



HAL
open science

Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd: Notes sur les origines de la théologie négative en Islam

John Michael Chase

► **To cite this version:**

John Michael Chase. Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd: Notes sur les origines de la théologie négative en Islam. *Studia graeco-arabica*, 2022, L'influence du néoplatonisme sur les trois monothéismes au Moyen Âge, pp.35-52. 10.12871/97888333974743 . hal-03905617

HAL Id: hal-03905617

<https://hal.science/hal-03905617>

Submitted on 28 Feb 2023

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.

Michael Chase
CNRS Centre Jean Pépin-UMR 8230-ENS-PSL Université

**Des quatre questions aristotéliennes au tawhīd: Notes sur les origines
de la théologie négative en Islam**

1. La théologie négative dans l'Antiquité Tardive gréco-latine

La théologie négative, ou, comme Pierre Hadot¹ préfère la désigner, l'apophasme ou la méthode apophatistique, n'est pas rare dans l'Antiquité Tardive. P. Hadot définit cette méthode comme «une démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives»². En effet, divers courants religieux-philosophiques, dont la plupart prend leur point de départ dans la pensée de Platon/et ou des Pythagoriciens, étaient parvenus à la conclusion selon laquelle le Premier Principe — Dieu, le Bien, ou l'Un, selon les différentes écoles — excède les capacités cognitives de l'homme, mais que la voie vers une certaine connaissance à *propos de Lui* peut au moins être préparée par l'utilisation d'un certain nombre de méthodes bien définies. Que ce soit chez les Gnostiques, les Hermétistes, les premiers Pères chrétiens de l'Église, ou les philosophes païens de tendance platonicienne, on avait distingué quatre chemins possibles pour atteindre une certaine connaissance du Principe³. Tout d'abord, il y a la voie positive, ou l'on part à la recherche de propriétés susceptibles de pouvoir caractériser Dieu et d'en être prédiquées; ensuite, la voie de l'analogie, où, pour permettre à l'esprit de concevoir Dieu, l'on cherche des choses connues qui lui ressemblent⁴. Enfin, la voie de l'éminence ou de la transcendance, quant à elle, consiste à dire, à la suite du *Banquet* de Platon, que Dieu est plus noble que tout ce qu'on peut concevoir par ailleurs⁵.

¹ P. Hadot, "Apophasme et théologie négative", in *Exercices spirituels et philosophie antique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Études Augustiniennes, 185-193, à la p. 185.

² P. Hadot opère une distinction très importante entre l'apophasme pré-plotinien, destiné à permettre la connaissance de Dieu, et l'apophasme chez Plotin et ses successeurs, censé permettre à ses adeptes non pas, certes, de connaître Dieu ou le Premier Principe, ni même de dire un tel principe, *mais seulement d'en parler*" (Hadot, "Apophasme et théologie négative" [quoted above, n. 1], p. 189, citant *Ennéades* 5, 3, 13, 36; c'est nous qui soulignons).

³ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, p. 128; Hadot, "Apophasme et théologie négative" [quoted above, n. 1], p. 187; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, J. Gabalda & Cie., Paris, 1944-195 t. II, p. 574sq.; t. IV, p. 92-140; Alcinoos, *Didascalicus*, ed. J. Whittaker - P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 164, 7ff.

⁴ Alcinoos, *Didask.* p. 165, 17sq. cite l'exemple du soleil, qui permet la vision sans qu'on puisse le voir; de manière semblable, Dieu, sans être lui-même concevable, permet aux hommes de concevoir autre chose.

⁵ Alcinoos, *Didask.* 165, 30sq.

Cependant, à travers les siècles, on observe une tendance croissante à privilégier une quatrième voie, celle qui consiste à nier de Dieu toute description, tout prédicat, et à se contenter d'énumérer tout ce que Dieu n'est pas.

J'ai cité le nom de Platon: l'on peut en effet penser que ce privilège accordé à la théologie négative prend ses origines d'une part dans la *République* (VI, 509b8-10), où nous lisons que le Bien est au-delà de l'étant en puissance et en dignité, et aussi dans la *Lettre VII*, mais surtout dans le *Parménide*. C'est en effet dans ce dialogue, interprété à partir de l'époque de Plotin comme fournissant une description de la structure des plus hypostases les plus élevées de la réalité supra-sensible, que s'esquisse une technique qui va connaître un succès énorme, et qui consiste dans la juxtaposition des méthodes de la théologie positive et négative. Comme on le sait, Platon commence, dans la première hypothèse du *Parménide*, par affirmer de l'Un un certain nombre de prédicats et de caractéristiques, mais ce n'est que pour les nier dans la deuxième hypothèse. C'est cette approche que va adopter, à la suite de Plotin⁶, l'auteur d'un commentaire fragmentaire au *Parménide* que Pierre Hadot a attribué, sans doute avec raison⁷, au philosophe néoplatonicien Porphyre de Tyre (c. 234-310 CE). Pour l'auteur de ce commentaire, que je désignerai dorénavant comme Porphyre pour faire court, bien que certaines révélations théologico-théurgiques, notamment celles contenues dans les *Oracles chaldaïques*, puissent, jusqu'à un certain point, nous renseigner au sujet de la nature divine, c'est surtout à la théologie négative qu'il faut s'en tenir⁸. Mais, comme le souligne Pierre Hadot, c'est ce même commentaire porphyrien sur le *Parménide* qui nous fait connaître, pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, une théologie négative de l'être⁹. En effet, pour Porphyre, le premier principe n'est plus, comme chez Plotin, l'Un, mais l'être (*to einai*) ou l'existence (*huparxis*): *summum* de l'indétermination aussi bien que de l'activité, il est analogue à verbe à l'infinitif qui manque de sujet. Dans le système philosophique que Pierre Hadot a attribué à Porphyre, ce premier principe qu'est l'Être, état de pure simplicité et d'indétermination antérieur à la distinction entre ce qui pense et ce qui est pensé, commence par s'extérioriser dans une étape correspondant à la Vie, pour enfin se donner une limite et «rentrer en soi», c'est-à-dire réintégrer son unité originarie, doué

⁶ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité supra, n. 3), t. I, p. 279 n. 10-11 cite *Ennéades* VI 9 [9] 3, 36sq.; V 3 [49], 13-14; V 7 [38], 36-38.

⁷ Voir M. Chase, "Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, sous la dir. de R. Goulet, V, *De Paccius à Rutilius Rufus*. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, CNRS Éditions, Paris, 2012, 1349-1376.

⁸ Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité supra, n. 3), t. I p. 108; <Porphyre>, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, ed. Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité supra, n. 3), t. 2, p. 64-112, fr. 4; p. 9, 1 sqq. Dans son traité *Contre les Ariens*, Marius Victorinus passe, de manière semblable, d'un développement de théologie négative (*Marii Victorini Adversus Arium*, ed. P. Henry – P. Hadot, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971 (CSEL, 83,1), I, 49, 9 = §36, dans Hadot, *Porphyre et Victorinus* (cité supra, n. 3), t. II, p. 27) à un autre qui recourt à la théologie affirmative (§37-41, dans Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 27-29); cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 273; 278sq.

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

dorénavant de la connaissance de soi qui lui faisait défaut dans son état initial¹⁰. De verbe à l’infinitif, *to einai*, l’Être se voit transformé de la sorte en étant, *to on*; c’est-à-dire en substance concrète composée d’un sujet et d’un prédicat, et pourvue désormais de qualités et de propriétés.

Or selon Porphyre, le premier principe, dans son état originaire et transcendant, est totalement inconnaissable, au moins par la pensée discursive et rationnelle: n’ayant ni genre ni différence spécifique, l’Être indéterminé dans son état primordial n’est pas susceptible d’une définition. Ce n’est qu’une fois concrétisé et «substantifié» par l’ajout de déterminations qualitatives successives que, sous la forme de l’étant, l’être sera désormais concevable par l’esprit humain rationnel. Cependant, pour que l’esprit humain puisse accéder à une quelconque représentation du Principe, force est d’avoir recours à une sorte d’ignorance qui est au-dessus de la connaissance¹¹, ignorance, équivalente à une hyper-connaissance, qui correspond au mode dont le Premier Principe lui-même connaît, de manière intuitive et supra-temporelle, le monde sensible¹².

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

¹⁰ Sur la nécessité d’un certain recul entre sujet et objet comme présupposé de l’acte de connaissance, cf. M. Bitbol, “Le réel en soi, l’inconnaissable, et l’ineffable”, *Annales d’Histoire et de Philosophie du Vivant*, 1 (1998), p. 143-152: «On ne peut en somme écarter la possibilité que le sujet ne parvienne pas à se détacher suffisamment du réel-en-soi pour le traiter comme son objet de connaissance (...). Après tout, comprendre, prendre ensemble, suppose d’abord que l’on prenne; et seul peut devenir l’objet d’un acte de préhension ce qui est suffisamment distinct de celui qui prend».

¹¹ <Porphyre>, *In Parm.*, II, 16-17; IX, 24-26; X, 25-29 ed. Hadot. Cf. Porphyre, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Teubner, Leipzig 1975, 25, 2: θεωρεῖται δὲ ἀνοησία κρείττονι νοήσεως. Cf. *Anonymi monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*, ed. P. Beatrice, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2001, 13, p. 34, 107-109: “Ὅτι Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, (...) φησὶν οὕτως: ‘περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου οὐδὲν ἴσμεν· οὔτε γὰρ ἀπτόν οὔτε γνωστόν, ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῦ γνώσις ἢ ἀγνωσία.’”

¹² Ce n’est pas un hasard, à mon avis, si cette idée se retrouve dans l’apocryphe arabe intitulé *Théologie d’Aristote* (ed. A. Badawi, *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dar al-nahdat ‘arabiyya, Cahirae 1955, p. 3-164), qui consiste dans une série d’extraits des *Ennéades* de Plotin en traduction arabe paraphrastique, avec des excursus explicatifs; et qui dérive vraisemblablement de Porphyre; cf. M. Chase, “Porphyry and the Theology of Aristotle”, à paraître dans les Actes du Colloque *Les Éléments de théologie et le Livre des causes du Ve au XVIIe siècle*. Volet 2, ed. D. Calma. Pour l’auteur de cet apocryphe, l’on peut tendre vers une connaissance du Premier Principe et ayant recours à une «imagination intellectuelle» (*bi-tawahhumin ‘aqliyin*), qui est la même faculté, assimilée à l’ignorance, par laquelle l’âme se représente le monde sensible avant son incarnation (p. 36, 14f. Badawi), et qui permet à l’homme de voir le monde comme un tout dont toutes les parties sont en connection, de sorte que la cause se révèle comme simultanée à l’effet, et que l’existence d’une chose coïncide avec la raison de son existence (*ibid.*, p. 72, 5 sq.).

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

2. Les quatre questions des Analytiques postérieures

On se souvient qu'au début du deuxième livre des *Analytiques postérieures* (Apo II, 1, 89b23-25), Aristotele avait dressé une liste de quatre questions, ou plutôt des «choses recherchées» (Τὰ ζητούμενα), qui, selon le Stagirite, doivent présider à toute investigation scientifique, c'est-à-dire démonstrative. Ces questions y apparaissent dans l'ordre suivant (Table 1):

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

Ce texte a, bien entendu, attiré l'attention des commentateurs de l'Antiquité tardive, qui se sont montrés gênés par l'ordre de l'énumération aristotélécienne. Pour tenter d'y voir plus clair, dans sa paraphrase des Apo, par exemple, Thémistius (c. 317-c. 388 de notre ère) distingue entre investigations simples et investigations composées. C'est aux questions simples que seraient consacrées les questions aristotéliennes (iii) et (iv), "est-ce qu la chose existe?" (εἰ ἔστι), et "qu'est-ce que c'est?" (τί ἐστίν). Les questions composées, quant à elles, concerneraient des propositions: ici, on commence par se demander si, oui ou non, le prédicat appartient au sujet, question à laquelle correspondrait la question aristotélécienne no (i) "le fait"/ τὸ ὅτι, que Thémistius paraphrase par la formule «est-ce que ceci appartient à cela» (εἰ ὑπάρχει τόδε τῷδε). Enfin, on se demandera pourquoi, le cas échéant, le prédicat appartient au sujet: c'est la question aristotélécienne no (ii), "le pourquoi"/ τὸ διότι, que Thémistius rend par la formule «pourquoi <le prédicat> appartient-il <au sujet>»? (διὰ τί ὑπάρχει)¹⁴. Cette interprétation par Thémistius mène à la modification suivante de l'ordre aristotélécienne:

Arist., Apo 89b23-25	Thémistius, <i>In Apo</i> , p. 42, 1ff. ed. Wallies (CAG 5.1)
i. τὸ ὅτι	ia. εἰ ἔστι
ii: τὸ διότι	iiia τί ἐστίν
iii. εἰ ἔστι	iiia εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένον τὸ κατηγορούμενον
iv. τί ἐστίν	Iva. διὰ τί (...) ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει

¹⁴ Thémistius, *Analyticorum posteriorum Paraphrasis*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin, 1900 (CAG 5.1) p. 42, 1ff: τέσσαρα οὖν ἔστιν, εἰ ἔστι, τί ἐστίν, εἰ ὑπάρχει τόδε τῷδε, διὰ τί ὑπάρχει, δύο μὲν περὶ τῶν ἀπλῶν, δύο δὲ περὶ τῶν συγκειμένων.

Cette transformation du schéma des questions aristotéliennes va être reprise par les néoplatoniciens postérieurs, tels par exemple qu’Hermias, père d’Ammonius¹⁵, et par l’élève d’Ammonius Jean Philopon. Celui-ci¹⁶, cependant, introduit une justification supplémentaire pour la modification de l’énumération aristotélienne, outre la division thémistienne entre questions simples (les nos (iii)-(iv) chez Aristote) et questions composées (nos. i-ii). Il s’agit du principe, très souvent mobilisé par les néoplatoniciens, selon lequel il faut commencer par étudier ce qui est plus proche de nous, et donc plus évident et manifeste pour nous, mais qui est moins clair en soi¹⁷. Si donc Aristote a placé en premier lieu les questions (i) (τὸ ὅτι) et (ii) (τὸ διότι), qui concernent les choses composées, explique Philopon, c’est parce que ces choses, étant caractéristiques du monde sensible, nous sont plus familières, tandis que les choses simples, qui font l’objet des questions (iii) (εἰ ἔστι) et (iv) (τί ἐστίν), bien que claires et primaires par nature, sont à nos yeux plus obscures et moins familières.

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

Arist., <i>Apo</i> , 89b23-25	Thémistius, <i>In Apo</i> , p. 42, 1ff ed. Wallies (CAG 5.1)	Proclus, <i>In Alcibiadem</i> , I, §275, 1-5, p. 127 Westerink
i. τὸ ὅτι	ia. εἰ ἔστι	i. εἰ ἔστι
ii: τὸ διότι	iiα τί ἐστίν	ii. τί ἐστίν

¹⁵ Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. C. M. Lucarini – C. Moreschini, *Hermias Alexandrinus: In Platonis Phaedrum Scholia*, De Gruyter, Berlin 2012 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 228, 7ff.

¹⁶ Philopon, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin, 1909 (CAG 13) p. 336, 4-32. Le texte le plus clair à cet égard se trouve dans le prologue au commentaire anonyme aux *Analytiques Postérieures*, que l’éditeur Wallies a rélégué au préface de son édition, cf. *op. cit.* p. xxvii. Voir aussi Philopon, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer: Berlin, 1987 (CAG 15) 226, 3; Philop., *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. Vitelli, Reimer: Berlin, 1887-1888 (CAG 16-17), p. 205, 26-28; 298, 15; 702, 15; 616, 16.

¹⁷ Pour ce principe bien connu qui fonde la méthodologie pédagogique du Staigirite, voir par exemple *Apo* 71b32; *Apr* 68b35–7; *Phys.* A.1, 184a16–20; *Métaph.* Z.3, 1029b3–12; *Top.* Z.4, 141b2–142a12.

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

iii. εἰ ἔστι	iiiα εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένον τὸ κατηγορούμενον	iii. ὁποῖόν τί ἐστι
iv. τί ἐστίν	ivα. διὰ τί (...) ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει	iv. διατί ἐστι

Comme nous pouvons le constater, Proclus adopte lui aussi l'ordre des questions devenu canonique depuis au moins Thémistius: les questions concernant les entités simples précèdent celles qui traitent du composé. Cependant, chez Proclus la question no (iii) s'est maintenant vue complètement modifier. En effet, au lieu de la formule thémistienne «est-ce que le prédicat appartient au sujet?», nous trouvons chez Proclus une question qui a recours au ὁποῖόν τί ἐστι, c'est-à-dire, «de quelle sorte de chose s'agit-il?», ou bien «Comment est la chose?». Autrement dit, Proclus rejette l'interprétation logique prônée par Thémistius, selon laquelle Aristote s'intéresserait ici aux *propositions*, pour orienter l'interprétation, d'une manière qui sera déterminante pour la postérité, vers l'*ontologie*.

A ma connaissance, personne ne s'est posé de manière sérieuse la question de l'origine et de la motivation de ce changement, qui se révélera être d'une importance fondamentale pour la tradition postérieure¹⁹.

Même si la formule ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι se trouve à deux reprises chez le grand exégète péripatéticien Alexandre d'Aphrodise (fin II^e-début III^e s.)²⁰, pour indiquer la manière dont est prédiquée la différence spécifique, il n'y a guère de doute que l'utilisation la plus marquante de cette formule pour la postérité est celle qu'en fait Porphyre dans son *Isagogè*²¹, ouvrage qui fut considéré dans l'Antiquité, peut-être à juste titre,

¹⁹ L'ordre (i) εἰ ἔστι, (ii) τί ἐστι, (iii) ὁποῖόν τί ἐστι, (iv) διατί ἐστι se trouve reflété en langue latine dans le Commentaire au *De Sectis* galénique rédigé par un certain Agnellus latrosophista de Ravenne (cf. Angellus of Ravenna, *Lectures on Galen's 'De Sectis'*, Latin text and translation by Seminar classics 609, State University of New York at Buffalo, Buffalo (USA) 1981, 3, p. 18, 14-17): si est, quid est, qualis est, propter quod est. Cependant, cet opuscule est de date incertaine, les éditeurs le situant entre 550 et 700 de notre ère. Nous ne saurions affirmer que Proclus lui-même ait innové en cette matière. Le théologue chrétien Didyme l'Aveugle (c. 311-398) témoigne, pour sa part, d'un ordre légèrement différent (τί ἐστίν, ὅτι ἐστίν, τί τὸ ὄνομα, πῶς, διὰ) dans lequel on pourrait voir un sorte d'étape intermédiaire entre l'ordre thémistéen et l'ordre proclien. Cf. M Zambon, "A servizio della verità; Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 129-200, aux p. 169-170.

²⁰ Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin, 1891 (CAG 2.2), p. 444 3-6: διὰ μὲν γὰρ τοῦ γένους προϋποτιπούμεθα τὴν φύσιν, διὰ δὲ τῆς διαφορᾶς οἷον προσεκπληροῦμεν καὶ ἀναγράφομεν· πρότερον γὰρ δεῖ λέγειν τί ἐστι, εἴθ' οὕτως ὁποῖόν τί ἐστίν; *ibid.*, p. 504, 6-7: κὰν γὰρ ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι κατηγορῶνται αἱ διαφοραὶ, ἀλλ' οὖν ἐν τῷ ὄρω τὸ τί ἐστι σημαίνουσι τοῦ πράγματος.

²¹ Dans son édition de *l'Isagogè* (ed. A. Busse, *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, Reimer, Berlin, 1887 [CAG 4.1], p. 1-22) l'éditeur imprime la formule sous la forme ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστίν: cf. p. 3, 10; 3, 18; 11, 9; 15, 3. Cependant, les lemmes du Commentaire d'Ammonius (*In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed. A. Busse, *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*, Reimer, Berlin, 1891, p. 1-128 [CAG 4.3]) citent cete formule sous la forme ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι; cf. Ammon., *In Isag.*, p. 66, 13; 67, 3;

comme une introduction à la logique *péripatéticienne*, plutôt qu'aristotélicienne. Chez Porphyre, comme chez Alexandre, cette formule sert à désigner la manière dont sont prédiquées les différences d'une substance, par exemple «rationnel» et «mortel» de l'homme, ainsi que les accidents communs, et cette doctrine fut reprise par toute la tradition néoplatonicienne. On se contentera de citer ici, par voie d'exemple, un passage du *Commentaire à l'Isagogè* d'Ammonius²², fils d'Hermias et élève de Proclus:

Des choses qui sont prédiquées de ce qui diffère en espèces, il y en a qui sont prédiquées de manière essentielle (ἐν τῷ τί ἐστὶ)– en effet, on dit que quelque chose est prédiqué de manière essentielle lorsque, quand on pose nous la question “qu'est-ce qu'un être humain?”, par exemple, nous répondons que c'est un animal, ce qui est un genre, de sorte que le genre est dit être prédiqué de manière essentielle. D'autres choses sont prédiquées de manière qualitative, comme lorsque, quand on pose la question de savoir “quelle sorte d'animal un être humain est-il?”, nous répondons “rationnel”, ce qui est une différence. La différence est donc prédiquée qualitativement (ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστὶ).

Cette doctrine s'est vu propager largement à travers la tradition de commentaires sur l'*Isagogè* dans l'Antiquité tardive. On se souvient que, dès l'établissement du curriculum scolaire des études néoplatoniciennes, on avait installé en toute première position, avant même les *Catégories*, premier traité de l'*Organon* aristotélicien à être étudié, l'*Isagogè* de Porphyre, envisagé, à tort ou à raison, comme une introduction aux *Catégories* d'Aristote. C'était donc le lieu idéal pour fournir à l'étudiant débutant une introduction à la philosophie en tant que telle, où l'on passait en revue un certain nombre de questions canoniques concernant la nature et l'origine de la philosophie. C'est ainsi que les fameuses quatre questions méthodologiques aristotéliciennes trouvent leur place dans les commentaires sur l'*Isagogè* d'Elias et de David (VI^e siècle), entre autres. Enfin, dernière modification d'envergure: à une date plus tardive, nous trouvons une association entre les quatre questions, énumérées selon l'ordre proclien, et les quatre causes aristotéliciennes, par exemple chez Eustrate de Nicée (c. 1050-1117)²³ :

Arist., <i>APo</i> 89b23-25	Eustrate, <i>In APo</i>	cause aristotélicienne
τὸ ὄτι	εἰ ἔστι	efficiente
τὸ διότι	τί ἐστὶ	formelle
εἰ ἔστι	ὁποῖόν τί ἐστὶ	matérielle
τί ἐστὶν	τὸ διατί ἐστὶ	finale

124, 16 Busse, et c'est encore sous cette forme que Porphyre lui-même cite la formule dans son propre *Commentaire sur les Catégories par questions et réponses* (*In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. R. Bodéüs, Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, Vrin, Paris 2008 p. 276 = p. 95, 8 Busse). C'est sans doute la forme correcte.

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

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

3. Les quatre questions dans la littérature philosophique arabe

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

En effet toute cause est soit matière, soit forme, soit cause agente, c'est-à-dire ce à partir de quoi est le début du mouvement, soit cause perfectionnante – je veux dire ce en vue de quoi est la chose. Et les questions scientifiques sont quatre, comme nous l'avons déterminé ailleurs dans nos traités de philosophie²⁶ : ce sont (i) est-ce que (*hal*), (ii) quoi (*mā*), (iii) quel (*ayy*), (iv) pourquoi (*lima*). «Est-ce que» s'enquiert seulement de l'existence (*al-inniyya faqaṭ*); en ce qui concerne toute existence qui possède un genre, <la question> «quoi» s'enquiert de son genre²⁷; <la question> «quel» s'enquiert de sa différence, et «quoi» et «quel» ensemble s'enquière de son espèce; <la question> «pourquoi», de sa cause finale, étant donné qu'elle s'enquiert de la cause absolue.

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

Arist., <i>APo</i> 89b23-25	Eustrate, <i>In APo</i>	cause aristotélicienne	al-Kindī (c. 801-83)
-----------------------------	-------------------------	------------------------	----------------------

²⁴ A. Altmann – S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic philosopher of the early tenth century. His works translated with comments and an outline of his philosophy*, U. of Chicago Press, Chicago, 2009 (1ère ed. Oxford 1958). Voir aussi, pour ce qui suit, C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt am Main - New York 1985 (Europäische Hochschulschriften R. XX Band 177).

²⁵ Al-Kindī, *al-Falsafa al-ūlā*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M. 'A. Abū Rīda, Dār al-fikr al-'arabī, Cairo, 1950-53, t. I, p. 97-162, à la p.101 = *Livre d'al-Kindī sur la Philosophie Première*, ed. & trans. R. Rashed-J. Jolivet, *Oeuvres Philosophiques & scientifiques d'al-Kindī. Volume 2, Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden etc., 1998, p. 11, 2 sqq.

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

²⁷ *fa-ammā kull inniyya lahū gins, fa-inna mā tabḥaṭu 'an jinsihā Kindī*: «mais toute existence a un genre et quoi s'enquiert de son genre» Rashed-Jolivet. Je comprends le texte différemment: selon Kindī, il n'est pas vrai que chaque *inniyya* (ce mot devrait probablement être vocalisé *anniyya*) ait un genre: Dieu lui-même, en tant que premier principe, peut être dit *anniyya* ou *huwiyya*, mais il n'a pas de genre. Je crois en outre que ma traduction rend le texte arabe de manière plus précise; cf. la traduction de P. Pormann – P. E. Adamson, *The Philosophical works of al-Kindī*, University of Oxford Press, Oxford, 2012., p. 10.

τὸ ὅτι	εἶ ἔστι	efficiente	<i>hal</i> («est-ce que ?») : s'enquiert de l'être
τὸ διότι	τί ἔστι	formelle	<i>mā</i> («quoi ?» «Qu'est-ce que c'est» ?) : s'enquiert du genre
εἶ ἔστι	ὁποῖόν τί ἔστι	matérielle	<i>ayy</i> («quel» ? ; «De quelle sorte de chose s'agit-il» ?) : s'enquiert de la différence spécifique
τί ἔστιν	τὸ διατί ἔστι	finale	<i>lima</i> («pourquoi ?») : s'enquiert de la cause finale.

On trouve des développements analogues chez Ibn al-Ṭayyib (c. 980-1043), le commentateur nestorien de Bagdad²⁸, qui, dans ses commentaires préservés sur l'*Isagogè* et sur le traité des *Catégories*, suit de très près la tradition grecque de l'Alexandrie tardo-antique²⁹.

Dans leur étude fondamentale sur le sujet, Altmann et Stern ont étudié plusieurs autres textes de la littérature philosophique de langue arabe, datant notamment du Xe siècle, où le schéma des quatre questions se trouve mobilisé³⁰, avec l'identification

²⁸ Ibn al-Ṭayyib, *Commentary on the Isagoge*, ed. K. Gyekye, *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Dar el-Machreq, Beyrouth, p. 10, 3ff. Ibn al-Ṭayyib énumère les questions dans l'ordre suivant: (i) La chose existe-t-elle (*hal lahū wujūd am lā*); qui s'enquiert de l'existence; (ii) Qu'est-ce que c'est (*mā huwa*), qui s'enquiert du genre ou de la matière; (iii) De quelle sorte de chose s'agit-il? (*ayy šayin huwa*), qui s'enquiert de la différence ou de la forme; (iv) Pourquoi est-elle? (*lima huwa*), qui s'enquiert du but en vue duquel la chose est venue à l'existence.

²⁹ Voir, sur ce point, E. Wakelnig, "What does Aristotle have to do with the Christian Arabic Trinity? The Triad 'Generosity-Power-Wisdom' in the Alexandrian Prolegomena and Yaḥyā ibn 'Adī", *Le Muséon* 130.3-4 (2017): p 445-477.

³⁰ Outre les textes déjà cités de Kindī et d'Ibn al-Ṭayyib, ces auteurs citent 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī (m. vers 864), *Firdaws al-Ḥikma*, ed. M. Z. Siddiqi, Sonnen-Druckerei, Berlin, 1928 p. 6 (dans l'ordre: (i) est-ce la chose existe? (*a-mawjūd*), (ii) qu'est-ce que c'est? (*mā huwa*), (iii) comment est-ce? (*kayfa huwa*); (iv) pourquoi/en vue de quoi est-il? (*lima huwa*); al-Tawḥīdī (m. ca. 1043), *al-Hamāwil wa-l-Šawāmil*, ed. A. Amīn-A. Šaqr, Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-a-l tarjama wa-l-našr, al-Qāhira 1370/1951, § 159 (I have not yet seen the recently published first volume of the English translation: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and Abū 'Alī Miskawayh, *The Philosopher responds. An Intellectual Conversation from the Tenth Century*, ed. & trans. B. Orfali, M. Pomerantz, S. Vasalou, J. E. Montgomery, New York University Press, New York, 2019) rapportant l'opinion de Miskawayh (ob. c. 1020), dans l'ordre (i) *hal* (qui recherche l'existence ou l'essence de la chose en question), (ii) *mā* (qui s'intéresse à la forme constitutive ou à l'espèce), (iii) *ayy* (qui étudie la différence essentielle), (iv) *lima* (qui examine la cause finale); al-Ḥwārizmī (fin Xe siècle), *Kitāb mafatīḥ al-'ulūm*, ed. G.

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

4. Doutes sur l’applicabilité du schéma des quatre questions à Dieu

Qu’est-ce que cette discussion des quatre questions méthodologiques aristotéliennes peut bien avoir à voir avec la théologie négative? Peut-être dès l’époque du cercle d’al-Kindī, au premier quart du IXe siècle de notre ère, les philosophes de l’Islam se sont posés la question de savoir dans quelle mesure le schéma à quatre questions pouvait s’appliquer à l’étude des choses divines en général, et de Dieu en particulier. Dans le chapitre d’ouverture de la *Doxographie* du pseudo-Ammonius, ouvrage vraisemblablement contemporain du cercle d’al-Kindī, nous trouvons le développement suivant, mis dans la bouche du philosophe présocratique Thalès³¹:

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

Ici, le but de «Thalès» est de souligner que l’origination ou la création *ex nihilo* du monde (*ibdā’*) par Dieu ne s’est pas faite au moyen d’une forme platonicienne ou d’une idée préexistante du monde qui aurait d’une manière ou d’une autre été présente en Lui. Une telle coexistence entre Dieu et une forme éternelle aurait, bien entendu, détruit la simplicité de Dieu; qui plus est, elle aurait, de manière inadmissible, supposé l’existence de quelque chose d’aussi éternel, et donc d’aussi vénérable, que Lui. Ce qui nous intéresse ici, cependant, ce sont les argumentations dont se sert «Thales» dans ce sens: selon celui-ci, l’existence solitaire de Dieu — le fait qu’avant la création du monde il n’existait que «lui seul» (*huwa faqaṭ*) — implique que tout ce qu’il est permis

van Vloten, Leiden, Brill, 1895, p. 150, dans l’ordre (i) *hal* (existence), (ii) *mā* (cause formelle); (iii) *kayfa* (cause efficiente); (iv) *lima* (cause finale).

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

³² Cf. les sentences attribuées à Pythagore et à Platon dans les *Anecdotes des Philosophes* (voir *infra*), ed. Waklenig, “Greek Sages on the Tawḥīd. Ancient philosophy in accord with the Islamic doctrine of the Oneness of God”, *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 205-245, à la p. 236, 5-6; 7-8: «Pythagore dit: il n’est pas possible de décrire la substance du Créateur par autre chose que son ipséité (*huwiyya*), comme lorsque nous disons: Il <est> (wa-qāla Fīṭāgūris lā yumkin an yūšafa jawhar al-bāri’ jalla [wa-’azza bi-hī] jalāluhū bi-ğayri al-huwiyyati ka-qawlnā huwa) [...] de la même manière, Platon dit: on ne fait allusion à la substance du Créateur – qu’il soit élevé et exalté – par autre chose que le fait qu’il est” (wa-ha-kā-dā qāla Aflāṭūn la yušāru ilā al-jawhar al-bāri’ jalla wa-ta-’ālā bi-šay’in siwan annahū [wa] huwa).

de dire à propos de Dieu, dans cette phase solitaire et pré-éternelle de son existence, serait l'affirmation selon laquelle «Il est Lui» (*huwa huwa*). En effet, l'énoncé «Il est Lui» semble être conçu comme une sorte d'essence divine. À ce stade de l'existence divine solitaire, il est impossible d'identifier des aspects distincts (*jihāt*) pouvant être considérés comme des attributs divins (*ṣifāt*); bien au contraire, tous ces attributs sont en quelque sorte absorbés ou contenus dans l'essence divine³³. La façon dont «Thalès» exprime ceci est particulièrement intéressante pour notre propos: c'est comme s'il faisait allusion à une forme ou à une autre des quatre questions aristotéliennes, bien qu'il n'utilise pas la terminologie qui allait devenir la norme dans la littérature philosophique arabe. Les aspects que l'on pourrait penser à tort susceptibles d'être identifiés séparément en Dieu, mais qui sont en fait pré-contenus en lui de manière inséparable, sont au nombre de quatre, et il peut être intéressant d'en comparer l'énumération à celles que nous avons rencontrées plus haut :

Kindī	Ps.-Ammonius	Ps.-Jāḥiẓ, <i>Livre des Indications et Considérations</i> (<i>Kitāb al-Dalā'il wa-l-i'tibār</i>)
<i>Hal</i>	<i>huwa</i>	<i>a-mawjūd</i> (est-ce que la chose existe ?)
<i>Mā</i>	<i>kayfa huwa</i>	<i>mā huwa</i> (Qu'est-ce c'est?)
<i>Ayy</i>	<i>bimā huwa</i>	<i>kayfa huwa</i> (Comment/de quelle qualité est-elle?)
<i>Lima</i>	<i>'alā mā huwa</i>	<i>li-māḡa wa-li-ayya 'illatin</i>

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

Cependant, ce qui nous intéresse davantage dans le contexte actuel, ce sont les textes où, à l'instar du texte tiré de la *Doxographie* du Ps.-Ammonius, l'on insiste sur l'inapplicabilité totale or partielle du schéma des quatre questions lorsqu'il s'agit

³³ De manière très semblable, Jahm ibn Ṣafwān (voir *infra*) est censé avoir défendu la doctrine selon laquelle le terme «Dieu» est coextensif à tous les autres termes qui peuvent servir à le qualifier («face», «connaissance» «audition» etc.); cf. C. Schöck, "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. 'Amr (d. 200/815)", in S. Schmidtke, ed., *The Oxford Handbook of Islamic Theology* Oxford University Press, Oxford, 2016 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.28, p. 63; 65. La même doctrine est attribuée à Hiṣām ibn al-Ḥakam; cf. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1991-1995, t. I, p 362.

d’investiguer Dieu et le monde divin. A cet égard, Altmann-Stern citent un passage du *Livre des Indications et Considérations (Kitāb al-Dalā’il wa-l-i’tibār)*, attribué à al-Jāhīz (776-869), mais dont l’attribution reste incertaine³⁴. Le Ps.-Jāhīz commence par louer l’utilité des quatre questions, dans l’ordre, désormais familière, (i) existence (*amawjūd*), (ii) essence ou substance (*mā huwa*), (iii) attributs ou nature qualitative (*kayfa huwa*), et enfin (iv) raisons et causes de l’existence (*li-māda wa-li-ayya illatin*). Cependant, l’auteur insiste fortement sur le fait que de ces quatre questions, la seule qui permette au créé d’avoir une quelconque connaissance du Créateur, c’est celle qui en établit la simple existence (*annahū mawjūd faqaṭ*): toute connaissance complète et achevée dans le domaine du Qu’est-ce c’est? (*mā huwa*) et du Comment/de quelle qualité est-elle? (*kayfa huwa*) reste exclue. Quant à la question du Pourquoi de l’existence de Dieu, elle se trouve également mise au ban, car Dieu n’a pas de cause. En effet, le fait que l’homme sait que Dieu existe n’implique pas une quelconque connaissance de son essence (*mā huwa*) ni de sa nature qualitative (*kayfa huwa*), pas plus que la connaissance de l’existence de l’âme n’implique qu’on en sache l’essence et les attributs; il en va de même pour toutes les choses subtiles et spirituelles³⁵.

Un autre texte, mentionné en passant par Altmann et Stern, mais que ces auteurs n’ont pas traduit, vaut la peine que l’on s’y arrête. Il s’agit d’un passage d’Abū Ḥayyān ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abbās al-Tawḥīdī (c. 925-1023), le même auteur qui, dans un autre de ses écrits, nous a préservé la doctrine de Miskawayh au sujet des quatre questions³⁶. Cette fois, au no. 63 de ses “Emprunts” (*Muqābasāt*), al-Tawḥīdī nous transmet le point de vue d’un autre membre du cercle éclectique de penseurs qui se réunissait à Bagdad au Xe siècle à la cour des Bouyides: Abū Sulaymān Muḥammad al-Sijistānī (c. 912-c. 985). Je traduis ce passage comme suit³⁷:

Il <c’est-à-dire, al-Sijistānī> dit: quant à celui qui a reconnu l’unicité, puis l’a mis en doute, il a révoqué ce qu’il avait dit, et a invalidé ce qu’il avait cru. Quant à celui qui en a mentionné plus qu’un³⁸, c’est lui qui a dévié de la vérité au point le plus extrême (*wa-ammā man ḡakara akṭar min wāḥid fa-qad ḡalla ‘an al-ḥāqq kull al-ḡalāl*). Quant à celui qui s’est contenté de faire allusion à l’essence au moyen de son intellect pur et droit, sans se servir de mots à double sens quant au nom ni d’ornements quant à la description), il est sincère et sanctifié; il a désormais satisfait à la vérité de l’unification dans la mesure où la capacité humaine le permet, **car il a établi l’existence, en rejetant la spécificité et la qualitativité, et il l’a exalté au-dessus de tout raisonnement et de toute délibération** (*li-annahū aṭbata al-anniyya*

³⁴ Ps.-Jāhīz, *Kitāb al-Dalā’il wa-l-i’tibār ‘alā al-ḡalq wa-l-tadbīr*, ed. M. R. al-Ṭabbāḡ al-Ḥalabī, Ḥalab: al-Maṭba‘a al-‘ilmiyya, 1928, p. 77, 5-13. Ce texte, qui circule aussi sous le titre *Al-Fikr wa-al-i’tibār*, pourrait être l’oeuvre du chrétien Jibrīl ibn Nūḥ al-Anbārī (fl. 850); cf. A. El Shamsy, “al-Ghazālī’s teleology and the Galenic tradition. Reading ‘The Wisdom in God’s Creations (*al-Ḥikma fī makhluqāt Allah*)”, dans F. Griffel, ed., *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, vol. 2, Brill, Leiden, 2016, p. 90-122, à la p. 103. Cf. Waklenig, “Greek Sages on the Tawḥīd”, qui cite et traduit ce passage du Ps.-Jāhīz.

³⁵ *wa-ka-ḡālīka al-umūr al-rūḥāniyya al-laṭīfa*.

³⁶ Dans son *al-Hamāwil wa-l-Ṣawāmil*; cf. *supra* n. 30.

³⁷ Al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, ed. Ḥ. al-Sandūbī, Al-Ramāniyya, Miṣr, 1929; ed. M. T. Ḥusain, Baḡdād, Maṭba‘at al-Irṣād, 1970.

³⁸ C’est-à-dire, celui qui a affirmé l’existence d’une pluralité d’attributs, ou bien peut-être de divinités.

wa-nafā al-ayyiyya³⁹ wa-l-kayfiyya, wa-‘alāhū ‘an kull fikrin wa-rawiyyati)⁴⁰. Puis il dit: il est meilleur qui dit: si tu essaies de la capter, il s’échappe au loin; et si tu te livres à sa négation, il apparaît en toi, existant at bien attesté.

Selon Sijistānī, la piété exige donc que l’on s’en tienne à l’établissement de l’existence (*anniyya*) de Dieu, en rejetant comme non-pertinentes, et sans doute impies, toute question concernant la différence spécifique et la nature qualitative de Dieu, questions qui, on l’a vu, se posaient au moyen des particules interrogatifs *ayy* et *kayfa* respectivement. Le Pseudo-Jāhiz⁴¹, évoqué tout à l’heure, concorde tout à fait avec cette façon de voir les choses. Après avoir énuméré les quatre questions, il enchaîne :

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

Enfin, comme dernier témoignage, je cite un passage du traité anonyme intitulé *Anecdotes des philosophes (Nawādir min kalām al-falsafa al-muwaḥḥidīn wa-l-a’lām al-māḍiyīn)*. Ce texte, de date incertaine (mais très probablement assez tôt⁴²) récemment publié avec traduction anglaise et commentaire par Elvira Wakelnig⁴³, se présente comme une collection d’énoncés tirés des Sages de l’Antiquité grecque, que l’auteur aurait traduits du syriaque. On y lit (p. 236, 17 ff. Wakelnig, dont je reproduis le texte):

³⁹ Les deux éditions des *Muqābasāt* que j’ai pu consulter impriment le mot ‘ayniyya; mais en vue de ce que nous avons pu constater au cours de cet article, il faut sans doute lire *ayyiyya*, *nomen abstractum* formé à partir de la particule interrogative *ayy*, «de quelle sorte?». En effet, A. Bertolacci (“A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna’s Metaphysics: Considerations on the use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā”, in A.M.I. van Oppenraay et al., ed., *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden etc. 2012, p. 289–309) a récemment montré que dans plusieurs passages des écrits d’Avicenne, il faut lire *ayyiyya* au lieu d’*anniyya*, leçon acceptée par tous les éditeurs modernes. On aurait donc affaire ici à un cas semblable, même si, sur le plan de la paléographie, la confusion entre *ayyiyya* et *anniyya* est plus facile à expliquer que celle que je postule ici, entre *ayyiyya* et ‘ayniyya.

⁴⁰ Pour la formule *fikr wa-rawiyya* cf. *Théologie d’Aristote*, p. 22, 10 (rendant l’expression plotinienne λογισμός, *Enn.* 4.8.1.6-7); 119, 12 Badawi; *Dits du Sage Grec*, dans al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milāl wa-l-niḥāl*, ed. W. Cureton, Society for the Publication of Oriental Texts, London, 1842-1846, p. 337, 9-11; al-Tawḥīdī, *Muqābasāt* 63, p. 219, 18; 97, p. 331, 7 al-Sandūbī.

⁴¹ Ps.-Jāhiz, *Kitāb al-Dalā’il wa-l-i’tibār ‘alā al-ḥalq wa-l-tadbīr*, ed. M. R. al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī, Ḥalab: al-Maṭba’a al-‘ilmiyya, 1928, p. 77, 5-13

⁴² C’est, du moins, ce que l’on peut supposer, étant donné les ressemblances de doctrine et de terminologie que ce texte présente avec la *Doxographie* du Ps.-Ammonius.

⁴³ Wakelnig, *Greek Sages on the Tawḥīd*, cité supra. n. 31.

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

On voit donc que l'auteur anonyme des *Anecdotes* connaît lui aussi les quatre questions aristotéliennes, qu'il énumère dans la séquence (i) Est-ce que <la chose existe>? (*hal*), (ii) Qu'est-ce que c'est? (*mā huwa*), (iii) Comment est-elle ≅ quelle est sa nature qualitative? (*kayfa huwa*), en enfin (iv) En vue de quoi est-elle ≅ quelle est sa cause finale? (*min ajli ayy šay' huwa*). Il s'en sert pour prouver l'impossibilité pour l'être humain de connaître l'essence (*mā huwa*) de Dieu, car, à l'instar des autres questions aristotéliennes, celle-ci ne s'applique qu'aux choses créées. Pour connaître Dieu, force est donc de s'en tenir à l'étude de ses actes, c'est-à-dire, du monde en tant que Sa création.

5. Le rôle de ʿDirār ibn ʿAmr

Qu'en est-il de la question de sources éventuelles de cette doctrine, selon laquelle, des quatre questions aristotéliennes, seule la première, celle qui concerne la question de savoir si l'objet de l'investigation existe ou n'existe pas pas, est susceptible de s'appliquer à Dieu? Les historiens renvoient à cet égard à certains textes de Plotin, notamment *Ennéades* V 5, 6 et VI 8, 11, 1f. En effet, comme l'a signalé Rudolph⁴⁴, il faut prendre en compte la doctrine plotinienne selon laquelle, dans le monde intelligible, une chose coïncide avec sa cause finale, doctrine qui se trouve reproduite et élaborée dans la *Théologie d'Aristote*⁴⁵, cet ouvrage pseudépigraphique qui constitue l'un des produits les mieux connus du Cercle d'al Kindī. Cette doctrine est à comparer à celle que nous avons constatée dans la *Doxographie* du Pseudo-Ammonius, selon laquelle, dans le cas de Dieu avant Sa création, on ne saurait distinguer divers aspects ou attributs de Dieu, car tous se trouvent encore absorbés dans la pure indétermination de l'existence divine.

Cependant, il reste une autre source possible qui n'a pas encore, à ma connaissance, été prise en compte par les historiens modernes qui se sont penchés sur la question de la postérité des quatre questions aristotéliennes en terre d'Islam. Il s'agit, tout d'abord, d'une figure qui nous ramène à une époque assez tôt de la philosophie, ou

⁴⁴ Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios* (cité supra. n. 31), p. 120.

⁴⁵ *Théologie d'Aristote*, p. 69-71 ed. Badawi (cité supra, n. 12).

plutôt de la théologie, musulmane: ʿAmr b. ʿAmr (ca. 728-ca. 796 CE)⁴⁶, dont l'activité remonte à un période bien avant la première grande vague de traductions d'ouvrages de philosophie grecque en langue arabe. En effet, anticipant par plusieurs siècles la distinction avicénienne entre l'existence (*anniyya*) et l'essence (*māhiyya*), ʿAmr soutenait que nous pouvons connaître l'existence de Dieu, mais non pas son essence⁴⁷:

Abū Ḥanīfa, ʿAmr b. ʿAmr et leurs sectateurs enseignaient: Dieu est perçu dans l'au-delà grâce à un sixième sens (*bi-ḥāssati sādīsati*). Ils disaient: chaque chose existante possède une existence et une essence (*wa-qālū: lan yakūna šay' mawjūd illā wa-lahū anniyya wa-mā'iyya*⁴⁸). Lorsque tu connais l'existence, cela ne signifie pas que tu connais aussi l'essence. Par exemple, tu entends un bruit: alors tu sais qu'il y a quelqu'un qui l'a produit, mais tu ignores ce que c'est (*wa-tajhalu mā huwa*). En effet, le fait de savoir ce que c'est est autre chose que le fait de savoir qu'il y a quelqu'un qui le produit (*fa-'ilmuka bi-mā huwa ḡayr 'ilmika bi-anna la-hū muṣawwitan*)⁴⁹.

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

ʿAmr s'était aussi rendu célèbre pour sa doctrine selon laquelle, en ce qui concerne la connaissance de Dieu, nous devons nous en tenir à la théologie négative. Lorsque, par exemple, nous disons de Dieu qu'il est omniscient, nous ne signifions par là que l'affirmation selon laquelle il n'est pas ignorant⁵⁰. La connaissance pleine et entière de Dieu, inaccessible dans cette vie, ne nous sera donnée que dans l'au-delà, grâce, comme nous l'avons vu, à un sixième sens⁵¹.

⁴⁶ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité supra, n. 33), t. III, p. 33.

⁴⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, p. 49. De manière semblable, pour le théologien juif al-Muqammiš, l'essence (*māhiyya*) de Dieu coïncide pleinement avec sa nature qualitative (*kayfiyya*); cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, 49 n. 3, citant al-Muqammiš, *'Ishrūn Maqāla* IX, 3; X, 2.

⁴⁸ L'édition porte clairement *māniyya*, que Van Ess corrige tacitement en *mā'iyya*. Le contexte semble justifier cette correction.

⁴⁹ ʿAmr b. ʿAmr, fr. 26, dans Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, p. 241, apud Našwān al-Ḥimyarī, *Šarḥ Riṣālāt al-Ḥūr al-'ayn*, ed. Kamāl Muṣṭafā, Le Caire 1367/1948, p. 148, 5ff.

⁵⁰ Cf. la thèse de Jahm ibn Ṣafwān, selon laquelle Dieu doit être désigné par les expressions négatives tels que «non-corps» (*ḡayr al-jism*, selon al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, Devlet Matbaası, Istanbul / Borckhaus, Leipzig, 1929, p. 346, 7, cité par Schöck, *Jahm b. Ṣafwān* (cité supra n. 33), p. 61).

⁵¹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, Texte 27b-c. Dans une section de la *Théologie d'Aristote* (mīmar 4, p. 63-64 Badawi) indépendant de Plotin, l'auteur attribue aux êtres spirituels un sixième sens, dans lequel se trouvent combinées les puissances des cinq autres facultés. Ibn Ḥazm est lui aussi au courant de cette croyance, mais à son avis le sixième sens correspond à l'ensemble de ce que nous appellerions les notions communes (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harassowitz, Wiesbaden 1963), t. I; 282).

On se demandera, évidemment, d'où ʿIḍrār a pu prendre connaissance de telles doctrines. Van Ess évoque⁵² à cet égard la figure du penseur hétérodoxe Hišām ibn al-Ḥakam (m. c. 803-814), bien connu pour avoir soutenu nombre de doctrines d'origine iranienne et/ou néoplatonicienne et qui, selon certains, avait été un adepte de Jahm ibn Ṣafwān⁵³. Pour Hišām, en effet, Dieu possède une essence (*māhiyya*) qu'il est seul à connaître, ce qui implique, selon Van Ess, qu'il distinguait déjà entre essence (*māhiyya*) et existence (*anniyya*) divines⁵⁴.

Al-Ṣahrastānī, l'une des multiples sources à attester la doctrine ʿiḍrārienne de la différence entre l'existence et l'essence⁵⁵, vient, quelques lignes auparavant, de qualifier ʿIḍrār comme pratiquant le *ta'ṭīl*, c'est-à-dire la négation des attributs divins⁵⁶. Or, le *ta'ṭīl* n'est autre, selon Patricia Crone⁵⁷, qu'une «approche théologique qui consiste à dépouiller Dieu de ses attributs, au point où celui-ci devient un principe abstrait, ou une déité tellement lointaine et inconnaissable qu'on n'en saurait rien dire»; bref, il s'agit d'une version arabe de l'apophasme ou de la théologie négative. Dans ce contexte, elle cite l'hérésiographe Al-Maqdisī⁵⁸ (Xe siècle), qui assimile les adeptes du *ta'ṭīl* aux *Dahrīs* – c'est-à-dire, à ceux qui croyaient à l'éternité du monde; aux *zanādiqa* – c'est-à-dire, à des groupements hérétiques associés, de loin ou de près, aux religions dualistes de l'Iran – et aux Ismā'īlīs, entre autres. Mais le *ta'ṭīl* figure aussi parmi les doctrines les plus caractéristiques attribuées à Jahm ibn Ṣafwān⁵⁹, le

'Abbād b. Sulaymān (m. c. 864), pour sa part, admettait lui aussi l'existence d'un sixième sens, qu'il localisait au niveau des organes sexuels; cf. R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 387-388.

⁵² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. III, p. 49; et sur cette doctrine chez Hišām, *ibid.*, t. I, p. 362: Hišām aurait soutenu que Dieu possède une *māhiyya*, qu'il est seul à connaître. Van Ess attribue par conséquent à Hišām une distinction entre *anniya* et *māhiyya*, semblable à celle qu'on trouve déjà attribué à Abū Ḥanīfa (699-767). Le sujet est cependant controversé; voir. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. I, p. 211.

⁵³ Hišām partageait plusieurs des doctrines physiques attribuées aux «partisans de la nature» (*aṣḥab al-ṭabā'i*): la doctrine de la latence (*kumūn*); celle selon laquelle le corps est fini en étendue mais infini en divisibilité; la théorie du saut (*ṭafra*) et de l'interpénétrabilité des corps. Voir Chase, "Porphyry and the Theology of Aristotle" (cité supra n. 12), n. 85, et sur Hišām comme sectateur de Jahm, cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. I, p. 355.

⁵⁴ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. I, p. 362-363.

⁵⁵ La liste en est longue; cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. V, p. 241, les notes à son fragment no. 27.

⁵⁶ Ṣahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal* (cité supra, n. 40), p. 63, 7sqq., traduction dans Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, ed. & trad. D. Gimaret, G. Monnot, J. Jolivet, Peeters-UNESCO, Louvain, 1986-1993, t. I, p. 304.

⁵⁷ P. Crone, "Atheism (premodern)", dans *Encyclopaedia of Islam*, IIIe éd. (2009), consulté en ligne le 23 décembre 2018 <http://dx.doi.org.ezproxy.library.uvic.ca/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358>.

⁵⁸ Al-Maqdisī, *Kitāb Bad' al-ḥalq wa-l-tārīḥ* = *Livre de la création et de l'histoire*, d'Abou-Zéid Aḥmed ben Sahl al-Balkhi, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart, Ernest Leroux, Paris, 1899-1919, t. I, p. 109; t. IV, p. 2 sqq.

⁵⁹ Schöck, *Jahm b. Ṣafwān* (cité supra, n. 33), p. 62.

théologien hétérodoxe peut-être originaire de Ḥarrān⁶⁰ qui fut exécuté en 746, et qui est souvent évoqué en même temps que Ḍirār, même si les deux ne se sont jamais rencontrés⁶¹. Chez Jahm nous retrouvons déjà presque exactement la même théorie que nous avons vu attribuée à Ḍirār: il est impossible à l'homme de connaître l'essence (*māhiyya*) de Dieu: nous ne pouvons, au mieux, qu'établir la preuve de Son existence, preuve qui se construit à partir de l'observation que tout advenir-à-l'être, toute disparition et tout changement du monde sensible remonte à une Cause Première⁶².

6. Jahm ibn Ṣafwān et la question épineuse de ses sources

Dans un article important, Richard Frank⁶³ a essayé de montrer, à partir de parallèles entre certains textes de Plotin et les doctrines attribuées à Jahm, que celui-ci était un néoplatonicien⁶⁴: la prédilection de Jahm pour l'apophasie n'étant pas le moins important des éléments qui faisait pencher l'auteur pour une telle conclusion. En effet, pour Jahm, Dieu n'est pas une chose: on ne saurait donc rien prédiquer de lui ni, par voie de conséquence, le décrire ni le connaître⁶⁵.

Depuis la parution de son article, certains historiens ont accepté l'hypothèse de Frank: notamment Van Ess, qui se montre prêt à accepter la thèse d'une influence du néoplatonisme sur Jahm en ce qui concerne le "transcendentalisme" de celui-ci⁶⁶. D'autres l'ont nié, notamment Patricia Crone⁶⁷, selon laquelle la doctrine de Jahm relèverait plutôt du Bouddhisme. La chose n'est pas impossible: il est vrai que certains aspects de la pensée de Jahm, notamment son déterminisme inébranlable, semblent effectivement difficiles à concilier avec un quelconque néoplatonisme⁶⁸. Cornelia Schöck, pour sa part⁶⁹, bien qu'elle admette un certain degré d'influence (néo-

⁶⁰ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité supra, n. 33), t. II, p. 495. Al-Aṣḥārī n'hésite pas à attribuer aux *zanādiqa* le *ta'ṭil* de Jahm; cf. J. van Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra*, Brill, Leiden etc., 2018, t. IV, p. 483.

⁶¹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* t. III, p. 35; Schöck, *Jahm b. Ṣafwān* (cité supra, n. 33), p. 55. C'est Ḍirār qui censé avoir amené la doctrine des Jahmites au Yemen; cf. Van Ess, *loc. cit.*, p. 32.

⁶² Schöck *Jahm b. Ṣafwān*, p. 64.

⁶³ R. Frank, "The Neoplatonism of Jahm Ibn Ṣafwān", *Le Muséon* 78 (1965), p. 395-424.

⁶⁴ Selon Frank, "Neoplatonism", p. 400-404, le système philosophique de Jahm serait "clearly and unambiguously neoplatonic in structure and content".

⁶⁵ Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 59.

⁶⁶ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (cité supra, n. 33), t. II, pp. 514f.; 562; cf. J. van Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra*, Brill, Leiden etc., 2018, t. IV, p. 467; 476.

⁶⁷ P. Crone, "Al-Jāhīz on Aṣḥāb al-Jahālāt and the Jahmiyya". In R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti, Ch. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Warburg Institute, London / Nino Aragno Editore, Turin, 2012 p. 27-39; réimprimé dans Crone, *Collected Studies in Three Volumes*. T. I, *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands* 2016, art. 8.

⁶⁸ Cf. Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 56, qui souligne ce qu'elle interprète comme le rejet par Jahm de l'existence des Idées incorporelles (ibid. p. 60), ainsi que son épistémologie «empiriste».

⁶⁹ Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*.

)platonicienne exercée aussi bien sur Jahm⁷⁰ que sur ʿDirār⁷¹, suppose que ces deux figures s’inspirent principalement des débats christologiques entre ariens et leurs adversaires orthodoxes⁷². Là aussi, on ne saurait exclure cette possibilité, même si certaines des ressemblances entre les doctrines de Jahm et celles d’Eunome de Cyzique (vers 335-393) mises en avant par l’auteur peuvent sembler peu convaincantes. Quoi qu’il en soit, C. Schöck n’hésite aucunement à identifier la source de la distinction jahmienne entre existence et essence dans les *Analytiques secondes*⁷³. En effet, pour Jahm comme pour l’ensemble des textes arabes plus tardifs que nous avons étudiés au cours de cette intervention, la seule connaissance démonstrative qu’on peut avoir au sujet de Dieu, c’est le fait qu’il existe⁷⁴.

Nous sommes donc en présence d’au moins trois possibilités mises en avant par d’éminents historiens pour identifier les sources de Jahm et donc de ʿDirār, en ce qui concerne notamment la doctrine de l’ineffabilité de l’essence divine: la thèse d’une influence néoplatonicienne (Franck et, jusqu’à un certain point, Van Ess); bouddhiste (Crone), ou chrétienne-patristique (Schöck). Il se pourrait que chacune de ces thèses contienne sa part de vérité. Ce qui frappe, cependant, chez ces trois auteurs, c’est l’absence d’une quelconque tentative d’expliquer le mécanisme grâce auquel ces doctrines auraient pû parvenir aux penseurs musulmans du VIII^e siècle. Néanmoins, les résultats de la présente enquête semblent confirmer la thèse de C. Schöck: les *Secondes Analytiques*, et plus spécifiquement les quatre questions méthodologiques énumérées par Aristotele au début du Livre II, semblent avoir joué un rôle important dans le développement de cette doctrine. Il ne faudrait pas perdre de vue, cependant, qu’autant que nous sachions, et malgré la probable existence d’une version syriaque de ce traité effectuée avant 696 mais aujourd’hui perdue, nous n’avons aucune information concernant l’existence d’une traduction arabe des *APo* avant celle — partielle — effectuée par Ḥunayn ibn Iṣḥāq (m. 876), suivie de la version plus complète

⁷⁰ Cf. Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 56: «It can hardly be denied that Jahm drew on ancient and late-ancient discussions between Platonists, Peripatetics, Stoics, and Epicureans on the relationship between the incorporeal and the corporeal, the active and the passive».

⁷¹ Cette influence serait de tendance porphyrienne, cf. Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 67-70. De manière étrange et sans éléments de preuve, cependant, cet auteur affirme que les doctrines en question, dont la source serait notamment l’*Isagogè* de Porphyre, seraient parvenues à ʿDirār à travers des intermédiaires chrétiens: «Probably ʿDirār’s theory of God’s synthesis of the cosmos and the corresponding analysis of the corporeal sensible world goes back to the Porphyrian tradition (...) mediated by Christian sources»; cf. *ibid.* p. 67. Or, à ma connaissance, nous n’avons aucune preuve que les écrits d’Eunome ou d’Arius aient jamais été traduits en arabe, *a fortiori* à une époque aussi haute que le VIII^e siècle, tandis que le contenu de l’*Isagogè* — déjà traduit à cette époque en syriaque, à deux reprises — était connu en arabe au moins dès la publication du compendium logique attribué à Ibn al-Muqaffa’ (m. vers 757); voir par exemple H. Hugonnard Roche, «Porphyre de Tyr. Survie orientale», dans R. Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, CNRS Editions Paris, 2012, p. 1447-1468, à la p. 1453.

⁷² Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 57

⁷³ Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 63f.

⁷⁴ Schöck, *Jahm b. Ṣafwān*, p. 64.

de son fils Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910)⁷⁵. Toutes les traductions arabes des Apo dont nous connaissons l'existence sont donc plus tardifs que la période où Ḍirār était actif, pour ne rien dire de Jahm, qui vécut un demi-siècle avant Ḍirār.

Si l'on pouvait montrer que la distinction entre *anniyya* et *māhiyya*, attestée aussi bien chez Ḍirār et Jahm qu'ailleurs dans l'Islam du VIII^e siècle, a pu être véhiculée par des écrits néoplatonisants ayant intégré la doctrine aristotélicienne des quatre questions, on disposerait peut-être d'une pièce à verser dans ce dossier complexe, pièce qui tendrait à renforcer la thèse de Frank concernant l'origine néoplatonicienne du "transcendentalisme" et donc de la théologie négative, en Islam. On a récemment proposé⁷⁶ l'esquisse d'une éventuelle solution à ce problème, en invoquant la possibilité d'une traduction en moyen perse de certains écrits néoplatoniciens, vestiges de la Bibliothèque de l'École néoplatonicienne d'Athènes, lors du séjour des sept derniers néoplatoniciens à la cour de Chosroès I dans les années 530. Du moyen perse, certains de ses écrits, ou des extraits ou épitomés de ces écrits, auront pu être traduits à leur tour en arabe.

Solution que d'aucuns jugeront beaucoup trop spéculatif et hasardeuse. Mais elle constitue au moins une contribution à la solution au problème déjà soulevée par Cornelia Schöck⁷⁷, entre autres: comment se fait-il que la littérature philosophico-théologique arabe montre déjà des traces d'une familiarité avec certaines thèses aristotélicennes, bien avant les premières traductions arabes connues de ces traités? A son tour, ce problème — j'espère l'avoir montré — n'est pas sans lien avec la question, également épineuse, des origines de la théologie négative en Islam.

⁷⁵ H. Hugonnard-Roche, «Les Seconds Analytiques», dans R. Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. I, *Abam(m)on à Axiothéa*, CNRS Editions, Paris, 1989, p. 520-521.

⁷⁶ M. Chase, "Damascius and al-Nazzām on the atomic leap", *Mnemosyne* 2019, p. 1-36.

⁷⁷ Voir C. Schöck, "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part One: A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers". *Oriens* 40 (2012), p. 1–50; eadem, "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. 'Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa's and Ibn 'Adī's Refutations of Eunomius and al-Kindī's "Error" ". *Oriens* 42 (2014) p. 220–53.

Bibliographie

- Altmann, A., & S.M. Stern. 2009. *Isaac Israeli. A Neoplatonic philosopher of the early tenth century. His works translated with comments and an outline of his Philosophy*. With a new forward by Alfred Ivry, Oxford 1958, repr. Chicago: U. of Chicago Press.
- Bertolacci, Amos. 2012. "A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's Metaphysics: Considerations on the use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā", in A.M.I. van Oppenraay et al., ed., *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden etc.: 289–309.
- Chase, Michael. Sous presse. "Porphyry and the Theology of Aristotle", à paraître dans les Actes du Colloque «Les Éléments de théologie et le Livre des causes du Ve au VIIe siècle. Volet 2, ed. D. Calma.
- Chase, Michael. 2020. *Ammonius: Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, Translated by Michael Chase, London etc.: Bloomsbury Academic (published September 2019) (Ancient Commentators on Aristotle).
- Chase, Michael. 2019. "Damascius and al-Nazzām on the atomic leap", *Mnemosyne* 2019, 1-36.
- Chase, Michael. 2012. "Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote", *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, sous la dir. de R. Goulet. V, *De Paccius à Rutilius Rufus*. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, Paris: CNRS Éditions, 1349-1376.
- Crone, Patricia. 2012. "Al-Jāhīz on Aṣḥāb al-Jahālāt and the Jahmiyya". In Rotraud Hansberger, M. Afifi al-Akiti and Charles Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, London: Warburg Institute and Turin: Nino Aragno Editore 27–39 (= Crone, *Collected Studies in Three Volumes*, vol. 2, *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands*, art. 8).
- Crone, Patricia. 2009. "Atheism (premodern)", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 13 December 2018 <http://dx.doi.org.ezproxy.library.uvic.ca/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358>.
- Festugière, André-Jean. 1944-1954. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: J. Gabalda & Cie. 4 vols.
- Frank, Richard. 1965. "The Neoplatonism of Jahm Ibn Ṣafwān", *Le Muséon* 78: 395-424.
- Hadot, Pierre. 1968. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 2 vol.
- Hadot, Pierre. 1987. "Apophatisme et théologie négative", in *Exercices spirituels et philosophie antique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris: Études Augustiniennes, 185-193.
- Hugonnard-Roche, Henri. 1989. «Les Seconds Analytiques», dans R. Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. I, *Abam(m)on à Axiothéa*, Paris: CNRS Editions, 520-521.
- Hugonnard-Roche, Henri. 2012. «Porphyre de Tyr. Survie orientale», dans R. Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Vb, *De Plotina à Rutilius Rufus*, Paris: CNRS Editions, 1447-1468.

Rudolph, Ulrich. 1989. *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft/Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band 49.1).

Schöck, C. (2012). "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. ʿAdī on the Trinity, Part One: A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers". *Oriens* 40: 1–50.

Schöck, C. (2014). "The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. ʿAdī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa's and Ibn ʿAdī's Refutations of Eunomius and al-Kindī's "Error"". *Oriens* 42: 220–53.

Schöck, C. 2016. "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. ʿAmr (d. 200/815)", in S. Schmidtke, ed., *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.28

Van Ess, Josef. 1991-1995. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols., Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Waklenig, Elvira. 2015. "Greek Sages on the Tawḥīd. Ancient philosophy in accord with the Islamic doctrine of the Oneness of God", *Studia graeco-arabica* 5: 205-245.

_____, 2017. "What does Aristotle have to do with the Christian Arabic Trinity? The Triad 'Generosity-Power-Wisdom in the Alexandrian Prolegomena and Yaḥyā ibn ʿAdī", *Le Muséon* 130.3-4: 445-477.

Zambon, Marco. 2012. "A servizio della verità; Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele", *Studia graeco-arabica* 2: 129-200.