



**HAL**  
open science

# Acte, puissance et réveil dans le VIII<sup>e</sup> mīmar de la Théologie d'Aristote

John Michael Chase

► **To cite this version:**

John Michael Chase. Acte, puissance et réveil dans le VIII<sup>e</sup> mīmar de la Théologie d'Aristote. Penser avec Avicenne. De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens, 20, Peeters, pp.21-43, 2022, Bibliotheca. Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, 978-0-429-4919-5. hal-03887725

**HAL Id: hal-03887725**

**<https://hal.science/hal-03887725v1>**

Submitted on 7 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

**Acte, puissance et réveil**  
**dans le VIII<sup>e</sup> mīmar de la *Théologie d'Aristote*<sup>1</sup>**

Michael CHASE

**0. Introduction**

Il est bien connu que la *Théologie d'Aristote*, bien qu'elle consiste dans une collection d'extraits tirés d'une traduction arabe paraphrastique des dernières trois *Ennéades* de Plotin (IV-VI), ne suit pas l'ordre de l'ouvrage plotinien tel qu'il nous est parvenu en grec, mais saute, de manière apparemment arbitraire, d'un passage tiré d'un traité plotinien à un autre, souvent à l'intérieur du même *maymar*

---

<sup>1</sup> Mss. de la *Théologie d'Aristote* consultés: Ş = Istanbul, AyaSofya 2457, 863 de notre ère/ 1459 H; K = al-Kāzimiyya 269

Editions et traductions de la *Théologie d'Aristote*:

B = Aflūtīn 'inda al-'Arab = *Plotinus apud arabes*, nuṣūṣ ḥaqqāqa-hā wa-qaddama lahā 'Abd al-Raḥmān BADAŪī, Al-Qāhira 1955.

D = *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, aus arab. Hss. zum 1. Mal hrsg. von Fr. DIETERICI, Leipzig 1882, réimpr. Amsterdam, 1965

L = traduction de LEWIS, voir HS<sup>1</sup>.

Editions et traductions de l'Ennéade IV de Plotin:

A = Plotinus with an English translation by A. H. ARMSTRONG. t. 4, *Enneads IV*. 1-9, Cambridge, Mass., 1984

BD = Plotinus, *Ennead IV*, 3-14, 4, 29: Problems concerning the soul, translation with an introduction and commentary by John M. DILLON and H. J. BLUMENTHAL, Las Vegas etc., 2015.

Br. = Plotin, *Traité 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme*, trois livres, présentés, traduits et annoté par Luc BRISSE, Paris: GF Flammarion, 2005

HS<sup>1</sup> = *Plotini opera* Tomus 2, *Enneades 4-5*, ediderunt Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER; *Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit* Geoffrey LEWIS, Paris/ Bruxelles, 1959

HS<sup>2</sup> = *Plotini Opera* 2, *Enneades IV-V*, ediderunt Paul HENRY et Hans-Rudolph SCHWYZER, Oxford 1977

HTB = *Plotins Schriften*, übersetzt von Richard HARDER, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy THEILER. Band III: Die Schriften 22-29 der chronologischen Reihenfolge, 2 tomes, Hamburg, 1962.

I = Plotino, *Enéadas III-IV*, introducciones, traducciones y notas de Jesús IGAL, Madrid, 1985

Rad. = Plotino, *Enneadi*, Porfirio, Vita di Plotino, (...) Introduzione, traduzione, note e bibliografia di Giuseppe FAGGIN (...) Revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto RADICE, Milano 2000.

Reale: Plotino, *Enneadi*, Prefazione di Giovanni REALE, traduzione di Roberto RADICE, Milano 2008.

(chapitre). On trouve aussi le phénomène inverse: des passages qui se suivent à l'intérieur du même traité plotinien se trouvent parfois dispersés, dans la version arabe, entre divers *mayāmir*.

C'est le cas pour le traité plotinien IV 4 (28), que Porphyre a intitulé «Deuxième livre des apories concernant l'âme». Les quatre premiers chapitres de ce traité sont paraphrasés au début du maymar II de la *Théologie d'Aristote* (p. 29, 1-38, 12 Badawi); mais ce n'est que beaucoup plus tard, au maymar VIII (p. 102, 12-108, 4 Badawi), que l'on renoue avec le reste du traité, en proposant une paraphrase des chapitres cinq à huit.

Tandis que l'auteur de la *Théologie* – que j'appellerai, en suivant la pratique de Peter Adamson, l'Adaptateur<sup>2</sup>, – reste assez proche du texte de Plotin pour ce qui concerne la paraphrase de cette première partie du traité plotinien, il a senti le besoin d'insérer des textes de transition après la fin de la paraphrase de IV 4, 4 (au maymar II) et avant le début de la paraphrase de IV 4, 5 (au maymar VIII), pour nouer ensemble ces des unités textuels. Il s'agit d'un phénomène assez fréquent dans la ThA, et qui reflète la volonté de l'Adaptateur de transformer sa collection d'extraits en un texte continu. Pour celui qui s'interroge sur la question de l'origine de la ThA, de tels passages de transition sont précieux. En effet, puisqu'ils s'éloignent du texte de Plotin, ces passages sont susceptibles de contenir des développements doctrinaux, des nuances ou des accents qui sont originaux à l'Adaptateur, et qui risquent donc de pouvoir nous renseigner sinon sur l'identité, au moins sur l'orientation philosophique de celui-ci. Par exemple, au maymar II,

---

<sup>2</sup> Je reste, pour le moment, agnostique en ce qui concerne son identité, et surtout sur la question très importante de savoir, si la personne responsable pour la traduction du texte grec de Plotin en arabe – c'est-à-dire, Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī – est autre que celui qui rédigea les différents passages de transition et d'introduction contenus dans la ThA. Je proposerai une solution possible à cette question à la fin de ce travail.

arrivé à mi-chemin de sa paraphrase du chapitre 4 de l'*Ennéade* IV 4, l'Adaptateur abandonne le texte de Plotin pour se lancer (p. 37, 3-18 Badawi) dans un développement sur la supériorité de l'ignorance à la connaissance, texte où, après Pierre Thillet et d'autres, on a cru pouvoir reconnaître des traces de doctrines porphyriennes<sup>3</sup>. Puisque ce texte du maymar II a déjà fait l'objet d'études approfondies<sup>4</sup>, dans cette intervention je m'intéresserai plutôt au texte de transition qui, au maymar VIII de la ThA, précède la traduction arabe paraphrastique d'*Ennéade* IV 4, 5. Cependant, pour permettre la compréhension de ce texte, il me faudra rappeler brièvement aussi le contenu de la paraphrase arabe d'*Ennéade* IV 4, 1-4.

## **2. Dunamis dans *Ennéade* IV.4.1-4, ou *L'ambiguïté de la puissance***<sup>5</sup>

Le chapitre 4 du traité IV.4 (28) a pour objet la question des souvenirs que garde l'âme de son séjour terrestre, aussi bien lorsque celle-ci se trouve, entre deux incarnations, dans le monde intelligible ; que lorsqu'elle a déjà entamé la descente, tout d'abord jusqu'au mode céleste, puis, éventuellement, vers le monde sensible pour s'y incarner dans un corps terrestre.

Au début du ch. IV, Plotin affirme pendant son séjour dans le monde intelligible, l'âme ne voit le bien que par l'intermédiaire de l'Intellect. En effet, pendant qu'elle s'y trouve, rien ne saurait empêcher le Bien de pénétrer jusqu'à l'âme, puisqu'aucun corps ne se trouve entre les deux (IV.4.1.1-4). Si l'âme dirige

---

<sup>3</sup> Voir M. CHASE, "Porphyry and the Theology of Aristotle," in: D. CALMA, (éd.), *Reading Proclus and the Book of Causes*. Volume 2, *Translations and acculturations*, Leiden-Boston 2021, p. 157-181.

<sup>4</sup> Notamment de la part de Cr. D'ANCONA, « Il tema della docta ignorantia nel neoplatonismo arabo. Un contributo all'analisi delle fonti di Teologia di Aristotele, mimâr II », in G. PIAIA (éd.), *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padova 1993, p. 3-22.

<sup>5</sup> Sur la *dunamis* chez Plotin, voir l'ouvrage important de Gwenaëlle AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006; nouvelle édition revue et augmentée, 2020.

son attention aux réalités inférieures, elle possède ce qu'elle souhaitait de manière analogue à sa mémoire et de son imagination (IV.4.1.4-5); mais la mémoire, même si elle concerne ce qu'y il a de meilleur – il s'agit vraisemblablement des Formes intelligibles – n'est pas pour autant elle-même ce qu'il y a de meilleur. La mémoire est à comprendre non seulement au sens d'un souvenir conscient, mais il faut prendre en compte aussi la situation dans laquelle l'âme est disposée selon ce qu'elle a déjà vu ou expérimenté auparavant (IV.4.1.7-9). En effet, les souvenirs inconscients peuvent exercer un effet encore plus fort que ceux dont on est conscient. Lorsqu'on en est conscient, il est possible de ne pas s'identifier à ce dont on se souvient, mais si on ignore qu'on possède de tels souvenirs, on risque de s'y identifier, ce qui ne fait qu'aggraver, en l'approfondissant, la chute de l'âme (IV.4.1.10-14).

L'Adaptateur arabophone de la ThA a, semble-t-il, choisi de ne pas prendre en compte ce développement plotinien sur les souvenirs inconscients: ce qui est dommage, car il s'agit d'une observation d'une grande profondeur psychologique<sup>6</sup>. Au lieu de cela, c'est à ce point de son argumentation qu'il se lance dans un exposé sur la supériorité de l'ignorance – interprétée, de manière très innovatrice par rapport au texte de Plotin, comme “imagination intellectuelle”<sup>7</sup> – sur la connaissance.

---

<sup>6</sup> Il y aurait lieu, en effet, de s'interroger sur la question de savoir si, dans ce texte, Plotin n'aurait point anticipé Freud par 1600 ans environ. Mais je laisse cette investigation à d'autres plus compétents en matière des études psychanalytiques.

<sup>7</sup> *al-tawahhum al-'aqlī*, ThA II, p. 37.3 Badawi. Dans ce texte, cette notion d'imagination intellectuelle désigne la faculté grâce à laquelle l'âme, en sortant du monde intelligible, conçoit le monde sensible. Assimilée à une ignorance plus noble que la science, ce terme désigne, en outre, la modalité cognitive par laquelle l'intellect conçoit ce qui lui est ontologiquement supérieur. Ailleurs dans la ThA (p. 72, 3-10 Badawi), cette même formule désigne la modalité cognitive selon laquelle l'on voit le monde non plus comme un ensemble de parties, mais comme un tout, et où les effets se perçoivent comme étant simultanés à leur cause.

Jusqu'ici, l'argumentation de Plotin est relativement claire. Il s'agit notamment d'expliquer la chute de l'âme<sup>8</sup>. On a appris au ch. 3 que si l'âme quitte le monde intelligible, c'est qu'elle ne supporte plus son état d'identité avec l'Intellect et souhaite être autre, n'appartenant plus qu'à elle-même et se réjouissant de son autonomie<sup>9</sup>. Ce qui détermine la profondeur de la chute de l'âme, c'est le contenu de sa mémoire. D'une part, le souvenir qu'elle garde du monde intelligible la retient dans sa chute, mais de l'autre, le souvenir du monde sensible la fait se précipiter vers ce monde-ci<sup>10</sup>. Cependant, si, une fois que l'âme a quitté le monde intelligible, ses souvenirs du monde sensible déterminent la profondeur de sa chute, c'est que, d'une façon ou d'une autre, elle possédait déjà ces souvenirs du monde sensible, ne fût-ce que dans un état de latence et de potentialité, pendant son séjour dans le monde intelligible. C'est, du moins, ce qui ressort d'une phrase plotinienne problématique (*Ennéade* IV.4.4.14-15):

Ἄλλ' εἰ ἀφισταμένη τοῦ ἐκεῖ τόπου ἀναφέρει τὰς μνήμας ὅπως οὖν, εἶχε κάκει ἡ δύναμις· ἡ δὲ ἐνέργεια ἐκείνων ἠφάνιζε τὴν μνήμην<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Sur les explications multiples que proposèrent les platoniciens pour expliquer cette chute, voir par exemple A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III: Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, p. 63-96.

<sup>9</sup> Cf. PLOTIN, *Ennéades*, IV.4.3, 1-2: Ἐξεληθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἐν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι κτλ. Passage qui, encore une fois, réclamerait l'attention des psychologues et des psychanalystes.

<sup>10</sup> Cf. IV.4.3, 3-5: Μνήμη δὲ ἡ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἡ δὲ τῶν ἐνταῦθα ὡδὶ φέρει. Il ressort de ce texte que l'âme, dépourvue de faculté de la mémoire pendant son séjour dans le monde intelligible (car là-haut, elle n'en avait point besoin, toutes choses lui étant présentes à la fois dans l'éternel présent qui caractérise l'Intelligible), la récupère en sortant de ce monde, disposant désormais de souvenirs aussi bien des splendeurs de ses expériences du monde intelligible que de ses souvenirs de la vie dans le monde sensible.

<sup>11</sup> Texte de HS (*in textu*, mais ces éditeurs adoptent la conjecture de Goldwitzer ἡ δυνάμει dans leurs *emendationes probandae*, t. II, p. 389). En effet, certains éditeurs (Kirchoff, Müller, Volkmann) ont proposé de biffer les mots ἡ δύναμις; tandis que d'autres éditeurs (Henry-Schwyzler, ed. minor; Bréhier, Harder, Cilento, Armstrong, Radice) et traducteurs (Brisson, Igal, Blumenthal/Dillon) préférèrent, à la suite de Goldwitzer, émender le syntagme au nominatif ἡ δύναμις en ἡ δυνάμει.

Mais si, après avoir abandonné le lieu d'en haut, [l'âme] se rappelle ses souvenirs d'une façon quelconque, c'est que **la puissance [les] possédait là-haut aussi**, mais l'actualité en rendait invisible la mémoire.

C'est, du moins, la traduction de ce texte qu'on doit retenir si l'on suit la leçon unanime des manuscrits. Or cette leçon ἡ δύναμις est difficile. On ne voit trop, à première vue, de quelle δύναμις il s'agit. Il n'est pas sans intérêt à ce propos d'examiner les occurrences de ce terme qui précèdent, dans le traité IV 4, ce texte du chapitre 4.

(i) Au chapitre 1 du traité IV.4, il était question d'une puissance (δύναμις) par laquelle l'âme regarde les choses intelligibles; puissance qui est une, mais qui n'en est pas moins susceptible de devenir multiple lorsqu'elle se trouve dans autre chose<sup>12</sup>.

(ii) A la ligne suivante, dans un contexte textuel qui risque d'avoir subi des perturbations<sup>13</sup>, il est question d'actes ou d'activités qui se trouvent ensemble dans une puissance qui reste dans la stabilité (δυνάμει ἐστῶση<sup>14</sup>). Enfin,

(iii) au chapitre 2, il est affirmé que lorsque, dans le monde sensible, nous nous adonnons à l'activité intellectuelle, nous ne dirigeons pas notre activité vers nous-mêmes. Au contraire, à de tels moments, nous nous contentons de nous *posséder* nous-mêmes (ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν), tandis que notre activité est dirigée

---

<sup>12</sup> «Ἡ ἡ δύναμις ἡ μία οὕτως ἦν μία, ὡς πολλὰ ἐν ἄλλῳ IV 4 1, 33-34: «C'est que cette **puissance** qui est une est une au sens où elle peut devenir multiple en autre chose» Br.; «jenes eine (**Denk-)**Vermögen ist in der Weise eines, dass es in einem andern zur Vielheit wird» H/T/B; «The one **power** is one in such a way that it becomes many in something else» A.; «The answer is that the **power**, which is one, is one in such a way as to be many things when it is in something else» BD; «esa **potencia** que es una» I.

<sup>13</sup> *locus nondum sanatus* selon Henry-Schwyzler, suivi par Armstrong.

<sup>14</sup> «une **puissance** qui ne change pas» Br.; «In a **power** which remains unchanged» A.; «but they [sc. the activities] are always all there in a **potency** which is stable» BD; «In dem **Vermögen**, dans in sich steht» HTB; «Una **potencia** que permanece en quietud» I.

vers l'objet de notre contemplation<sup>15</sup>. En effet, dans de telles circonstances nous devenons cet objet, en nous offrant nous-mêmes à lui comme de la matière, et en nous laissant former selon l'objet de notre vision, n'étant alors nous-mêmes qu'en puissance (καὶ δυνάμει ὦν τότε αὐτός IV 4, 2, 8).

On voit bien que les trois occurrences du mot δύναμις qui précèdent notre texte tiré des *Ennéades* IV.4.4 présentent une ambiguïté. Dans le cas de la première, il s'agit clairement d'une δύναμις (substantif au nominatif!) envisagée comme une *faculté* analogue à la vision, qui permet à l'âme, au cours de son séjour dans le monde intelligible, de regarder les Formes<sup>16</sup>. De même, à supposer que le texte est en ordre, le sens du substantif δύναμις dans la deuxième de nos occurrences doit être, là encore, celui d'une *puissance* ou d'une *faculté*. Il en va différemment pour la troisième occurrence: dans la formule δυνάμει ὦν τότε αὐτός, il s'agit d'une utilisation du mot δύναμις dans son acception aristotélicienne de «puissance» au sens de «potentialité»: au datif, δυνάμει veut donc dire ici «in potentia», «en puissance». Dans la partie de l'*Ennéade* IV 4 qui précède notre texte du chapitre 4, donc, le sens du mot δύναμις oscille entre «puissance» au sens de «faculté», d'une part, et d'autre part «puissance» au sens de «potentialité». La suite et fin du chap. 4 d'Ennéade IV.4 est, par contre, claire à ce sujet: il y est bien question d'une puissance (δύναμις) au sens de *faculté active*. En effet, y lit-on, dans le monde intelligible, l'acte ou l'actualité (ἐνέργεια IV.4.4.16) des réalités

---

<sup>15</sup> Notons bien le contraste: lorsqu'on concentre son attention sur un objet, on *se possède*, soi-même – c'est-à-dire, de manière inconsciente –, mais on *devient* identique à l'objet externe sur lequel porte son attention. En effet, selon la doctrine aristotélicienne et surtout son développement par Alexandre d'Aphrodise, dans l'acte d'intellection des choses immatérielles, l'intellect s'identifie à l'objet de son intellection. Voir, sur cette doctrine extraordinairement importante de l'identification du penseur et de l'objet de pensée, le grand livre, trop peu lu, de Ph. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963, ainsi que P. HADOT, "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote," in: G. ROMEYER-DHERBY (éd.), *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris 1996, p. 367-376.

<sup>16</sup> ἄλλ' ὅταν εἰς ἓν βλέπη (...)"Ἡ ἢ δύναμις ἢ μία οὕτως ἦν μία κτλ.



intelligibles effaçait la mémoire. Les souvenirs ne sont pas à envisager comme des empreintes, hypothèse qui mènerait à des conséquences absurdes. C'est à ce point qu'on se heurte à une autre phrase difficile (IV.4.4.18):

ἀλλ' ἡ δύναμις ἦν ἡ ἀφεθεῖσα ὕστερον εἰς ἐνέργειαν<sup>17</sup>.

Mais c'était la puissance, celle qui, par la suite, fut déclenchée vers l'acte.

Quelle que soit la manière dont on traduit le mot ἀφεθεῖσα<sup>18</sup>, il s'agit clairement ici d'une sorte de puissance (= *potentialité* au sens aristotélicien) qui ne passera à l'acte que par la suite. Le chapitre 4 conclut en faisant remarquer que lorsque s'arrête l'activité (ἐνέργεια) qui caractérise le monde intelligible, l'âme voit ce qu'elle avait vu avant d'entrer dans ce monde-là, c'est-à-dire, dans le monde intelligible<sup>19</sup>.

Il me semble que la seule interprétation possible de ce texte est la suivante. En sortant du monde intelligible, l'âme récupère les souvenirs du monde sensible

---

<sup>17</sup> H.-S. ne signalent aucune variante dans les mss. "Sed erat **potentia** in actum postea emittenda" Ficini; "une **puissance** [intellectuelle] qui a passé ensuite à l'état d'acte" Bouillet; «Mais [les souvenirs s'apparentaient à] une **puissance** qui plus tard allait passer à l'acte» Br.; "but the **potentiality** was there which was later let loose into actuality" A; "lo que había era la **potencia** que posteriormente se tradujo en acto" I; "come **potenza** che più tardi doveva passare all'atto" Rad.; "una **potenza** che in seguito, al momento del distacco, si sarebbe attualizzata" Reale; "sondern die **Potenz** bestand weiter, und sie wurde später zur Aktualität freigelassen" HTB; "But it is rather the case of a **potentiality** which was later subsumed into the actuality" BD. J'avoue ne point comprendre cette traduction de BD.

<sup>18</sup> Participe passif aoriste au féminin singulier du verbe ἀφίημι, "laisser aller, lancer, jeter, projeter, émettre, renvoyer" (Bailly).

<sup>19</sup> πρὶν ἐκεῖ γενέσθαι IV.4.4.20: "ante quam **illic** esset" Ficini; «avant de venir **ici-bas**» Br.; "prima di entrare **lassù**" Radice; "prima d'essere **lassù**" Reale; "before it came to be **there**" BD; "antes de estar **allá**" I; "before it came to be **in that world**" A; "was sie vor ihrem Eintritt **in die obere Welt** gesehen hatte" HTB. On voit que L. Brisson est le seul traducteur qui interprète le mot ἐκεῖ dans le sens «ici-bas». Je ne puis partager cette interprétation. Il s'agit bien ici de la récupération des souvenirs *du monde sensible*, perdus ou rendus imperceptibles par l'acte intellectif, au cours du séjour de l'âme dans le monde intelligible, mais retrouvés dès que l'âme ressort du monde intelligible.

qu'elle avait perdus<sup>20</sup>, ou qui avaient été rendus imperceptibles, lorsqu'elle se trouvait dans le monde intelligible, *car l'acte des réalités intelligibles les avait maintenus dans un état d'effacement*, ou du moins, elle faisait en sorte que ces souvenirs restent imperceptibles. En effet, dans le monde intelligible l'âme ne s'adonne qu'à la contemplation intuitive, contemplation qui absorbe la totalité de l'âme, ne laissant plus aucune place pour l'appréhension de soi, encore moins pour d'éventuels souvenirs du monde sensible. D'ailleurs, puisque le monde intelligible est caractérisé par l'absence du temps, tout y est présent ensemble à l'âme, de sorte qu'elle n'a aucun besoin de mémoire. Cependant, le fait qu'elle récupère ses souvenirs à la sortie du monde intelligible prouve *qu'elle avait gardé ces souvenirs* – dans un sens, et selon une modalité, qui restent à préciser – *même dans le monde intelligible*. Dans ce monde supérieur, c'est donc la puissance (ἡ δύναμις) qui les garde, puissance ou faculté qui, une fois qu'aura cessé l'activité du monde intelligible, lorsque l'âme sort du monde intelligible, va être réactualisée, permettant de la sorte à l'âme, résidant désormais dans le monde sensible, de voir ce qu'elle avait vu avant d'entrer dans le monde intelligible, c'est-à-dire, de récupérer les souvenirs de son dernier séjour terrestre.

On voit donc que l'ensemble du texte des *Ennéades* IV.4.1-4 est caractérisée par une ambiguïté fondamentale, largement passé sous silence par les traducteurs, qui se contentent le plus souvent de traduire le même mot grec de différentes manières : l'ambiguïté entre la puissance (δύναμις), entendue d'une part au sens de faculté active, et d'autre part au sens de potentialité<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Interprétation qui se trouve confirmée sans ambages par la suite du texte de Plotin: voir Enn. IV.4.5.11.13: Ἡ τοίνυν μνήμη ἐκ τοῦ λόγου φαίνεται ἄρχεσθαι ἀπ' οὐρανοῦ, ἤδη τῆς ψυχῆς τοὺς ἐκεῖ τόπου καταλειπούσης, avec le commentaire *ad loc.* de Theiler: "Die Erinnerung nicht im Jenseits, sondern vom Himmel an abwärts".

<sup>21</sup> Cette ambiguïté ne se limite d'ailleurs pas au seul traité IV.4. Dans le traité IV.3.15, Plotin décrit la descente des âmes. Celles-ci descendent d'abord dans le monde céleste, où elles assument un corps; pour se déplacer ensuite dans le ciel, en assumant un corps terrestre, selon le degré dont elles se sont étendues (εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος

### 3. De retour à la Théologie d'Aristote: l'Excursus sur la puissance

Revenons à présent à l'interprétation de ces textes reflétée par la paraphrase de la *Théologie d'Aristote*, et que l'on peut lire (p. 37, 18sq. Badawi) après l'excursus que nous avons évoqué *supra* sur la supériorité de l'ignorance à la connaissance. Lorsque l'âme quitte ce monde pour entrer dans le monde intelligible, y lit-on, elle ne se souvient de rien de ce qui concerne le monde sensible. En effet, elle ne peut plus recevoir, pendant qu'elle se trouve dans le monde intelligible, les impressions (*al-āīār*) qui constituent le fondement de la perception dans le monde sensible. On ne saurait en définitif admettre que l'âme, dans le monde intelligible, reçoive des impressions dans son imagination ou sa faculté de représentation (Ar. *al-wahm* = grec φαντασία), impressions auxquelles elle s'assimilerait, car cela impliquerait une identité entre l'état de l'âme dans le monde sensible et le monde intelligible<sup>22</sup>. Sur ce, l'Adaptateur interrompt sa

---

ἐκταθῶσι, IV.3. 15.3-4). Au cours de cette descente des corps célestes aux corps terrestres, certaines âmes passent d'un corps à un autre : ce sont celles dont la **puissance** (ἡ δύναμις IV.3.15.5) n'était pas suffisante pour les faire remonter d'ici-bas, à cause de leur oubli et du poids qui les faisait descendre. Dans Ennéade V.9.1, Plotin classe les types d'âmes au moyen de l'allégorie des trois types d'oiseaux. La première classe a assumé une telle quantité de terre qu'elle en est alourdie et reste incapable de voler, bien qu'on lui ait accordé des ailes. La seconde classe, poussée vers le plus beau par l'élément le plus fort de leur âme (κινουῦντος αὐτοῦ πρὸς τὸ κάλλιον (...) τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος, allusion probable à la force motrice de l'Éros dans le *Banquet* de Platon) parvient à s'élever légèrement au-dessus de la terre, mais, incapables de voir ce qui est en haut, ces âmes sont ramenées en bas, où elles se consacrent à la pratique des vertus. La troisième classe est celle des hommes divins : grâce à leur **puissance** (δυνάμει) et à la qualité pénétrante de leur vue, de tels hommes sont capables de voir les splendeurs brillantes du monde intelligible. Ils peuvent donc s'élever jusqu'à ce monde, où ils restent, jouissant de cette place de vérité qui leur est propre, à l'instar d'un homme qui, après de longues errances, retourne dans sa patrie bien réglée. L'inspiration ultime de ces textes est bien sûr Platon, qui, dans l'introduction de son célèbre récit dans le *Phèdre* du mythe des chars des dieux et du voyage prénatal de des âmes dans leur suite à travers le lieu supracéleste, parle de la « puissance innée » (σύμφυτος δύναμις, 246a5) de chaque char et de chaque cocher, ainsi que de la « puissance de l'aile de l'âme » (πτεροῦ δύναμις), qui « tend par nature à entraîner vers le haut ce qui est lourd » (πέφυκεν (...) τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω, 246d5-6).

<sup>22</sup> Sur l'implication mutuelle entre mémoire, imagination, et assimilation, voir par exemple ThA, p. 35, 16 Badawi. L'identification entre mémoire et imagination se trouve déjà chez Plotin (Enn. IV 3, 29, 31; IV.4.3.1), mais l'emphasis sur la notion selon laquelle l'imagination implique que l'on s'assimile à ce qu'on imagine (ThA p. 35, 14-16; 36.3-6 B,) semble constituer un apport original de la part de l'Adaptateur.

paraphrase du traité IV 4, pour s'embarquer (p. 38, 13-44 fin Badawi) dans une paraphrase d'*Ennéade* IV 3 19-20. Comme nous l'avons vu, il ne renouera sa paraphrase du traité IV.4 qu'au huitième maymar. Avant cette paraphrase, cependant, nous trouvons un texte de transition constitué par une sorte d'exkursus sur le statut de l'acte et de la puissance, d'une part dans le monde sensible, et de l'autre, dans le monde intelligible. Tournons-nous donc vers l'interprétation de cet excursus, destiné, comme j'essaierai de le montrer, à rendre compte de l'ambiguïté que nous venons de constater dans le texte de Plotin entre les différents sens du mot grec δύναμις = *quwwa* en arabe.

#### **4. La doctrine des écorces (*al-qušūr*)**

Parmi toutes les doctrines que l'on rencontre dans le passage du maymar VIII, la plus originale est sans doute celle de la puissance et de l'acte, que nous trouvons dans un passage qui n'a pas de correspondant chez Plotin (p. 99, 9sq. Badawi) et relève donc de la plume de l'Adaptateur. En effet, selon celui-ci, en ce qui concerne la puissance, l'on se trouve en présence d'un renversement de perspectives entre le monde intelligible et le monde sensible. Tandis que l'acte, l'actualité ou l'activité (*al-fi'l*) est supérieur à la puissance (*al-quwwa*) dans ce monde sensible, dans le monde intelligible c'est l'inverse: la puissance prime sur l'acte. En effet, la puissance qui caractérise le monde intelligible est parfaite (*tāmmatun kāmīlatun* p. 99, 12 Badawi), à la différence de celle qui a besoin d'être amenée à l'acte par autre chose, c'est-à-dire dans le monde sensible. Il s'agit, dans le monde intelligible, d'une puissance au sens de «faculté», capable de percevoir les réalités spirituelles d'une manière analogue au fonctionnement de la faculté de la vision dans le monde sensible. L'infériorité de la puissance dans le monde sensible, par contre, consiste dans le fait qu'elle a besoin de sortir à l'acte (*tahruju*

*ilā-l-fi'l* p. 99, 14 Badawī)<sup>23</sup> pour percevoir les choses sensibles. Or ce besoin de l'acte (*fi'l*) qui caractérise le monde sensible est expliquée d'une manière qui, par rapport au texte de Plotin, est encore une fois très originale. La cause en est que les choses sensibles ont été recouvertes d'enveloppes, de coquilles, ou d'écorces (*al-quṣūr* p. 99, 14 B.) qui en voilent la substance et les puissances, et que l'âme doit déchirer (*ḥarq* 99, 15 B) pour pouvoir les percevoir. Point n'est besoin d'un tel acte de déchirement dans le monde intelligible, où les substances se trouvent dans un état de nudité ou d'abstraction (*mujarrad* p. 99, 16 B) et de dévoilement (*makšūf*, *ibid.*).

Cette notion des écorces, attestée ailleurs dans les versions courte et longue de la ThA24, est destinée à un long avenir. Elle se retrouve dans un autre ouvrage plus ou moins contemporain de la ThA: la *Doxographie* du Pseudo-Ammonios<sup>25</sup>. Comme l'a souligné Charles Genequand<sup>26</sup>, on la rencontre à plusieurs reprises dans les *Muqābasāt* d'al-Tawḥīdī ; mais elle trouve aussi sa place dans la version arabe des *Parva Naturalia*<sup>27</sup>, dans les *Taṣawwūrāt* de l'auteur ismā'īlī Naṣīr al-Dīn Ṭūsī<sup>28</sup>, et elle joue un rôle fondamental dans la pensée d'Ibn 'Arabī<sup>29</sup>. Dans la

<sup>23</sup> Peut-être faut-il vocaliser *tuḥraja* (3e personne singulier passif de la IV<sup>e</sup> forme): elle a besoin qu'on la fasse sortir à l'acte; cf. Enn. IV.4.4. 18 ἡ δύναμις ἧν ἡ ἀφεθείσα ὕστερον εἰς ἐνέργειαν.

<sup>24</sup> Version brève (= Vulgate): cf. p. 7, 1; 32, 3 Badawī. Version longue: Fenton 10 (= la translittération arabe de l'édition éclectique encore inédite, établie à partir de sept mss. arabes en caractères hébreux), fol. 13b, cité dans P. FENTON, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology* of Aristotle," in: J. KRAYE - W. F. RYAN - C. B. SCHMITT (éds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, Londres 1986, 241-264, p. 251.

<sup>25</sup> Voir U. RUDOLPH, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart/Wiesbaden 1989, p. 156

<sup>26</sup> Ch. GENEQUAND, «La mémoire de l'âme. Porphyre et la Théologie d'Aristote », *Bulletin des Études Orientales* 48 (1996), p. 103-113, spéc. p. 111, citant al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 130; 135; 144, 313 éd. Ḥusayn (Baghdad 1970).

<sup>27</sup> Ms Rampur 1752 fol. 15b, cité dans R. HANSBERGER, "Representation of which reality? 'Spiritual forms' and 'ma'ānī' in the Arabic adaptation of Aristotle's *Parva Naturalia*", in: B. BYDÉN - F. RADOVIC (eds.), *The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the science of the soul*, Cham 2018, p. 99-122, spéc. p. 106.

<sup>28</sup> Henry CORBIN, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982, p. 66.

philosophie juive, l'opposition *qišr/lubb* se retrouve chez Isaac Israeli<sup>30</sup>, Ibn Gabirol<sup>31</sup>, Ibn Ezra<sup>32</sup>, le penseur yéménite Ḥoṭer ben Shlomo (XVe s.)<sup>33</sup>, et le Zohar<sup>34</sup>.

De manière intéressante, cette notion des écorces est attribuée à Empédocle par al-Šahrastānī<sup>35</sup>:

La doctrine d'Empédocle comporte un autre développement. Il dit: l'âme végétative est une écorce (*qišr*) pour l'âme bestiale et animale, l'âme animale est une écorce pour l'âme rationnelle (*manṭiqiyya*), l'âme rationnelle est une écorce pour l'âme intellectuelle (*'aqliyya*): tout ce qui est plus bas est une écorce pour ce qui est haut et ce qui est plus haut en est la pulpe (*lubb*). Parfois il emploie au sens d'écorce et de pulpe les mots corps et esprit, de sorte qu'il fait de l'âme végétative un corps pour l'âme animale qui en est l'esprit, et ainsi de suite jusqu'à l'intellect.

Franz Altheim s'était servi de ce témoignage pour appuyer sa thèse, assez vraisemblable, selon laquelle ce compte rendu sur la doctrine d'Empédocle proviendrait de *l'Histoire philosophique* de Porphyre<sup>36</sup>. En effet, on peut comparer à ce développement tiré d'al-Šahrastānī un passage de *l'Ad Marcellam* de

---

<sup>29</sup> Pour Ibn Arabī, qui intitule l'un de ses traités *Al-qišr wa-l-lubb*, le macrocosme est l'écorce (*qišr*), dont la moëlle (*lubb*) est le microcosme: voir G. T. ELMORE, *Islamic sainthood in the fullness of time: Ibn al-'Arabī's Book of the fabulous gryphon*, Leiden etc. 1999, p. 244.

<sup>30</sup> *Livre des éléments*, p. 56, cité par A. ALTMANN - I. STERN, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958, p. 184.

<sup>31</sup> Voir S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge, 2013, p. 49 et saepe.

<sup>32</sup> *Book of discussions* 77b, cité par M. Z. COHEN, "Words of eloquence: rhetoric and poetics in Jewish Bible exegesis in its Muslim and Christian contexts", in: M. Z. COHEN - A. BERLIN, eds., *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: overlapping inquiries*, Cambridge 2016, p. 271.

<sup>33</sup> Cité dans Y. Tzvi LANGERMANN, "The Debate between the philosopher and the Mutakallim", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1994), 189-240, § 82, spéc. p. 224.

<sup>34</sup> Zohar, I, 19b-20a, cité dans S. KARPPE, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901, p. 361 f.

<sup>35</sup> *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* p. 828 ed. BADRĀN = t. II, p. 196 JOLIVET-MONNOT.

<sup>36</sup> F. ALTHEIM - R. STIEL, *Porphyrios und Empedocles*, Tübingen 1954, 28-29.

Porphyre, où on lit que «l'Intellect (...) tire une nourriture pour l'âme, *qui est comme pour lui un corps*. En effet, il faut tenir que le corps de l'intellect est l'âme raisonnable...»<sup>37</sup>.

### **5. L'interprétation arabe d'Ennéade IV 4, 5: pas pire que les autres?**

Revenons à notre passage du maymar VIII de la ThA, qui reprend le début d'Ennéade IV.4.5, texte qui est d'une interprétation très délicate<sup>38</sup>. L'Adaptateur donne à présent une autre explication du fait que l'âme a besoin de l'acte ou de l'actualité (*al-fi'l*) pour exercer la perception dans le monde sensible, tandis qu'elle n'en a point besoin dans le monde intelligible: c'est que, dans le monde intelligible, tout est simple (*basīt*), de sorte que l'âme se perçoit elle-même et les choses simples par sa puissance simple (ThA p. 100, 3sq. Badawi). Dans le monde sensible, comme nous venons de le voir, l'âme se voit recouverte d'une multiplicité d'écorces<sup>39</sup>, ce qui fait qu'elle a besoin d'un effort (*al-ta'ab*) pour percevoir les réalités intelligibles. Or cet effort est un acte (*wa-l-ta'ab fi'lun* p. 100, 5 Badawi), et l'acte est un composé (*murakkab*) ; un tel acte est donc incapable de percevoir à fond les réalités intelligibles. Il s'ensuit que l'âme ne perçoit les réalités intelligibles pendant qu'elle se trouve au monde sensible, que *par un acte qu'elle acquiert ici-bas* et non pas par sa puissance (p. 100-6-7 B). Si l'âme a du mal, dans le monde sensible, à se souvenir de qu'elle avait vu dans le monde intelligible, c'est que l'acte s'y empare (*yastāgriqū*) de l'ensemble de sa puissance<sup>40</sup>, l'empêchant de la sorte de percevoir ce qu'elle avait perçu.

---

<sup>37</sup> Texte cité par A-Ph. SEGONDS, «Les fragments de l'Histoire de la philosophie», dans son Appendice à *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris 1982, p. 176.

<sup>38</sup> On en voudra pour preuve les versions extrêmement diverses que les traducteurs modernes ont proposé des seules lignes IV.4.5.2-3.; voir *infra*.

<sup>39</sup> ThA p. 100, 4-5 B: *li-kaṭṭrati al-quṣūr allatī labisathā*.

<sup>40</sup> Cf. Enn. IV 4.4.15: ἡ δὲ ἐνέργεια ἐκείνων ἠφάνιζε τὴν μνήμην.

On voit que l'ambiguïté des termes «puissance» (arabe *quwwa*) et «acte» (arabe *fi'l*) chez Plotin ont mené l'Adaptateur à donner des explications diverses de la difficulté que rencontre l'âme lorsqu'il s'agit de percevoir les réalités intelligibles pendant son séjour dans le monde sensible. D'un côté, l'âme a besoin d'un acte (*fi'l* au sens d'action, activité) pour déchirer les écorces que recouvrent ici-bas aussi bien l'âme que les choses sensibles; acte qui, étant un composé, n'est pas apte pour une perception exacte de ces réalités intelligibles. De l'autre côté, c'est le fait que dans le monde sensible l'acte (*fi'l* au sens d'actualité) submerge la puissance (*quwwa*) qui explique cette même difficulté. C'est donc à cause des écorces (*al-qušūr*) – aussi bien celles qui voilent les choses sensibles que celles qui recouvrent l'âme elle-même – que l'âme dans le monde sensible a besoin de l'acte, tant pour déchirer les écorces des choses sensibles pour pouvoir pénétrer jusqu'à leur substance, que pour pénétrer les écorces qui recouvrent l'âme elle-même, et l'empêchent de percevoir les réalités intelligibles. Nous avons affaire, semble-t-il, à un autre développement originel par rapport au texte plotinien. En effet, selon Plotin, c'est *dans le monde intelligible* que l'acte (ou plutôt l'actualité, gr. ἐνέργεια) explique que la puissance (gr. δύναμις) de l'âme humaine y soit mis échec, en rendant inactive, ne fût-ce que de manière temporaire, la faculté de mémoire de celle-ci.

Contre la thèse selon laquelle la puissance est supérieure à l'acte, du moins dans le monde intelligible, l'interlocuteur fictif mis en scène par l'Adaptateur pose une série d'aporias (ThA 100, 9sq. B.). Lorsqu'on commence par percevoir quelque chose par la puissance (*bi-l-quwwati*), pour passer ensuite à le percevoir par l'acte (*bi-l-fi'li*, *ibid.*), la perception en acte représente quelque chose de plus



stable et de plus fort, car l'acte est l'achèvement de la puissance (*al-tamām* p. 100, 10)<sup>41</sup>.

En réponse à cette objection, on distingue deux cas de figure: Il est vrai que lorsque la perception s'effectue par la réception d'une impression (*aṭar*) – c'est le cas qui correspond à la perception dans le monde sensible –, la puissance, envisagée ici comme faculté psychique, commence par faire un dessin (*rasm*) de l'impression (*aṭar*) de la chose<sup>42</sup>. Ensuite, l'acte perfectionne (*atamma*) cette impression; c'est dans ce sens que l'acte perfectionne la puissance (*mutammim al-quwwati*)<sup>43</sup>. Cependant, si la perception s'effectue sans réception d'une impression – cas qui correspond, nous l'avons vu, à la situation de l'âme pendant son séjour dans le monde intelligible –, alors la seule puissance suffit pour que la perception ait lieu.

Ce texte appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, nous y retrouvons l'ambiguïté entre divers sens des termes "acte" (*fi'l*) et "puissance" (*quwwa*) que nous avons constatée chez Plotin. Dans sa remarque, l'interlocuteur utilise les formules *adraka al-šay'a bi-l-quwwati* et *adraka al-šay'a bi-l-fi'li* au sens,

---

<sup>41</sup> Je lis *li-anna al-fi'l innamā huwa tamāmun al-quwwati* avec le ms. Ş.

<sup>42</sup> Je lis *ka-annahā taf'alu rasma aṭari al-šay'* avec ms. K. L'on comparerera la traduction de Lewis «For the potentiality will be as though acting and perfecting the impression of the thing. Actuality makes that impression perfect...».

<sup>43</sup> Nous trouvons une doctrine très semblable chez Boèce (*In perihermeneias*, 2e éd- p. 28-29 Meiser): "Les sens et l'imagination sont des sortes de premières figures, sur lesquelles, comme sur une espèce d'arrière-fond, l'intelligence survient en y prenant appui. En effet, comme les peintres ont coutume de tracer des corps par des lignes, et de les poser comme substrat là où ils veulent représenter l'apparence de quelqu'un, de la même façon les sens et l'imagination sont posés naturellement comme substrats dans la perception de l'âme. Car lorsqu'une chose tombe sous les sens ou sous la pensée, **il est nécessaire qu'en naisse d'abord une sorte d'imagination : et que par la suite survienne une compréhension plus complète**, qui développe toutes celles de ses parties qui se trouvaient comprises dans l'imagination à l'état de confusion". Comme on a essayé le montrer dans le cas de Marius Victorinus et d'Avicenne, lorsque nous avons affaire à de tels parallèles entre la littérature philosophique latine de l'Antiquité tardive, d'une part, et de l'autre des textes des faisant parties des *neoplatonica arabica*, puisque toute possibilité d'une lecture directe des textes latins par des auteurs arabophones est exclue, il faut songer à une source commune, qu'on a proposé d'identifier dans la personne de Porphyre. Voir M. CHASE, "Essence and Existence in Marius Victorinus and in Avicenna", à paraître dans St. COOPER – V. NĚMEC (éds.), *Marius Victorinus: Pagan Rhetor, (Neo-)Platonist Philosopher, and Christian Theologian*, Atlanta.

respectivement, de «percevoir une chose potentiellement» — l'équivalent grec serait δυνάμει— et «percevoir une chose en acte» — en grec, ἐνεργεία. Selon l'Adaptateur, c'est dans ce dernier sens que, selon la doctrine philosophique aristotélicienne, l'acte (ἐνεργεία) est effectivement l'achèvement ou la perfection de la puissance (δύναμις)<sup>44</sup>; ce qui n'empêche pas notre auteur, dans sa réponse à cette objection, de revenir au sens de *quwwa* qui correspond à notre notion de «faculté». Quoiqu'il en soit, nous trouvons dans cette réponse<sup>45</sup> l'esquisse d'une doctrine psychologique assez intéressante. Il y a deux sortes de perception: celle qui se fait par réception d'une trace, d'une affection, ou d'une impression sensible (*atar*, terme qui correspond souvent dans la ThA au grec πάθος), et celle qui ne passe pas par une telle réception. Dans le premier cas, c'est la puissance (*quwwa* au sens de «faculté») qui produit une sorte de trace ou d'«esquisse» (*rasm*) de l'impression sensible, esquisse qui est parachevée ou menée à la perfection (*atamma*) par l'acte (*fi'l*). Donc, lorsque, comme c'est le cas dans le monde sensible, la perception se fait par la réception d'une impression, l'objecteur a raison: ici, c'est effectivement l'acte qui parachève la puissance. Cependant, lorsque, comme dans le monde intelligible, il n'y a aucune réception d'une impression, la puissance est autosuffisante: c'est-à-dire qu'elle est capable d'effectuer la perception par elle-même<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Voir, par exemple, P. LETTINCK, "Aristotle's physical works and the Arabic tradition", in: A. ALWISHAH - J. HAYES (éds.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge 2015, p. 105-120.

<sup>45</sup> Du moins en apparence, car l'état du texte n'est pas sûr.

<sup>46</sup> Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que ce contraste entre la perception sensible, qui passe par la réception d'une impression, et l'intuition intellectuelle, libre de toute réception d'impressions, est caractéristique de la pensée d'Évagre du Pont. Voir par exemple Évagre, *Chapitres gnostiques* I.37, avec le commentaire de I. L. E. RAMELLI dans *Evagrius' Kephalaia Gnostika. A new translation of the unreformed text from the Syriac*, Atlanta 2015, p. 33. Sur les ressemblances entre la doctrine psychologique d'Évagre et celle de Porphyre, voir par exemple, A. PIRTEA, "The origin of passions in Neoplatonic and early Christian thought: Porphyry of Tyre and Evagrius Ponticus", in: P. G. PAVLOS, L.F. JANBY, E. K. EMILSSON, T.T. TOLLEFSEN (éds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, Routledge 2019, p. 258-274 (je remercie l'auteur de m'avoir communiqué cette importante étude).

Cette distinction entre deux types de perception représente, semble-t-il, une tentative hautement originelle pour comprendre le début d'*Ennéade* IV.4.5, texte qui continue à poser de gros problèmes aux traducteurs et eux commentateurs modernes<sup>47</sup>. Plotin y commence par poser la question suivante à propos de la puissance (δύναμις), dont la nature précise dans le texte des *Ennéades* IV.4-14, nous l'avons vu, n'est pas facile à préciser. Cette puissance, demande Plotin à présent, qui est responsable de la mémoire: est-ce la même puissance qui, maintenant (c'est-à-dire, dans le monde sensible), mène ces choses-là (c'est-à-dire, vraisemblablement, nos souvenirs du monde intelligible), à l'actualité?<sup>48</sup> La réponse plotinien est des plus énigmatiques:

ἢ εἰ μὲν μὴ αὐτὰ ἐωρῶμεν, μνήμη, εἰ δ' αὐτά, ᾧ κάκεῖ ἐωρῶμεν.

Eh bien, si nous ne les avons pas vues elles-mêmes, c'est par la mémoire; si <nous les avons vues> elles-mêmes, c'est grâce la même chose par laquelle nous avons vu là-haut.

L'interlocuteur revient maintenant à la charge: si la puissance ne perçoit les choses intelligibles que par un acte, affirme-t-il, et que l'acte détruit la puissance (*al-fi'lu mufsidun li-l-quwwati* 100, 16-17), alors la puissance de l'âme grâce à laquelle elle avait perçu correctement les choses intelligibles, a péri. On voit bien l'ambigüité qui est à l'arrière-plan de cette objection, ambigüité qui relève de la confusion entre le sens des termes techniques de «puissance» (*quwwa*) et d'«acte» (*fi'l*). Dans cette objection, l'interlocuteur envisage la puissance en même temps d'une part comme la faculté, analogue à la vision dans le monde sensible, par

---

<sup>47</sup> On se contentera ici d'un simple échantillon. Pour rendre la seule particule grecque ἢ dans ce texte, les traducteurs ont proposé: "Según" (I), "No" (Rad.), "Certamente" (Reale), "Non" (Br.), "Nun" (H/T/B), "Well" (B/D.) La meilleure solution est sans doute celle d'Armstrong, qui ne traduit tout simplement pas la particule en question. Nous avons choisi de la traduire "Eh bien".

<sup>48</sup> Plotin, *Ennéades* V.4.1-2: Τί οὖν; κάκεῖνα νῦν αὐτὴ ἡ δύναμις, καθ' ἣν τὸ μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει;

laquelle l'âme perçoit les formes lorsqu'elle se trouve dans le monde intelligible; et d'autre comme la potentialité au sens aristotélicien. L'acte, pour sa part, est conçu aussi bien comme action – nécessairement composée, à l'instar de l'effort que doit mobiliser l'âme pour exercer la perception dans le monde sensible – et comme actualité, qui, selon une certaine interprétation de la doctrine aristotélicienne<sup>49</sup>, vient non seulement compléter la puissance, mais aussi la détruire.

On répond à cette objection (ThA VIII, p. 100, 17sq. B) en affirmant que, malgré les apparences, la puissance de l'âme n'est pas détruite lorsque l'acte rentre en elle, mais elle est tout simplement dispersée<sup>50</sup>. La preuve, c'est le fait que lorsque l'âme – vraisemblablement au cours de son existence terrestre – s'occupe des choses intelligibles, qu'elle n'a plus recours à l'acte, ni n'a besoin de la pensée discursive (*al-tafakkur*) pour percevoir les intelligibles. Dans ces conditions, la puissance – ici envisagée à nouveau comme une faculté qui équivaut dans le monde intelligible à la vision dans le monde sensible – lui revient<sup>51</sup>. Cependant, plutôt que de dire que l'âme acquiert une nouvelle puissance ou faculté, il faut comprendre que la même puissance se réveille (*nahaḍat*), car elle n'avait point abandonné l'âme<sup>52</sup>. C'est grâce à ce réveil de la puissance que l'âme est capable de

---

<sup>49</sup> En fait, pour Aristote, l'activité/actualité (grec ἐνέργεια) complète et met fin aux mouvements (grec κινήσεις): c'est ainsi que lorsque je marche et que j'arrive à ma destination, mon activité de marche s'arrête et se voit donc détruite. Cependant, il existe un autre type d'acte, que le Stagirite qualifie précisément d'ἐνέργεια (activité/actualité), qui, elle, atteint son but à chaque instant et n'est pas détruite en ce faisant: que l'on pense aux actes que sont voir, penser, vivre bien, être heureux. Voir par exemple Métaphysique *Theta*, 6, 1048b18-36, avec la discussion dans M. CHASE, "Discussions on the Eternity of the world in Late Antiquity", *ΣΧΟΛΗ, A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition* (Novosibirsk), 5. 2 (2011), p. 111-173.

<sup>50</sup> Je suis ici le texte de Badawi: *lam tafsid al-quwwatu, lākin nahā tubḥaṭu 'an al-nafs 'inda duḥūl al-fi'l 'alayhā faqaṭ*. La traduction de Lewis est légèrement différente: «Potentiality is not destroyed **but is merely quiescent** in the soul when actuality enters her».

<sup>51</sup> *Raja'at tilka al-quwwa ilayhā*, ThA p. 100, 19 B. Cela correspond au texte de Plotin, IV.4.4, 19-20: Πausαμένης οὖν τῆς ἐν τῷ νοητῷ ἐνεργείας, εἶδεν ἃ πρότερον ἢ ψυχῇ, πρὶν ἐκεῖ γενέσθαι, ἰδοῦσα ἧν. La divergence n'est est que plus frappante: pour Plotin, c'est *dans le monde intelligible* que l'acte (ἐνέργεια) cache la puissance/faculté de mémoire de l'âme; pour l'Adaptateur, c'est lorsque l'âme, *dans le monde sensible*, cesse d'avoir recours à l'acte en ce qui concerne les intelligibles – c'est-à-dire, lorsqu'elle ne se sert plus de la pensée discursive (*al-tafakkur* p. 100.19 B.) – que cette puissance – c'est-à-dire, celle qui lui permet de percevoir les intelligibles – lui revient.

<sup>52</sup> *li-annahā lam tufāriq al-nafsa*, ThA p. 100, 19 B.

voir les formes intelligibles qu'elle avait contemplées avant de descendre dans le monde sensible. La puissance stable (*al-quwwa al-tābit*), quant à elle, se trouve dans les substances qui s'appliquent aux choses par une intuition correcte<sup>53</sup>, sans délibération ni pensée discursive, en les observant de leurs propres yeux. La référence est sans doute au mode de pensée de l'Intellect, et de l'âme qui s'y assimile dans le monde intelligible.

On retiendra de ce texte assez difficile deux éléments principaux. Tout d'abord, il y a la distinction entre deux modes de pensée: d'une part, la pensée discursive (*al-rawiyya wa-l-tafakkur*; double traduction d'un terme grec, par exemple διάνοια?), qui caractérise l'activité cognitive de l'âme lorsqu'elle se trouve dans le monde sensible; de l'autre, ce qu'on pourrait désigner comme la pensée intuitive (*taqa'u (...) wuqū'an ṣahīḥan* 101, 3, mots qui pourraient rendre les termes grecs ἐπιβάλλειν/ ἐπιβολή), mode de pensée de l'âme pendant qu'elle se trouve dans le monde intelligible, qui se caractérise précisément par l'absence de toute pensée discursive (*bi-ḡayri rawiyyati wa lā fikr*, p. 101, 4 B). Il s'agit d'un thème bien attesté chez Plotin et dans tout le néoplatonisme post-plotinien<sup>54</sup>.

Le deuxième thème important est la doctrine selon laquelle l'âme possède, même lorsqu'elle est venue s'incarner dans un corps humain, une faculté (*Ar. quwwa* = grec δύναμις) qui lui permet d'intelliger les Formes du monde intelligible. Même si cette faculté ou cette puissance s'est endormie lors de l'entrée de l'âme dans le monde sensible – ou plutôt s'est vue étouffer par l'acte or

---

<sup>53</sup> Je lis *fī al-jawāhir allātī taqa'u fī al-ašyā' wuqū'an ṣahīḥan* avec Dieterici. Cette interprétation de la puissance grâce à laquelle l'âme perçoit les intelligibles comme "intuition" (ar. *wuqū'*), correspond à l'interprétation du text plotinien tant de J. Igal (p. 380, n. 26 de la traduction chez Gredos) que de L. Brisson (p. 247 n. 40 de la traduction chez Flammarion).

<sup>54</sup> Voir chez Plotin, par exemple, *Ennéades* V 3 [49] 17.24; VI 6 [34]4; 16; III 8 [30] 9, 21f.

l'actualité (Ar. *fi'l* = grec ἐνέργεια) qui y règne – elle n'abandonne jamais complètement l'âme (*lā tufāriqu* p. 101, 11), mais elle est toujours susceptible d'être réveillée (*nahaḍat* 100, 19), permettant ainsi à l'âme de percevoir à nouveau, sur terre, ce qu'elle avait vu dans le monde intelligible. Il s'agit là, bien entendu, du thème de la réminiscence platonicienne, telle qu'attesté dans le *Ménon*, mais aussi dans le *Phédon* et le *Théétète*, et qui fait l'objet du chapitre 5 de *l'Ennéade* IV.4 de Plotin.

Sur ce, l'Interlocuteur revient à la charge (ThA VIII, p 101, 5sq. Badawi) avec une autre objection, en posant la question de savoir comment l'âme peut connaître et se souvenir des Formes intelligibles pendant qu'elle se trouve dans le monde sensible. On présente cette objection sous forme de dilemme: si l'âme, au cours de son existence terrestre, connaît (*ta'lamu*) ou perçoit (*tudriku*) les Formes, c'est qu'elle le fait soit (a) par la même puissance (*quwwa*) par laquelle elle connaissait et percevait ces Formes dans le monde intelligible, soit (b) par un acte (*fi'l*) autre que cette puissance. Or l'alternative (a) est exclue, car on ne peut admettre que l'âme jouisse de la même perception des Formes dans l'état de nudité et de pureté qui est le sien pendant son séjour dans le monde intelligible, et lorsqu'elle se trouve contaminée par le corps pendant son séjour terrestre. Mais l'alternative (b) n'est pas non plus tenable: en effet, si c'est par un acte, plutôt que par une puissance, que l'âme perçoit dès ici-bas les réalités intelligibles, elle le ferait sans passer par une puissance perceptive (*quwwa darrāka*); or c'est impossible, car tout ce qui perçoit ne le fait que par la puissance perceptive qui lui est connaturelle (l'adjectif *ġarīzī* rend ailleurs dans la ThA le grec σύμφυτος), puissance qui n'abandonne l'agent perceptif qu'au moment de sa mort. La conclusion est pourtant claire: l'âme, selon l'Interlocuteur, ne saurait ni connaître

ni percevoir les réalités intelligibles pendant qu'elle se trouve dans le monde sensible.

La réponse à cette objection consiste dans une sorte de solution de compromis: d'une part, affirme-t-on, c'est bien par la même puissance que l'âme contemple les Formes intelligibles lorsqu'elle se trouve dans le monde intelligible et dans le monde sensible<sup>55</sup>. Pourtant, la descente de l'âme dans le monde sensible l'oblige à avoir recours à «autre chose» (*šay' āḥar*) pour contempler ces Formes. C'est donc la puissance (*al-quwwa*) elle-même, régnant sur le monde intelligible, qui, en réponse au besoin de l'âme, manifeste et rend actif l'acte<sup>56</sup>. On a là encore un exemple du renversement des rapports entre puissance et acte dans le monde sensible et le monde sensible. Tandis que dans le monde sensible, c'est l'acte qui – selon la bonne doctrine péripatéticienne – complète la puissance et la mène à sa fin, dans le monde intelligible, c'est la puissance qui manifeste et complète l'acte. Face à l'impuissance de l'âme, qui, à cause de son état déchu d'habitante du monde sensible, se trouve dans l'incapacité de percevoir le monde intelligible, la puissance mobilise l'acte, en le manifestant et le menant à l'actualité, acte qui va permettre à l'âme de renouer connaissance avec les Formes intelligibles, même pendant son existence terrestre.

C'est donc effectivement, poursuit l'Adaptateur (p. 102, 1 sq. B), grâce à une seule et même puissance que l'âme voit les Formes intelligibles, aussi bien dans le monde intelligible que dans le monde sensible. En effet, l'acte auquel l'âme a recours pour percevoir les formes intelligibles pendant son séjour dans le monde sensible n'est que le redressement ou l'éveil (*nuhūd*) de cette puissance dont elle se

---

<sup>55</sup> Cf. Enn. IV.4.5, 1-3, cité *supra*.

<sup>56</sup> *fa-aḏharat al-quwwatu al fi'la wa-sayyarithu 'ammālan* ThA p. 101, 14 B.

sevrerait dans monde intelligible; mais si elle a besoin d'être réveillée, c'est que la perception des Formes lui est beaucoup plus difficile dans le monde sensible. Nous avons vu que la cause de cette difficulté, ce sont les écorces (*qušūr*) obscurissantes qui enveloppent non seulement les choses dans le monde sensible, mais aussi l'âme pendant son séjour terrestre.

Arrivé à ce point de son exposé (p. 102, 3 sqq. B.), l'Adaptateur ajoute une phrase qui est, me semble-t-il, d'une importance capitale: cette puissance, qui permet la contemplation des Formes dès le monde sensible, ne se réveille pas chez tout le monde, mais uniquement chez l'élite du peuple (*fī ḥawāṣṣ al-nās*) et celui qui appartient aux gens du bonheur (*man kāna min ahl al-sa'āda*)<sup>57</sup>. Avec la doctrine d'une élite qui seule, grâce à leur capacité de contemplation, a le privilège d'avoir accès aux Formes, on a déjà le fondement de toute une philosophie politique, telle qu'on la retrouvera chez un Fārābī, par exemple.

Nous avons affaire, ici, à un autre cas où l'Adaptateur se révèle comme un excellent lecteur de Plotin. Comme nous l'avons vu, le début du ch. 5 du traité IV 4 28 est extrêmement difficile, même s'agissant de Plotin. On commence par poser la question de savoir si c'est par la même puissance (gr. δύναμις = Ar. *quwwa*) par laquelle s'effectue la mémoire que les intelligibles sont amenés à l'acte (*ἐνέργεια* = *fī'l*). Nous avons pu constater que la réponse de Plotin, telle que transmise par les manuscrits grecs qui nous sont parvenus, n'est pas facile à déchiffrer. Vient ensuite une autre phrase clé (Enn. IV, 4, 5, 3-4):

Ἐγείρεται γὰρ τοῦτο οἷς ἐγείρεται.

---

<sup>57</sup> L'on comparera la doctrine plotinienne des trois genres d'homme, déjà évoqué *supra* n. 22.



En effet, Elle se réveille chez ceux chez qui elle s'éveille.

Ce qui pose problème, ici, c'est surtout le pronom relatif οἷς de la ligne 4<sup>58</sup>. La majorité des traducteurs modernes a compris ce mot comme un datif instrumental: c'est ainsi que L. Brisson traduit cette phrase «Cette faculté est éveillée par les choses qui l'éveillent»<sup>59</sup>. Le problème posé par cette interprétation, parfaitement acceptable sur le plan grammatical, c'est qu'elle attribue à Plotin une affirmation tautologique. Bien sûr que cette faculté est réveillée par ce qui la réveille – par quoi d'autre pourrait-elle être réveillée? – mais pourquoi Plotin aurait-il cru utile de le dire? Du point de vue du sens, l'interprétation de Harder, qui comprend le pronom relatif au datif pluriel οἷς comme datif d'intérêt, et comprend l'antécédent de ce pronom non pas comme un neutre pluriel, mais comme un masculin pluriel, semble préférable: «cette puissance s'éveille, **chez ceux chez elle s'éveille**» («Denn dieses erwacht, **bei denen es aufwacht** »)<sup>60</sup>: autrement dit, cette puissance s'éveille chez certains; cependant, *chez d'autres elle ne s'éveille point*. C'est, je crois, l'interprétation de cette ligne, ou plutôt d'un seul mot, le pronom relatif οἷς, qui a inspiré à l'Adaptateur sa doctrine selon laquelle le réveil de la *dunamis* est réservé à l'élite du peuple, qu'il qualifie de «gens du bonheur».

## 6. Conclusion

---

<sup>58</sup> Leçon de la plupart des mss.; B. lit οἷς.

<sup>59</sup> Cf. Armstrong: "this is awakened by that which awakens it"; BD: "this is aroused by the things by which it is aroused"; Reale: "Quest'ultima è risvegliata <direttamente> dagli oggetti che la eccitano".

<sup>60</sup> Même interprétation chez Igal: «pues ésa es la potencia que se despierta en quienes se despierta». La traduction de Radice: "Questo potere si ridesta contemporaneamente agli oggetti che lo destano", semble présupposer la conjecture de Harder <οὐν>εγείρεται à la ligne trois, même si le texte grec reproduit par Radice n'acueille pas cette conjecture.

Faisons le bilan de notre étude de cet excursus ou passage de transition qui figure au VIII<sup>e</sup> mīmar de la ThA. Face à l'ambiguïté, pour ne pas dire la confusion, qui caractérise l'utilisation par Plotin du terme technique δύναμις au cours des cinq premiers chapitres du traité IV.4 (28) des *Ennéades*, l'Adaptateur développe, dans son excursus, la doctrine très originale du renversement des rôles de la puissance et de l'acte dans le monde intelligible et le monde sensible. Tandis que c'est l'acte qui domine le monde sensible, c'est la puissance qui règne dans le monde intelligible. Pour appuyer sa doctrine, l'Adaptateur a recours à la doctrine des écorces (*quṣūr*), doctrine qui n'apparaît pas chez Plotin mais qui a pu être présente chez son disciple Porphyre. Enfin, une lecture très fine du texte difficile de Plotin semble avoir donné naissance à l'idée selon laquelle la faculté de percevoir les réalités depuis le monde sensible est réservée à une élite qualifiée de «gens du bonheur».

Il est très difficile de tirer de ce texte des conclusions définitives en ce qui concerne la question de l'éventuelle identité de l'Adaptateur. Fin lecteur de Plotin, l'Adaptateur semble parfois un peu embarrassé par l'ambiguïté de l'usage plotinien des termes de *dunamis* et d'*energeia*: mais c'est une confusion qui est également présente, – nous en avons été les témoins au cours de ce travail – chez les exégètes modernes. L'Adaptateur a fait un vaillant effort pour expliquer un texte plotinien qui présente de très graves difficultés de compréhension. Tout compte fait, puisque la notion des *quṣūr*, qui joue un rôle si important dans notre texte, apparaît déjà dans une partie de la ThA qui provient très probablement d'al-Kindī, et paraît dans la *Doxographie* du Pseudo-Ammonios, dont l'origine pourrait remonter au Cercle d'al-Kindī, on pourrait suggérer, avec prudence, que notre texte de l'excursus provient de cette même source. Ce serait, dans cette hypothèse, al-Kindī lui-même qui, en tant qu'«éditeur» de la ThA, aurait rédigé les passages de transition qui

relient ensemble les différents extraits des *Ennéades* qui constituent la *Théologie d'Aristote*<sup>61</sup>. Cependant, il me semble probable que Kindī, si c'est bien lui qui a rédigé notre texte, se sera appuyé pour ce faire sur des matériaux doctrinaux d'origine néoplatonicienne, par exemple les *hypomnēmata* aux *Ennéades* de Porphyre.

Enfin, C'est probablement chez Porphyre que l'Adaptateur aura trouvé la doctrine des *quṣūr*, mais il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de dire si c'est Porphyre qui est à l'origine de la doctrine, également originale, de la puissance et de l'acte que nous trouvons dans notre excursus, ou si c'est al-Kindī qui l'aura élaborée à partir de ses propres connaissances de la philosophie \_\_\_\_\_ aristotélicienne, et surtout néoplatonicienne.

Quoi qu'il en soit, notre texte représente une étape intéressante dans l'histoire de l'interprétation de la puissance et de l'acte, telle que mise en lumière de manière brillante par Gwenaëlle Aubry. En effet, notre texte témoigne du développement de la notion de *dunamis* de son sens aristotélicien de «potentialité» à celle, plotinienne, de «puissance» au sens de pouvoir, ce qui permet au fondateur du néoplatonisme de parler du premier principe comme «puissance de toutes choses» (δύναμις πάντων)<sup>62</sup>. Dans notre texte arabe, l'Adaptateur, quant à lui, essaie de résoudre la confusion entre ces deux sens, qu'il retrouve chez Plotin, en attribuant le sens le «puissance» au monde intelligible, tandis que le sens de «potentialité» se voit réservée au monde sensible. Il s'agit d'une solution typiquement néoplatonicienne et surtout porphyrienne: préserver la cohérence

---

<sup>61</sup> 49 C'est ce qu'a montré Cr. D'ANCONA, "Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition", *Oriens* 36 (2001), p. 78-112

<sup>62</sup> Plotin, *Ennéade* III, 8, 10, 1; V, 1, 7, 9. Voir l'ouvrage de Gwenaëlle AUBRY, cité supra n. 5

d'une doctrine aux éléments conflictuels en les attribuant à divers niveaux ontologiques<sup>63</sup>.

Michael Chase

CNRS Centre Jean Pépin-UMR 8320-ENS-PSL

Paris-Villejuif, France.

---

<sup>63</sup> Voir par exemple M. CHASE, «Porphyre et les Catégories», texte inédit disponible à l'adresse suivante: [https://www.academia.edu/24202954/Porphyre\\_et\\_le\\_Cat%C3%A9gories](https://www.academia.edu/24202954/Porphyre_et_le_Cat%C3%A9gories)