidence par ce que nous avons dit précédemment que l'âme n'est ni corps, ni dans le corps, ni à l'extérieur du corps. Elle est très subtile et elle entoure le corps d'une manière plus subtile que le corps ne s'entoure lui-même. Sa proximité du corps est plus grande que la proximité du corps des parties du corps. [...] Le corps n'est pas son lieu, mais l'âme lui sert de lieu, mais [il s'agit] d'un lieu intellectuel” (Joseph ibn Šaddiq, *Sefer ha'olam ha-qaṭan*, dans S. Horovitz (éd.), *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Zaddik* [Breslau, 1903], p. 36). La première phrase est citée verbatim par Meïr Aldabi in *Shviley Emunah*, “sixième voie”, 4<sup>e</sup> question (éd. Varsovie, 1887, p. 137b; Jérusalem, [5]785 [=1985], p. 173b). L'ouvrage de Joseph ibn Šaddiq présente encore d'autres parentés avec notre texte, qu'il faudra examiner en détail.

s'occupent du corps et du palais, tandis que l'âme rationnelle et le roi ne s'y intéressent point, concentrant leur attention sur les "lois" qu'ils édictent (l'éthique).<sup>176</sup>

Le § 48 nous présente les idées sur les relations entre les différentes âmes et la matérialité. L'âme végétative, rappelle l'auteur, est enfouie dans le corps; son rapport essentiel à la matérialité se manifestant dans le fait qu'elle n'a pas d'existence sans procurer de la nourriture au corps, *topos* déjà développé § 46. L'âme vitale, elle, est enfouie dans le *pneuma*, qu'elle circonscrit de l'extérieur (§ 45). Elle aussi a un rapport essentiel à la matérialité, du fait qu'elle "ne saurait perdurer indéfiniment sans extension" – allusion apparemment à son rôle dans la réalisation de l'*exemplum* (§ 40).

Qu'en est-il du rapport de l'âme rationnelle à la matière? Puisque l'âme vitale est enfouie dans le *pneuma*, la matière la plus subtile, l'âme rationnelle, dont le rang est supérieur à celui de l'âme vitale, ne saurait être "enfouie" dans une matière quelconque. Donc: "nécessairement, [l'âme rationnelle] n'a pas de *hylè*". Quel est alors le rapport entre l'âme rationnelle et la matière? L'auteur avance que l'âme rationnelle "adhère" à la matière – il s'agit, bien sûr, du "dernier degré", le plus subtil, de la matière (*i. e.* le *pneuma*) – de l'extérieur seulement. Nous savions déjà que, d'après notre auteur, le *pneuma* (avec l'âme vitale qui y est enfouie) entoure le corps animal (§ 45); nous comprenons maintenant que ce *pneuma* a pour fonction non seulement de "faire paraître" l'*exemplum* par son mouvement (§ 40), mais aussi de servir d'"assise" à l'âme rationnelle, qui y adhère "de l'extérieur", c'est-à-dire de la façon la plus relâchée possible. Il s'ensuit – et c'est manifestement le but visé par cette théorie – que l'assise matérielle de l'âme rationnelle est la plus ténue possible. Enfin, lorsque l'âme rationnelle est "parachevée et devenue un intellect à part entière" – entendez: après la mort physique de l'homme – elle n'a plus aucune assise matérielle; elle s'apparente alors à l'Intellect (qui est totalement séparé de la matière; §§ 52, 53) et aux autres formes intelligibles appartenant

<sup>176</sup> Moritz Steinschneider (*HÜ*, p. 296, n. 204) avait déjà remarqué que cette parabole se retrouve, abrégée, dans le *Sefer ha'olam ha-qatan* (Le Microcosme) de Joseph ibn Šaddiq: "L'âme intellectuelle [*ha-nefesh ha-hakhamah*] est analogue au roi; et l'âme [il s'agit apparemment du *tumos* de Platon; v. *République* 439c sqq.] est analogue au policier et au superviseur qui servent le roi: elle réprimande l'âme appétitive et les désirs [...]" (Joseph ibn Šaddiq, *Sefer ha'olam ha-qatan*, p. 37:13-14).

au monde supérieur immatériel, où elle a effectivement son origine (§§ 55, 58).

L'auteur confirme cette conclusion en constatant (§ 49) que les activités de l'âme rationnelle n'ont aucune incidence sur la vie physique. Tandis que les âmes végétale et vitale ont pour fonction de préserver le corps (l'auteur rappelle les arguments avancés §§ 37-38), celles de l'âme rationnelle sont "séparées" dans le sens qu'elles ne contribuent pas à son maintien. Les exemples cités sont notamment les mathématiques, la recherche de "ce qui est caché", les raisonnements abstraits, etc. Une liste semblable des acquis intellectuels de l'âme rationnelle est donnée *infra* § 56.

Les §§ 50 et 51 corroborent cette thèse en se référant aux idées théoriques que l'âme rationnelle peut appréhender dans le sommeil: les sens n'y intervenant pas, c'est l'âme rationnelle, dépourvue de toute matérialité, qui en est l'origine.<sup>177</sup> Les âmes des bêtes, à l'inverse, sont stupides parce qu'enfouies dans la matière; aussi ne participent-elles pas à la perdurabilité – entendez: éternelle – qui est le propre de l'âme rationnelle.

Dans le § 52 l'auteur aborde un nouveau sujet, celui de l'Intellect (universel), une notion déjà brièvement évoquée plus haut (§ 48). La capacité de l'Intellect d'intelliger sans faute est due au fait qu'il est totalement séparé de la matière. En outre, il est dit être "dépourvu d'extension spatiale", propriété capitale si l'on se souvient que, pour l'auteur, l'extension spatiale va de pair avec la matérialité (§ 30), les âmes végétale et vitale étant effectivement étendues (§§ 40, 48).

L'auteur introduit ici aussi une nouvelle notion – celle de la lumière de l'Intellect, dont il est dit qu'elle "englobe ce qui se trouve au-dessous de [l'Intellect], à savoir les âmes, les corps, et autres choses". L'association de l'Intellect avec la lumière et leur opposition au monde matériel obscur est un sujet capital qui revient dans la suite (§ 53) et notamment à la fin du traité (§ 58).

Le § 53 affirme clairement que la connaissance varie en fonction inverse du degré de matérialité de l'âme en question. L'âme rationnelle, bien qu'elle ne soit pas "enfouie" dans le *pneuma* – c'est l'âme vitale qui l'est (voir aussi §§ 41, 45, 48) – n'est pas pour autant totalement séparée de la matière. Selon l'auteur, nous l'avons déjà vu, l'âme rationnelle *englobe* le

<sup>177</sup> Si l'idée que les sens sont "neutralisés" lors du sommeil est bien aristotélicienne, celle qui attribue au sommeil la capacité de faire surgir des idées théoriques ne l'est pas.

*pneuma*, y “adhère” de l’extérieur (§ 48), et, de ce fait, lui sert de “lieu” (à comparer avec §§ 40, 41, 45). Étant ainsi attachée à la matière, quoique de la façon la plus relâchée, l’âme rationnelle se trouve, quant à sa connaissance, au-dessous de l’Intellect, qui, lui, est totalement séparé. Le rang de l’âme végétale est le plus bas, du fait de la grossièreté de sa matière, la plus éloignée de la subtilité de la lumière. Entre les deux se situe l’âme vitale, qui informe la matière dans laquelle elle est enfouie, de la même manière que, en général, une forme informe la matière, lui donnant sa “forme sensible”, c’est-à-dire ses linéaments, accidents, etc.

§ 54 La supériorité de l’âme rationnelle se confirme lorsque l’on compare ses opérations avec celles des autres âmes: tandis que les âmes végétative et vitale sont directement corrélées avec le fonctionnement purement physiologique du corps – à savoir avec les désirs corporels –, l’âme rationnelle, elle, peut s’y opposer. Cette faculté de l’âme rationnelle est *le libre arbitre*. Du fait que l’âme rationnelle juge et contrôle le fonctionnement des deux autres âmes elle leur est supérieure.<sup>178</sup>

Le § 55 précise le mode d’être de l’âme rationnelle dans le monde. L’auteur nous y apprend qu’il considère que l’âme rationnelle a son origine dans “son monde”, celui (comme nous le verrons § 58) de l’Intellect; c’est d’ailleurs la raison pour laquelle il l’appelle ici également “âme intellectuelle”. Lorsqu’elle est attachée à la matière, l’âme rationnelle ou intellectuelle est “détachée” de son monde purement immatériel, étant descendue “du plus supérieur des supérieurs” jusqu’aux “ténèbres”, qui s’opposent à “la lumière” de l’Intellect déjà évoquée brièvement plus haut (§ 52). L’âme rationnelle est alors affectée par les accidents du corps, notamment par ceux relevant des désirs corporels. Sans “la puissance de sa propre essence et [les facultés] d’action et de préservation que le Créateur y a attachées” – il s’agit du libre arbitre évoqué plus haut (§ 54) – elle serait perdue, c’est-à-dire elle disparaîtrait avec le corps et serait dépourvue de la vie éternelle.

L’indépendance, relative, de l’âme rationnelle par rapport à la matière se confirme par la considération suivante (§ 56): tandis

<sup>178</sup> Cf. Maïmonide, *Guide* 3:8: “[...] il a été donné à cette forme humaine d’exercer un pouvoir sur la matière, de s’en rendre maître, de la gouverner et de la dominer, de manière à la subjuguier, à réprimer ses exigences et à la rendre parfaite et égale autant que possible” (trad. Munk).

que les âmes végétative et vitale se renforcent dans la jeunesse de l'homme jusqu'à ce qu'il atteigne l'âme adulte, puis décroissent graduellement avant de disparaître à la mort, l'âme rationnelle, elle, se renforce continuellement, y compris pendant la vieillesse. (L'argument est classique et se trouve déjà Aristote, puis, entre autres, chez Philopon, al-Fārābī et Avicenne.<sup>179</sup>) Selon l'auteur, l'âme rationnelle atteint alors la perfection tant au niveau des connaissances (la liste de ses acquis intellectuels ressemble à celle donnée plus haut, § 49) qu'au niveau de l'éthique. À ce stade elle a également acquis "la lumière" et "l'éclat", des propriétés qui relèvent du monde supérieur, où elle a son origine.

Dans le § 57 l'auteur confirme l'idée du paragraphe précédent en faisant observer qu'au fur et à mesure que le corps diminue, l'âme rationnelle "se parfait et se déploie", étant ainsi l'inverse de l'âme végétative, qui décline avec l'âge. À l'état parfait, l'âme rationnelle parvient à déchirer le "voile" qui est dû à "l'imperfection du corps et à son caractère vil". On sait que la même idée est exprimée à maintes reprises par Maïmonide: "la matière est un grand voile (*hijāb*) qui empêche de percevoir l'intelligence séparée".<sup>180</sup>

L'opposition entre l'âme végétative et l'âme rationnelle conduit l'auteur à énoncer (§ 58) l'idée maîtresse de sa métaphysique: l'opposition des deux mondes. D'une part le monde inchangeant de l'Intellect, qui est au-dessus du mouvement et du temps. C'est dans ce monde, caractérisé comme lumineux, que l'âme rationnelle a son origine; c'est cette idée qui est sous-jacente à l'identification, déjà rencontrée (§ 52), de l'Intellect avec la lumière. D'autre part, le monde matériel qui est à l'inverse de cela. Le dualisme néoplatonicien de l'auteur, implicite tout au long du texte, est ainsi exprimé ici sans ambiguïté.

Au § 59, l'auteur se réfère au premier monde par le terme de "le monde à venir" (*ha-'olam ha-ba'*), par opposition à "ce monde" (*zeh ha-'olam*). Étant donné que l'âme rationnelle a son origine dans le premier (§ 58), il semblerait que notre auteur considère qu'elle y retourne après la mort physique.

<sup>179</sup> Aristote, *De anima* 1, 4, 408b18 sqq.; voir aussi *infra*, la note de R. Brague p. 239.

<sup>180</sup> Maïmonide, *Guide* 3:9 (trad. Munk). (Notre auteur, certes, n'évoque pas l'intellect séparé comme objet de la connaissance.) Voir aussi *id.*, *Huit chapitres*, ch. 7. [Texte dans Yiṣḥaq Shailat (éd.), *Haqdamot ha-Rambam la-Mishnah* (Jérusalem, 5752 [= 1992]), 389 sqq.] R. Samuel ibn Tibbon, de même que Juda al-Ḥarizi, traduisent le terme *hijāb* par le terme *masakh*, précisément celui qui paraît dans notre texte. (Samuel ibn Tibbon aligne deux termes: *meḥiṣah u-masakh*; al-Ḥarizi utilise *masakh* seul.)

L'ordre du monde matériel – et c'est la dernière idée exprimée par notre auteur (§§ 59-60) – provient du fait que “ce qui est composé se parfait au moyen de ce qui est simple”. Le simple est le “monde à venir”, c'est-à-dire le monde de l'Intellect et de la lumière, dont vient l'âme rationnelle qui, effectivement, “parfait” le corps composé qu'elle informe.<sup>181</sup> Si le monde composé était laissé à lui-même, il se désintégrerait immédiatement, une idée maintes fois évoquée dans la littérature philosophique médiévale. Opérant un glissement sémantique qui remplace la notion du “composé” par les attributs du matériel, l'auteur se félicite du fait que ces derniers (le lourd, le gros...) soient “connectés” à leurs opposés (le léger, le subtil...). C'est cette “interconnexion” entre les mondes opposés qui ordonne le monde d'ici-bas.

<sup>181</sup> Certains manuscrits ajoutent l'affirmation inverse, selon laquelle “le monde simple” est également “perfectionné” par le monde composé. Cependant, cette idée ne semble pas cadrer avec la pensée néoplatonicienne de notre auteur, qui accorde une primauté au monde supérieur, excluant sans doute l'idée d'une symétrie entre les deux. S'il est vrai qu'au § 60 l'auteur semble impressionné par la complémentarité des deux mondes, il faut cependant observer qu'il s'agit là de l'ordre et de la perfection – toute relative – du monde d'ici-bas. Il semblerait ainsi que l'affirmation selon laquelle le monde simple supérieur est parfait par le monde composé inférieur ne reflète pas la pensée de l'auteur et qu'elle est le résultat d'une interpolation.

## IV. LE TEXTE HÉBREU DU MA'AMAR BE-MAHUT HANEFESH, ÉD. PAR Z.H. EDELMANN

Nous reproduisons ci-après le texte du *Ma'amar be-mahut hanefesh*, tel qu'il a été publié par Zvi Hirsch Edelmann dans *Hemdah genuzah* n° 1 (Königsberg, 1856), pp. 45a-49a. Nous avons numéroté les lignes de façon consécutive, afin de permettre l'indication des *errata*, données à la suite du *Traité*. Les numéros des paragraphes correspondent à ceux de la traduction.

- כשם ה' עליון קונה שמים וארץ 1  
 מאמר לאבונצר אלפראכי כמהות הנפש.  
 § 1 אמר אבונצר, | ידועה העניינים בכללם ועל אמתתם יושנו  
 בחמשה ענינים, הראשון אם הוא, והשני  
 5 מה הוא, והשלישי אי זה הוא, והרביעי איך הוא, והחמישי  
 למה הוא, ואנר נרצה שנקבל הנפש בעצמה וקיומה על אמתתה  
 ונקדים בזה מה שראוי להקדימו. ונאמר אם הנפש נמצאת או לא  
 נמצאת, | ואם יאמר החולק היא כלתי נמצאת, נאמר לו כי החוש § 2  
 והתנועה והחכמה והיריעה הנמצאים באדם הם או מפעולת הנפש או  
 10 מהגוף, ואם יאמר המכחד לנפש היא מפעולת הגוף ואין שם אלא  
 הגוף לברו התחייב שיהיה כל גוף בעל הרגשה ותנועה וחכמה ויריעה  
 ולא יהיה גוף א' יותר ראוי לזה מגוף אחר אלא למקרה נכנס עליו  
 מזולתה, ואחר כן נאמר לו אם יהיה זה מן הגוף לא תמלט אותה  
 הפעולה מהיותה טבע לו או מקרה עליו, ואם יהיה טבע לו התחייב  
 15 שיהיה כל גשם מרגיש מתנועע בעל ידועה בהכרח, ואין אנו רואים  
 זה כן אלא קצת הגשמים הם נחים וקצתם הם מתנועעים וקצתם בעלי  
 רצון וחכמה, ויחבאר מזה כי החוש והתנועה והחכמה והיריעה וכל  
 § 3 המדות הטובות והרעות מקרה כגוף, | והמקרה פעולה בנקרה והיא  
 פעולה מפועל והעושה פועל והנפעל בו מתפעל, אם כן הגוף נפעל  
 20 לפועל והפועל בו החוש והתנועה והם מפעולת הנפש, וזה מה שרצינו  
 לכארו, | ואי אפשר שיהיה הפועל גשם כי היה מחויב בו מה שיתחייב § 4  
 לגשם האחר שלפניו ויהיה משפטו כמשפטו שות בשוה:  
 ואם יאמר אומר כי הגשם המתנועע והגשם המרגיש מניעו הוא  
 גשם אחר ולאחר אחר, נאמר לו תכלית או  
 25 בזולתי תכלית, ואם יאמר בתכלית נאמר לו הגשם הראשון אשר  
 הוא המתנועע הראשון כאמר הגשמי בו עלת התנועה או זולתי  
 הגשמי, ואם יאמר הגשמי התחייב שיהיה כל גשם מתנועע לעצמו  
 ובטל דברו הראשון, ואם יאמר בזולתי תכלית התחייב שיהיה כאחר  
 וזאחר

## מו

## חמרה גנוזה

- האחר גופור בלתי תכלית ותנועות אין הכלית להם וזה שקר ואי אפשר, והתחייב מזה גם כן שלא תהיה תנועה לעולם ושהדבר יניע עצמו וזה שקר כי לולא לא יתנועע מהם נשם עד שיתנועע אשר קודם לא יהיה מתנועע מהם אחר.
- 30 § 5 **המשל בזה** אלו יאמר אומר לא יכנס שום אדם בזה הכית עד שיכנס בו אדם אחר לעולם לא יהיה נכנס בו שם אדם, אם כן אין ספק לתנועה בהכרח סתחילה ומן מניע הראשון יניע ולא יתנועע ומן מניע שיניעו ויניע הוא זולתו וממניע שיכלה אליו בתנועה ולא יניע הוא שום דבר, הנה יצא מזה הכלל שהוא לא ירניש ולא יתנועע ולא ידע כעצמו שום דבר, אבל בדבר אחר שאין גוף ואותו הדבר נקרא נפש, הנה התקיים מציאת הנפש, ושהיא זולתי הגשם.
- 40 § 7 **ונאמר מה היא, כיון שכל נמצא לא ימלט מהיורו עצם או מקרה והעצם הוא הקיים כעצמו הנושא לרבו ולשינוי והוא אחד במספר ואם הנפש תהיה מקרה יהיה לה נושא מאחר שהמקרה לא יעמוד בעצמי אם כן איך יעמוד זולתי, וכבר אמרנו שהתנועה והחוש והחכמה והמחשבה והכבוד וההכנה והרעה וכל המדות הטובות והרעות נשואות על הנפש, והנפש אחת לא תשתנה והיא עצם בלתי מורגש והמקרים הנזכרים בלתי מורגשים גם כן וישאום עצם שאינו מורגש אשר הוא הנפש והמקרים המורגשים כמו השחרות והלובן והאודם ודומיהם ישאום עצם מורגש והוא הגשם, וכמו שלא יהיה הנפש שחור ולא לבן כן לא יהיה הגוף חכם ולא פתי כי החכמה והפחיתות מקרים שאינם מורגשים וכל גשם שאין בו נפש מדברר לא תשא עמו שום דבר מן המקרים שאינם מורגשים כמו החכמה והכבוד והמחשבה ודומיהם, הנה התקיים שהנפש נושאה להם ושהיא עצם בלתי מורגש אחד במספר.**
- 50 § 9 **ונאמר אי זה משני העצמים היא מאחר שהעצם שני עצמים פשוט ומורכב ואם תהיה הנפש עצם מורכב לה מורכב וההרכבה תנועה והתנועה הפעלות וכל נופל תחת התנועה היא נופל תחת הזמן וכל נופל תחת התנועה והזמן הוא בעל חומר, וכבר אמרנו שהנפש עלת כל התנועות וכל אשר הוא עלה לתנועה הוא למעלה מהזמן והפועל וההפעלות כי כל מורכב אמנם יפול תחת הפועל.**
- 60 § 11 **משל זה** הכסא והמטה אשר הם עצם מורכב החומר וצורה, החומר יהיה העצים והצורה תהיה צורת הכסא והמטה והוא נופל תחת מנועה הנגר עשאו אם כן לא נשאר לגמרי אלא שהוא עצם פשוט, ונבאר אי זה מן העצמים הפשוטים הוא כי העצם הפשוט שני עצמים היולי וצורתו והיה הצורה פשוטה כי היא אין צורה לה ולא
- 65 § 14

היולי



## חמדה גנוזה

46

- היולי, ואלו היתה הצורה צורה הייתה מצויירת לא צורה אם כן היא אחת מופרדת אינה נבראת משום דבר אבל נמצאת המצאת והיא עיקר כל הצורות, וכן ההיולי גם כן אין היולי לה והיא בעצמו היולי, § 15 ואלו היה לה היולי לא תהיה היולי והייתה עצם מורכב, ואם הייתה היולי מונח להפעלות וכל מונח להפעלות נופל תחת התנועה וכל נופל תחת התנועה נופל תחת הזמן והנפש עלת התנועה ומה שאין נפש לו אין תנועה לו והעלה למעלה מהעלול והנפש למעלה מהתנועה וההיולי תחת התנועה אם כן נראה מזה שהנפש אינו היולי אבל היא צורה, § 16 וזה יותר ראוי בה כיון שהיא מקום הצורה הכללית והיא המניעה לה § 17 והמראה לכל צורה בהיולי, ועושה אותה ומקיפה בכלה וההיולי נופל תחת הצורה והצורה נשואה עליה והנפש תצויר הענינים כמה שסידר אותה הבורא יתכרך מן המעשה לה ומי שמצויר הדבר הוא יותר עליון מסנו והוא מקום לו, וכמו שמקום הגשמי מקום המקומות בו הצורה אשר תכלה אליה, והנפש למעלה הימנה צורה והיא צורות הצורות כלומר צורת כל צורה, § 18 הנה בארתי מזה כלו כי הנפש צורה כהכרח.
- § 19 ונבאר איזו צורה היא, כיון שהצורה שתי צורות חושיית ושכלית |
- § 20 החושיית כצורת אדם הנראית וצורת החותם ודומיהם והפיתוח והמטבע, והשכלית היא אשר הכדילה הענינים קצתם מקצתם והעמידה עצמותם, כאמרנו באדם מדבר, § 21 והדיבור הוא אשר הכדילו מן הבהמות ושניהם חיים מפני שהיא צורה שכלית כמו שהוכדלה צורת הפשוט מצורת המטבע ושניהם כסף |
- § 22 ואם הייתה הנפש צורה מתוארת חושיית הירי מחוייב שתהיה צורת האדם המתוארת החושיית עלת החוש והתנועה, ונתחייב מזה ג' ענינים, § 23 האחד מהם שיהיה החוש והתנועה בכל מה שיש לו תמונה ותואר יהיה עץ או נחושת או תואר מכותב ואין אנו מוצאים זה כזה כי אנו נמצא המת בצורתו החושיית המוכתבת אין לו חיים ולא חוש ולא ידיעה, § 24 והיה ראוי גם כן שיהיה כל מה שישתנה מצורת האדם הנראית שום דבר שהנפש תפסד כיון שהיא אותה הצורה ואין אנו מוצאים זה כן | ונמצא האדם החי במחשבה אלו חתכו ידיו ורגליו ואזניו ונקרו עיניו ושניה כל תמונתו ותארו לא הירי מונעו זה מן הידיעה והחוש והתנועה, § 25 אם כן הנפש כסופת התבאר שאינה צורה תאריית, ושהיא צורה שכלית היא עלת התנועה לפי מה שזכרנו, ונבאר איזה צורה שכלית היא כי הצורה השכלית נחלקת לשני חלקים, § 26 רבקה להיולי בלחי נכדלת לה, ונכדלת להיולי נשאת בעצמותה, § 27 ונאמר כי הצורה השכלית היא אשר הכדילה הענינים קצתם מקצתם והעמידה עצמותיהם, והחושיית הכדילה העצם והפרישו ממה שאין בו |

## מו

## חמרה גנוזה

- § 28 כו גדול כמו הנקפאים וזולתם והחושיות הכדילה הגדל והפרישה בינו  
 ובין מה שאין חיים לו כמו הצמחים, והנפש הסדכרת הכדילה החי  
 105 ושמה ממנו מדבר מבאר ומכדיל ממה שאין ביאור לו ולא הכדלה  
 § 29 מבעלי חיים זולתו. | ונבאר איזה צורה הוא כאלו הדבקות לעצמותם  
 § 30 הנכרלות להיולי, | ונתחיל בהכרל הראשון אשר חלק העצם וחיא הצורה  
 הגשמיית, ונאמר כי הצורה הגשמיית גדרה אורך ורוחב ועומק, והוא  
 שיעור יכנס קצחו לקצחו אלא תראה האורך אורך דבר אחר, והאורך  
 110 אורך כי הוא בעל אורך כי אם לא יהיה בעל אורך לא יהיה אורך  
 כיון שהאורך אורך דבר אחד, וכן העומק ההעמקות, והרוחב ההתרחכות,  
 והעומק הרחב בעל היולי, והרוחב והעומק והאורך לא ימצאו אלא  
 בהיולי, ומופת אחר, והוא שיאמר כל גשם אורך רחב עומק, וכל  
 אורך רחב עומק גשם, אם כן אין אורך ואין רוחב ואין עומק אלא  
 115 לבעל היולי, והאורך והרוחב והעומק לא ימצאו אלא בבעלי חומר  
 בהכרח, וזה מה שרצינו לבארו, | ונאמר גם כן שהנפש המגדלת  
 § 31 צורה אחרת נכנסת על זאת הצורה הראשונה כמו שנכנסת צורת  
 המזון על צורת המדבר והיא שיעור הגשם הגדל והוא כח תאוני יוון  
 לגשם מוסיף בארכו רחבו ועמקו שומר אותו, כי הגשם אשר הוא  
 120 כו מקבל ההפסד וההתכה באחד מן הזמנים, ושמה החכמה האלקית  
 הנפש הצומחת וזמרת לגוף מחליפה מה שיחסר מערימה לעצמותה,  
 ואין לאבנים זרזו הכח כי הם גשמים קשים אינם מקבלים ההפסד  
 אלא התקון, והושמה זאת הצומחת להשלימה הגוף ולהתם צורתו  
 ושמירתו | ואין פעולה לה תתפרד בה כעצמותה כי אם לא יהיה הפסד  
 125 ולא התכה ולא תהיה תאוה מפרנסת ואם לא היה גשם לא היה גירול  
 כיון שכל גדל מתפרנסת גשם וכל נפסד ניתך גשם ואם לא היה  
 גשם לא תהיה נפש גדלה בהכרח אם כן הנפש הגדלה בהכרח בלת  
 נבדלת מחומר, וזה מה שרצינו לבארו, | ונאמר עוד שהנפש החיונית  
 § 33 לה שלמורה לגוף חכנס הגדול כמו שתכנס צורה ה־F לוק על המזון  
 130 והחיות גדרו התנועה והחוש וההעתק, כי אנו אלו שמנו גדר החיות  
 התנועה לא דבר אחר, היה לפי זה כל מתנועע בכל המתיים חיות  
 במין תנועה והיה נכנס בזה הצומח וזולתו, וכשאנו אימרים נעתק  
 יצא הצומח נוזה הגדר כיון שאין לו העתק ונכנס בו המיני כיון שהוא  
 דבר נעתק יכן האויר גם כן, וכשאמרנו מרגיש יצא ממנו כל דבר  
 135 אלא מה שהוא כ"ל חיים מעתיק, ונאמר כל מתנועע מרגיש, וכל  
 מרגיש מתנועע, | ונאמר גם כן בתנועה והעתק ונגלה עליהם לפי  
 § 34 האמת בגשמים כי אם לא היה גשם לא היה תנועה ולא העתק,  
 ואם לא היה תנועה התנועה וההעתק שהם מין לחיות לא יהיו אלא  
 § 35 בגשם בהכרח, | והחוש יחלק לחמשה חלקים, חוש הראות, וחוש  
 השמע

## חמדה גנוזה

47

- 140 השמע, וחוש הריח, וחוש הטעם, וחוש המשוש, ואם לא היה גשם לא היה דבור, ואם לא היה עין והיא כלי חושי לא היה ראות אם כן אין מציאות לכח הרואה אלא כהיולי וכן השמיעה אם לא היה קול לא היה נשמע, והקול חיכוך הגשמים ואם לא היה גשם לא היה קול ואם לא חיתה הכלי המרגיש לקול והוא האוזן לא היה חושי, אם כן אין מציאות לכח המרגיש אלא כהיולי, והמורח גם כן גשם 145 ואם לא היה גשם לא היה ריח, וכן חמוטעם והממושש כ כל חם וקר ולח ויבש גשם וכל מרגיש גשם, |הנה התכאר שהנפש החיונית אין מציאות לה אלא כהיולי כיון שאין פעולה לה תחפרד בה כעצמותה, |
- § 36 כי התנועה לחי אמנם היא לבקש המזון כהיורו נעתק ממקום אל מקום ובריחתו ממה שיוקנו ויהיה נעתק ממקום ההיזק אל מקום 150 התועלת, כיון שלא יסכול עצמותו לעמוד במקום אחד כמו הצומח והראות לראות הענינים אשר יזיקו לו קודם שיגיעו לו ויניחם זמה שיהיה טועל לו יכוון אליו, והשמיעה כמו כן ישמעו בהם הקולות ויורה בו על האישים הגופנים אשר לא יראם ראותו ויורה בו על מה שיהיה מויקו ועל מה שיהיה ניאות לו מן הנאהב אצלו ומה שיהיה 155 שמירה לגופו, והריחה לדעת הרוחניים אשר יורה על מה שיפרנס אותו ויהיה טוב לו להעמיד גופו, והטעם למען ידע מה שניאות למכעו-ומה שיברח ממנו טבעו, והמישוש להיור נזהר על הדברים המזיקים לו והחליים וישמר בזה כי הוא אם לא יהיה ממשש לא היה חולה ואלו לא היה חולה לא נשלטה לו יצירה, |הנפש החיונית 160 אין פעולה לה ולא הראות אלא כהיולי והיא מעשה הצורה הנאופה להיולי, |הנפש החיונית שיעור לגשם דק אוהיי. והנפש הצומחת שיעור לגשם עבה ארציי, והגשם האוירי הדק מקום לגשם הגס, ותחלה הנפש החיונית כגשם הדק אשר הוא הרוח המקיף|ובתנועתה 165 תהיה פועלת והגשם מתפעל ויצא לחוץ, חמשל בזה אשר בפועל ובאוויר והוא הרוח להמשל אשר בכח הנשקע בגוף ויהיה סובב הדק סביב הקשה בתנועה ויתואר הגשם ותחראה הצורה ויצא לחוץ ההמשל לעין, ויהיה ההמשל הנשקע אשר כגשם והיא הנפש הצומחת לגשם נוסף בו להיות לו חוג ושיעור ופורטא ותהיינה הנפש והרוח מקום 170 נושא קונה מניע, ותהיינה הקפת הצומחת בתוך הגוף והחיונית מחוצה לו המאחדת לה קנין והשימוש, והאחרת לה היצורה והציור, וכולא החפשטת הפנימית לנראית ורבקותה יחד לא נשלמה צורת הגשם, |
- § 42 וכן החמשל ההוות אשר כגרעינה מהאילן כי צורת האילן נשקעת בה ולא תוכל אותה הגרעינה להראות הצורה הגשמית ולא הצורה הפנימית הנשקעת באותה הגרעינה אלא בעזרת הזמן והנהגת הזורע. |והרוח 175 בלעו אישפריט ירחמך השם היא תכלית הגשם ושלמותו הפסקתו ואין

## מח

## חמרה גנוזה

- § 44 ואין אחר הרוח גשם והכן זה. | ומדרגות הגשם עשרה, האבן, והעפר, והטיט, והמים, והעשן, והאיד, והרוח, והאוויר, והנשיבה, והריח, והנפש המחצבית תלויה כיוון קשה, והצומח כיותר ממוצע,
- § 45 והנפש החיונית כיותר דק אשר הוא הרוח והיא תכלית ההיולי 180  
ושלמותו, והנפש החיונית מתדבקת מבחוץ מקיפה בו והיא מקום לו כמו שהצומח נשקעת בתוך הגשם והיא המשל בו והכן, והראיה
- § 46 על שהצומח לא תדע אלא הגשם ולא תמצא אלא בו מרוב צרכו לו כי הבעלי חיים והצומח מפני היות בהם שתי אלו הנפשות אינם יכולים לעמוד בכל זמן זולתי פרנסת הגשמים כי הם לא יודיעו אלא 185  
הגשמים לתאוחם להשאר כי אין להם השארות אלא בהשארתו והוא ניגר ניתך וחוצרכה תאות ההשארות להחליף מה שנחסר כדי שלא יתוך בהתוך הגשם ואלו היה לה השארת זולתו לא היה משגיח בו,
- § 47 אבל שם הבורא זה מדרגה וחכמה לשלמות הנפש המדברת ושלמותה 190  
בהיולי ומפני זה תהיה זאת הנפש הרבקה לגוף משרת אותו. ואמנם שפי אלו הנפשות עם הנפש המדברת כמו המלך בבית מלכותו עם עבדיו, העבדים יתקנו הבית ומושבו למלך וישגיחו בשמירתו אין להם מדרגה אלא זאת ולא תועלה, והמלך יעמוד במושבו אחר השלמו ותיקונו ופישוטו ויתראה בו משפט המלך ומצותו ואין למלך לראות 195  
בשמירת המושב ולהשגיח בו ולכבדו, אבל הושם להראות בו חוקיו ומצותיו, וכן הנפש החיונית והנפש הצומחת אמנם הושמו להשלמת הגשם ותיקונו ועמידתו והראות הנפש המדברת עניינה בו. | ומפני
- § 48 היות הנפש הצומחת נשקעת בגוף כמו שאמרנו אינה יכולה לעמוד מהפרנסה בגשמים וכן החיונית נשקעת ברוח שהיא חומר שלה אינה יכולה לעמוד בלתי פישוט זמן תמיד. ומפני היות האישפריטו 200  
אחרית מדרגות ההיולי והנפש החיונית שקועה בו ואין למעלה מהרוח מדרגה לגשם ותהיה הנפש המדברת למעלה מהחיונית במדרגה, התבאר בהכרח שהיא אין היולי לה אלא שהיא רבקה בהיולי מבחוץ, ומפני היותה רבקה בגוף ניתלה בו במדרגה האחרונה בו והכן זה.
- 205 ובהיותה שלמה ושבה שכל גמור בפועל לא רבקה בו מבפנים ולא מבחוץ כמו השכל ואינה נתלה בו ואף ע"פ שיפרד ממנו ולא ימצא
- § 49 ג"כ לנפש הצומחת ולא לחיונית פעולה. תהיה נפרדת בו חוץ מן הגשם ולא לה טבע חוץ מן הגשמים, וכן הצומחת והחיונית אין לה אלא שמירת הגשם כחאוה ובהעתק לבקש המזון וכל אשר קרא הגשם אליו ברצונו בזמנו אשר יקראנו, ומצאנו הנפש המדברת הפך זה 210  
לפעולת נגדלות ותהיה נפרדת בהם מהגוף כחכמה במנין אשר לא תחמשל, וידעת עלות ענינים ולבקש הנעלמות ולהבדיל הספיקות והענינים אשר סרו מהמשל להראות הענינים הדקים, ואין אלו

מצד

## חמרה גנוזה

48

- § 50 מצד הגוף ולא לבעליה תועלת ולא היוק, ונמצא הנפש המדברת כעת  
215 השינה אינה צריכה להיולי ותעווב מעשה הגוף ותחפרד בעצמה ותניד  
בזה צורת העניינים מושכלים כלתי מורגשים מופשטים מהיולי והגשמות  
מתרוממת למעלה מזה כולו, והורנו זה על שמדרותה למעלה מהיולי  
וההגשמה ואלו היחה נשקעת לא היית מוצא בעצמה צורה אין היולי
- § 51 לה כמו שלא תמצא נפשות הבהמור שהם אינם משכילות העניינים  
220 הרוחנים ולא ישיגום ואין להם השארור בעצמותם בהמשלים, אבל  
תהיינה נפשות הבהמות סכלות מפני היותן נשקעות בהיולי ופישוטם  
וצרכם לנסור הגשם ועיבוי וחשיכתו, והשכל לא יסכול שום דבר
- § 52 כחילופו כיון שאין היולי לו ימצאנו וישמח וייטב לו לראות העניינים  
והוא מוסר מהגשם כלתי מתפשט בו אורו מקיף במה שתחתיו בנפשות  
225 ובגופות וזולת זה. ועוד שהנפש המדברת תחת השכל בידעה, שהיא  
תחתיו כמדגנה והיא נדבקה עם ההיולי והוא מקום לו והוא הרוח  
והחיונית נשקעת בו כלומר כגשם שממלאה ונטבע בה כהטביע הצורה  
בפורמא, והצומחת חשובה אין ידיעה לה כי הגשם אשר הוא בו גם  
ועב וקשה מאד רחוק מהדקות והאור. ולנפש המדברת טבע תהיה
- § 54 נפרדת בו מהגשם ותגדרה כפעולתו, כי הגשם והנפש העיונית והנפש  
230 הצומחת קוראים גילוי מרה כתאוה מתאוה הגשם כמו האכילה  
והשתיה ותשמיש המטה והשחוק וזולת זה מן התאוות הגופניות הבהמות  
שהם מטבע הגוף והנפש הצומחת, ונמצא הנפש המדברת תמנע זה  
ותאסרנו ותשלוט על התאוה ותתפכנה ותמחנה, ואם היא רוצה  
235 תתירנה ותוסיף בה ואם תרצה תבטלנו ויש לרה הבחירה כזה, ואין  
לנפש הצומחת ולא לחיונית זה היכולת כי שניהם לא יקרימו שום  
דבר ולא יאחרוהו, ויורה זה על שטבע הנפש המדברת יוצאת מטבעה  
מרום ועליון למלך עליה והשופט על הדבר הוא יותר מעולה ממנו
- § 55 יותר עליון, ונמצא בנפשות המדברות מי שנצח תאוותו על שכלו  
240 ושמו שופט עליו, וזה ליצירה מבוארת, והעלה כזה מפני היות הנפש  
השכלית נשקעת בגוף מוקפת בו מעליון העליונים עד השפל שבשפלים  
מקום התאוה ועולמה ומקום החושך ומנוחתה והייתה הנפש המדברת  
מוטה בזה המקום ונפסקה מעולמה ויורה על קצת חלקיה מחלי  
התאוה מקרה ממקריה ולולי כח עצמותה ומה שהמשיך הכורא ית'  
245 לזה מן הפעולה והשמירה כמעט שאכדה.
- § 56 וראיה אחרת על הנפש המדברת יוצאת מן ההיולי שאנו נמצא  
250 הגוף יגדל ויכלה אל תכלית אחד ואחר כן ירד ויתך, ונמצא  
הנפש הצומחת תוסיף ותחזק בתחלת הגידול והגשם, ואחר כן יחלש  
כחה עד שתמה בהמחות הגוף וכן תעשה הנפש החיונית שוה, ואנו  
מוצאים הנפש המדברת כפועל הפך זה כשתשלם כהכמה וכידיעה  
ובאמת

## מט

## חמדה גנוזה

- וכאמר ותקבל מוסרים טיכים ומעשים נעים מרוצים לנפשו בגידול  
 ובתוספת ותקנה אורה וכח וכהירות והשיגרה דקות העניינים והגיעה  
 לדעת הנסתרות וכל שכן כדקדוקי השכל והכדילה העניינים וחלקה  
 בין הספיקות ותסיב עליהם. | ואנו רואים הגיף והכח החיונית ממנו  
 § 57 ושהוא אחריתה עד המהות, והנפש המדכרת הפך זה כי אשר יחסר  
 הגשם היא תהיה שלמה ותתרחב, והתירה המסך מפני חסרון הגוף  
 ושפלותו ותהיה היא והנפש החיונית והצומחת שתי קצוות בחסרון  
 ובעילוי. | וידענו מזה כילו שהעולם שני עולמית פשיט ורוחניי אוריי  
 § 58 שכלי נח למעלה מהתניעה והזמן והוא עלת התניעה והזמן בעל צורות  
 שכליות וענייני חכמה רוחנים פשיטים ישאם כעצמו, וזה העולם ממנו  
 260 הנפש המרכבת, ועולם גשמי אבל חי מתנועע נופל תחת התנועה  
 והזמן והבלייה בעל צורות גשמיות היואלנית מורכבות ישאם כעצמו,  
 וממנו גיפיתינו החיים, והשלמת זה המורכב בפשיט והשלמת הפשוט  
 במורכב, והאחד זה העולם והשני העולם הבא והיותר ראשון נשתמר  
 265 ולו הופקד המורכב אל עצמו לא התקיים ולא נשתיר כלל בו ולא  
 נעבר והיה נפסד בלא זמן והייתה נחה צורתו וכטלה תנועתו זאבר  
 סדרו, | יחברך המנהיג להם כולם אשר קשר הרך כקשה וחיבר הכבד  
 § 60 בנקל ער שהעולם היה מתואר וקשור ונראה בו הסדר, כן הכורא  
 יתעלה ויתב' שמו יפעל מה שירצה. |
- § 61 נשלם המאמר במהות הנפש לאבונצר אלפרכי,  
 ח"ל יתב' אשר חסד לאלפים לשומרי מצותיו נוצר



**Errata de l'édition Edelmann**

Note: Nous donnons ci-dessous une liste des *errata* les plus significatifs dans le texte du *Traité* publié par Edelmann en 1856. Basée sur une consultation de plusieurs manuscrits, elle n'a pourtant pas l'ambition de remplacer une édition critique, mais seulement de permettre au lecteur de disposer d'un texte cohérent et compréhensible. Ici et là nous avons indiqué aussi des variantes qui permettent de clarifier le contenu.

3	יושגו] יושג
6	שנקבל] שתקבל
10	מהגוף] מפעלות הגוף
11	בעל הרגשה] בעל חוש והרגשה
13	מזולתה] מזולתו
26	באמת הגשמי] בו עלת התנועה] באמת בו עלת התנועה הגשמי
29-28	באחר האחר] באדם האחד
32	קודם] קודם לו
34	שם] שום
35	מתחילה] מהתחלה
	הראשון] ראשון
36	ומן] ואין
39	מציאת] מציאות
44	זולתי] בזולתו
55	העצמים] עצמים
57	היא] הוא
61	החומר] מחומר
63	לגמרי] לומר
	שהוא] שהיא
64	הוא] היא
68	בעצמו] בעצמה
70	מונח] היתה מונח
73	אינו] אינה
78	הגשמי] הגשמים
	בו] כן
79	צורת] צורת
97	במופת] במופת מבואר
102	שאין] שאין גשמיות בו כמו הרוחניים. והנפש המגדלת הבדילה הגשם והפרישו ממה שאין

- 106 [הוא] היא  
 109 [אחר] אחד  
 122 אינם מקבלים] מקבלים  
 123 [אלא] ולא  
 להשלימה] להשלמת  
 125 [ולא] לא  
 126 [מתפרנסת] מתפרנס  
 127 [בלת] בלתי  
 129 [צורה] צורת  
 [המזון] המזון  
 132 [כמין] כמין  
 136 [והעתק] ובהעתק  
 144 [חוש] חוש  
 156 [הרוחניים] הריחנים  
 יורה] יורוהו  
 165 [המשל בזה] ההמשל (נ"א: הדמיון)  
 171 [המאחדת] האחת  
 [קנין] הקנין  
 172 [התפשטת] התפשטות  
 176 [אישפירט] נ"א: אשפירט  
 [הפסקתו] והפסקתו  
 179 [והריח] והרוח, בלעז אשפירט  
 182 [והבן] והבן זה  
 183 [צרכו] צרכה  
 184 [הבעלי] הבעל  
 186 [כהשארותו] בהשארותו  
 188 [השארות] השארות  
 189 [מדרגה] נ"א: סדר  
 190 [הדבקה] דבקה  
 197 [עניניה] עניניה (נ"א: מאמריה או צויה)  
 199 [מהפרנסה] בלתי הפרנסה  
 211 [לפעולת נגדלות ותהיה] לה פעולות נבדלות תהיה  
 [במנין] נ"א: בחשבון  
 213 [להראות] ולהראות  
 222 [יסבול] נ"א: ישכיל; יסכל  
 223 [ימצאנו] נ"א: ימלאנו  
 [לראות] נ"א: לחשוב  
 228 [חשובה] חשוכה  
 [הוא] היא  
 230 [העיונית] החיונית



- 231 קוראים גילוי [ קוראים אל גילוי א'  
בתאוה [ כתאוה  
232 הבהמות [ הבהמיות  
235 תבטלנו [ תבטלנה  
238 למלך [ מלך  
239 יותר [ ויותר  
243 מוטה [ נ"א: זרה  
248 הגידול והגשם [ גידול הגשם  
249 שתמה [ שתמחה  
250 בחכמה [ בחכמות  
251 נעים [ נאים  
לנפשו [ נ"א: למחשבתו  
255 ושהוא [ ושתהיה  
המהות [ המחיות  
כי [ כי כל  
256 המסך [ המסך ממנה  
257-258 בחסרון ובעליו [ נ"א: בירידה ובעליה  
260 פשוט ם [ פשוטים  
בעצמו [ בעצמותו  
261 אבל [ אפל  
262 והבליה [ נ"א: והכליה  
היואלנית [ היולאניות  
263-264 והשלמת הפשוט במורכב [ נ"א: ליתא  
264 ראשון נשתמר > ראשון  
265 אל [ על  
נשת ור [ נשתמר  
כו [ בו  
267 הרך בקשה [ נ"א: הדק בגס  
270 ת"ל ... נוצר [ נ"א: תהלה ושבח לאל לעד ונצח אמן