

# ANNIYYA - ANITAS

PAR

MARIE-THÉRÈSE d'ALVERNY

---

Le charme des mots abstrus et intraduisibles séduit parfois les philosophes. Ceux qui aiment malgré tout la clarté s'efforcent de les définir et de dévoiler le concept qu'ils recouvrent. D'autres, estimant que les vérités profondes sont indicibles, éprouvent un certain plaisir à rencontrer des témoins du langage qui refusent de se laisser circonvenir et gardent une partie de leurs secrets.

Parmi les termes savants employés par les écrivains arabes, peu ont suscité autant d'interprétations et d'aussi subtiles analyses que celui de *'anniyya*<sup>1</sup>. Étranger à la langue coranique, il apparaît chez les mystiques et les philosophes vers le III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, et sa forme même indique qu'il appartient au vocabulaire forgé pour exprimer des notions abstraites. La terminaison féminine *-iyya* est l'équivalent de la terminaison *-itas* que les Latins ont utilisée pour des fins analogues<sup>2</sup>.

L'exposé de M. Tj. de Boer dans la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam a été entièrement refondu par M. S. van den Bergh, et ce simple fait montre que l'explication présente quelques difficultés. Nous commencerons notre enquête par ces deux articles.

Tj. de Boer, Encyclopédie de l'Islam, 1<sup>re</sup> éd. supplément : « *anniya* (également *ann* adj. *anni*) être ou existence.

Bardenhewer, dans son édition du *Liber de causis* arabe.. lit *innīya*. On trouve une étymologie mystique du mot chez Djili, *al-Insān al-kāmil* c. 27 où il est dérivé de *anā*, moi (éd. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism*, 1921, qui traduit I-ness = le Moi).

(1) Nous tenons à remercier nos amis orientalistes, qui nous ont aidée à interpréter les textes arabes, souvent fort difficiles, et qui nous ont communiqué des travaux sous presse ou encore inédits, en particulier M. G. Vajda, le P. Anawati, M. G. Troupeau, M. S. Stern, M. Eustache, M. P. Thillet.

(2) Cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'Al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922, p. 471 sqq. et *passim*. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1954, p. 50 sqq. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929, p. 66, 127, 168, 177 ; L. MASSIGNON et P. KRAUS, « Notes sur la formation des noms abstraits en arabe », dans *Revue des Études islamiques*, 1934, 509-512.

La formation du mot *annīya*... s'explique le plus aisément par un amalgame du mode de penser platonicien avec la terminologie aristotélicienne. Il signifie l'être ou l'existence platonicienne, οὐσία, ὄν, en tant que catégorie suprême, mais dénommée d'après le ὄν aristotélicien (*ann*) ce qui est, existence pour la distinguer de la quiddité déterminée qualitativement (arabe *māhiya*). Cet emploi du mot s'est ensuite répandu de (sic) la Théologie d'Aristote et du *Liber de causis*.

Dans la Théologie... sont énumérés six principes du monde : *'aql*, *annīya*, *ghairīya*, *huwiya*, *ḥaraka*, *sukūn*. Le *'aql* est... la première création de Dieu, mais les cinq principes suivants ne peuvent être compris que si on les compare avec les cinq catégories supérieures de Platon dans son Sophiste (*'annīya* = ὄν ; *huwiya* = ταυτόν).

L'*annīya* est placée dans le *Liber de causis* encore plus haut que dans la Théologie. D'après le § 1-14 ; Dieu est la cause première, l'*annīya* pure et absolue...

De lui procède ensuite comme premier être causé l'*annīya* qui est moins parfaite que la première cause elle-même. Il est également question au § 15 suiv. de la *huwiya*, sans qu'elle soit nettement distinguée de l'*annīya*. Chez Farabi (Fusus, 1 suiv.) on trouve *huwiya* = *annīya*.

*Annīya* est également l'appellation, du point de vue des créatures, de l'existence quand on veut la distinguer de l'essence. Tous les êtres et toutes les choses sont appelés *annīyāt* parce qu'ils ont une certaine existence individuelle (τόδε τι)...

Depuis Farabi, on emploie ordinairement dans la langue philosophique pour désigner l'être et l'étant les mots connus déjà longtemps avant lui de *wujūd* et de *maujūd*.

Voici maintenant l'exposé de M. S. van den Bergh dans la seconde édition de l'Encyclopédie :

\* *annīya*, terme abstrait formé sur la conjonction 'an ou 'anna = que, est la traduction littérale du terme aristotélicien τὸ ὄν et désigne donc le fait qu'une chose est, son « que ». La particule 'anna est également employée substantivement, et *al-anna* a le même sens que *al-annīya*. Le principal passage où Aristote emploie ce mot est dans Anal. Post. II, 1, et l'importante distinction qu'il y fait entre le fait qu'une chose est (τὸ ὄν) et la question de savoir ce qu'elle est : τὸ τί ἔστιν est la source fondamentale des discussions postérieures sur existentia et essentia ; en effet, le sens le plus prégnant dans lequel le terme *annīya* est employé par les philosophes musulmans est celui d'existentia, c'est-à-dire l'existence dans la réalité d'un individu particulier, en opposition à son essentia, sa nature intrinsèque, son 'quoi', *māhiyya*, quidditas des traductions latines. Quand par exemple al-Ghazzali, dans ses *Maqā'id al-falāsifa* expose la doctrine générale des philosophes musulmans d'après laquelle en Dieu, existence et essence sont unies, il emploie les mots *annīya* et *māhiyya*.

Cependant, dans la philosophie grecque, les termes ὄν et εἶναι servent à exprimer parfois les deux sens, et Aristote lui-même emploie (Méta. VII, 17, 1041<sup>a</sup>15) τὸ ὄν et τὸ εἶναι comme synonymes (trad. arabe, éd. Bouyges, *al-anna* et *al-annīya*).

Dans la Théologie d'Aristote et le *Liber de causis*, ὄν et εἶναι sont constamment traduits par *annīya*. Pour les cinq catégories intelligibles de Plotin, Enn. VI, 2, la catégorie ὄν (état) est rendue par *annīya*, tandis que la catégorie ταυτότης (identité) est rendue souvent par *huwiyya*... et nous trouvons les termes *annīya*, *wujūd* et *huwiyya* souvent employés de façon interchangeable.

On peut remarquer que l'étymologie fantaisiste d'*annīya* qui serait tiré de *anā* = ego, donnée par quelques mystiques persans ne saurait être retenue, ne serait-ce que pour des raisons grammaticales.

Les deux articles laissent soupçonner la variété d'interprétations que peut subir dans des contextes divers un mot étranger à la langue arabe, et forgé artificiellement pour exprimer des notions de philosophie grecque. Il en va de même de *māhiyya*, allégué par nos deux savants, dérivé du relatif *mā*, ce que, quoi. Le troisième terme forgé, *huwiyya*, ne peut venir que de *huwa*, pronom personnel de la troisième personne, il ou lui.

Deux mots arabes appartenant à la langue courante désignent sans équivoque l'existence réelle et l'essence : *wujūd*, d'où le dérivé *mawjūd*, ce qui existe, ce qui est présent, et d'autre part *dāt*, ce qui est en soi. Ils sont employés concurremment avec les termes abstraits savants par les philosophes, et en particulier par Avicenne.

De là, des variations et des équivoques que l'on remarque déjà dans les textes des traductions arabes des textes grecs, puis chez les auteurs d'ouvrages philosophiques ou mystiques, chez les traducteurs latins, et enfin, chez les commentateurs modernes. Nous n'avons pas la prétention d'en savoir plus long que ces derniers, mais de la confrontation de leurs remarques peut jaillir quelque lumière.

Les Orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle rencontrant ce terme étrange dans les textes qu'ils éditaient ou traduisaient s'étaient déjà appliqués à le comprendre et à l'expliquer. Le premier, sauf erreur, est Silvestre de Sacy. Il a publié dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. X, les *Ta'rīfāt* de Jurjānī, auteur arabe du XV<sup>e</sup> siècle, où se trouve une définition de la *'anniyya* reproduite depuis lors par de nombreux historiens de la philosophie musulmane, définition qu'il interprète ainsi :

« *Aniyyeh*, c'est connaître avec certitude l'existence substantielle, à raison du degré d'absorption dans l'essence » ; en ajoutant la note suivante : « Si je devine bien le sens de cette définition, l'existence substantielle, c'est Dieu même, vu intuitivement par le contemplatif, parvenu au degré nommé *dātiyat*, c'est-à-dire union essentielle, ou absorption de l'essence dans l'essence de Dieu. Au reste, je ne garantis point l'exactitude de cette traduction. Je ne sais pas même de quel mot est dérivé *alaniya*, je conjecture qu'il vient de *alān*, maintenant ».

Cette hypothèse, formulée à vrai dire avec une grande modestie, ne rencontra en effet pas l'agrément des savants successeurs de M. Silvestre de Sacy. Munk, se heurtant à son tour à l'*'anniyya* en traduisant le Guide des Égarés de Maïmonide et la Source de vie de Ibn Gabirol proposa une autre interprétation du texte de Jurjānī, et une étymologie acceptée depuis lors par de nombreux arabisants, jusqu'à M. van den Bergh inclus.

Maïmonide reprend une des plus célèbres formules de la Métaphysique d'Avicenne, et déclare que le Très Haut est l'Être nécessaire (*wājib al wujūd*)... nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est *qu'il est* mais non pas *ce qu'il est*<sup>3</sup>.

Et Munk commente :

« Nous ne saisissons que son *QUE* seulement, non son *QUOI* (car Dieu ne pouvant pas être défini, nous ne pouvons pas dire *ce qu'il est*) ; le terme

(3) MOÏSE MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, I, c. 58, éd. trad. et notes de S. MUNK, I, p. 241 ; cf. aussi le ch. 57 du Guide, et le commentaire de Munk, p. 230 sqq.

aniyya est dérivé sans doute de la conjonction 'an ou 'ann, que, *quod* et pour rendre exactement ce terme arabe, il faudrait former le mot quoddité, analogue à quiddité. C'est le  $\delta\tau\iota$  qu'Aristote met à la tête des objets que l'intelligence a en vue dans toute science, et qui désigne la pure existence de la chose (Anal. Post. II, 1). Ce n'est qu'après avoir reconnu que la chose est qu'on s'enquiert de ce qu'elle est (*ibid.*, c. 2).

Dans le Kitāb al-Ta'rifāt on lit la définition suivante (Jurjani) « l'aniyya constate l'existence en elle-même, considérée au degré de la pure essence ». Le sens de cette définition est celui-ci : le  $\delta\tau\iota$  (*que* ou *quoddité*) se borne à constater l'existence pure et abstraite au point de vue de l'être ou de l'essence (pour rendre exactement le terme *dātiya*, il faudrait former le mot *essentialité*) ; c'est l'être considéré en lui-même et en faisant abstraction de tout ce qui peut servir à le déterminer, comme la quiddité, la qualité et la cause ( $\tau\iota \ \xi\sigma\tau\iota, \ \pi\omega\varsigma, \ \xi\sigma\tau\iota, \ \tau\delta \ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$ ). Cf. mes extraits de la Source de vie de Ibn Gebirol ou Avicébron, I, V, 30». Après quoi, Munk critique la traduction donnée par Silvestre de Sacy et l'étymologie qu'il a proposée.

Ce passage de la Source de vie, connu dans la traduction latine sous le titre de *Fons vitae* dérive de la série de questions dressée par Aristote dans les Seconds Analytiques, qui est un des lieux communs les plus fréquemment allégués par les philosophes arabes<sup>4</sup>.

« Je dirai donc que l'être, depuis son extrémité supérieure jusqu'à son extrémité inférieure occupe quatre degrés (différents) qui sont : le *que*, le *quoi*, le *comment* et le *pourquoi*. Le degré supérieur est le *que*, qui n'a ni *quoi*, ni *comment*, ni *pourquoi*, et c'est l'Un véritable, le Très Haut ; au-dessous est le *quoi* qui n'a ni *comment*, ni *pourquoi*, comme l'intellect ; au-dessous est le *quoi* qui a le *comment*, comme l'âme ; au-dessous est le *quoi* qui a le *comment* et le *pourquoi*, comme la nature. Le *que* occupe le rang du Un, car il est le simple être ; le *quoi* occupe le rang du Deux, car il est composé de deux choses qui sont le genre et la différence ; le *comment* occupe le rang du Trois, car il est porté par l'essence du *quoi* et se joint à lui ; le *pourquoi* occupe le rang du Quatre, car il se joint au *comment*, au *quoi* et au *que* ».

(4) S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon Ibn Gebirol (dit Avicébron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem Tob Ibn Falaquera, et accompagnés de notes critiques et explicatives*, Paris, 1859, reproduit fac-similé, Paris, 1927, p. 110-111. Cf. texte de la traduction latine du XII<sup>e</sup> siècle éd. Cl. BÆUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, I, Münster, 1892-1895. La traduction latine médiévale du *Fons vitae* rend ainsi ce passage : « Esse ab extremo supremo usque ad extremum infimum distinctum est quatuor ordinibus, scilicet an est, quid est, quale est, quare est. Harum autem dignissima est illa de qua quaeritur an est tantum, non quid est nec quale est nec quare est, sicut Unus excelsus et sanctus ; et infra hunc est id de quo quaeritur quid est, non quale est, nec quare est, sicut intelligentia, infra hanc autem est id de quo quaeritur quid est et quale est, sicut anima, infra hanc autem est id de quo quaeritur quid est et quale est et quare est, sicut natura et generata ex ea... », p. 301-302.

Munk signale en note que le traducteur hébreu a exprimé ainsi le premier degré : l'être qu'on appelle en arabe *'anniyya*.

« Ce terme, dit Munk, désigne la pure existence ; c'est là ce dont on s'enquiert de prime abord en examinant une chose ; c'est le  $\delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  ou le  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  qu'Aristote met à la tête des objets que l'intelligence a en vue dans toute science. Il faut faire venir le terme arabe de la conjonction *ann* ou *anna*, que,  $\delta\tau\iota\dots$  La version latine exprime ce terme par la question : *an est* ( $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ) ar. *hal huwa*.

Munk cite ensuite l'interprétation similaire des « quatre questions » chez Bahya, dans le traité des Devoirs des cœurs, et chez Isaac Israeli. Bahya, comme Ibn Gabirol, dit que l'on ne peut poser, quant au Créateur que la seule question : s'il est.

S. Munk a été suivi par M. de Slane, dans sa traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldūn (chapitre sur le soufisme, III, p. 107)<sup>5</sup>. « Tout ce qui existe, dit Ibn Khaldūn en exposant les doctrines des soufis, n'est qu'un seul être réel, une seule chose, dont on peut dire seulement *qu'elle est* ». L'*anniyya* ainsi définie est expliquée par le traducteur comme la « quoddité » dérivée de la particule *'ann*, qui serait l'équivalent de  $\delta\tau\iota$  (p. 471).

Depuis trente ans, de nombreux textes arabes ont été étudiés, soit les traductions des philosophes grecs, soit les œuvres des philosophes arabes, soit des œuvres des mystiques. Cette collection relativement riche, et qui s'augmente chaque année de quelques nouveaux témoins devrait permettre de se rendre mieux compte de la valeur des termes du vocabulaire abstrait. L'accord est cependant loin d'être fait, et les variations que nous devons constater, non seulement d'un auteur à l'autre, mais chez un même auteur à différents moments, et parfois dans le même livre au sujet de l'interprétation de l'*anniyya* témoignent de la difficulté du problème, et aussi de la conscience des érudits.

M. L. Massignon, en étudiant les mystiques arabes et le vocabulaire philosophique a essayé à plusieurs reprises de saisir au vol l'*anniyya*, et de l'emprisonner dans un terme correspondant du langage scolastique ou néo-scolastique<sup>6</sup>. Après quelques tâtonnements, car il avait d'abord accepté la 'quoddité' (p. 317) de Munk, puis proposé 'hicceité' (p. 487), il a adopté 'hecceité', sans doute, pour marquer à la fois la 'présence' et l'individualité que le mot lui paraissait impliquer chez les soufis qu'il commentait, et notamment Al Hallāj. Le terme voisin de *huwiyya*, dérivé du pronom personnel de la troisième personne, *huwa*, *il*, très souvent allié à *'anniyya*, a été rendu par lui, d'abord par 'illéité', puis par

(5) IBN KHALDOUN, *Les prolégomènes*, trad. par MCGUCKIN DE SLANE, dans *Notices et extraits des manuscrits*, XXI, t. III, p. 107.

(6) *Passion d'Al Hallaj*, Paris, 1922, p. 317, 487, 525, 565-566, 637, 646 et *passim*; *Essai sur les origines du lexique*, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 1954, p. 51, 96-97.

'ipséité'. Et il a justifié ses néologismes en définissant le sens profond qu'il reconnaissait aux deux mots :

« Sur les degrés de réalité des choses. La réalité minima, en nous, de telle ou telle chose existante, ceci... que, *anna*, l'indication de la différence individuelle, saisie du dehors, au vol, le fait de son existentialisation, sa seule singularité particulière, son heccéité, anniyah (contour externe de son ipséité, howiyah) c'est son individualité du dehors, sa silhouette, sa caricature, pas encore sa personnalité du dedans »<sup>7</sup>. M. Massignon oppose cette silhouette à *ḥaqīqat*, la réalité véritable. Le sens légèrement péjoratif qu'il attribue ici à l'*anniyya*, ombre d'existence personnelle paraît contredite par divers passages des textes mêmes qu'il cite soit dans le Diwan de Hallaj, soit, pour rester dans le domaine plus proprement philosophique, dans la « Théologie d'Aristote » :

« Platon a distingué entre le sens et la raison, entre la nature des anniyyāt, et les choses sensibles... Et Platon dit : La cause des anniyyāt cachées et incorporelles, et des choses corporelles est une seule et même cause. Elle est l'Anniyya première et véritable. Nous entendons par là le Créateur, première cause des anniyyāt intelligibles et éternelles, comme des anniyyāt sensibles et transitoires, qui est le Bien Pur<sup>8</sup> ». On voit qu'ici le terme d'anniyyāt désigne, au pluriel, les êtres individuels, soit les êtres du monde visible, soit les archétypes intelligibles de l'univers, c'est-à-dire les idées platoniciennes, et s'applique, au singulier, à Dieu. Ni 'quoddité', ni 'haeccéité' ne recouvrent exactement le sens pris par '*anniyya*' dans un contexte néo-platonicien. Les textes mystiques cités par M. Massignon dans le Diwan de Hallāj accentuent cette notion de « personnalité », de « moi présent » de « je en soi » que peut recouvrir le terme de '*anniyya*'. Il désigne le « c'est moi » de l'extatique, qui demande à en être délivré pour s'unir parfaitement à Dieu, seul « c'est Moi » qui mérite de subsister.

Oraison pour demander à être délivré de son '*anniyya* :

Ah Est-ce moi, est-ce Toi ? Cela ferait deux dieux... Il y a une ipséité (huwiyya) tienne, au fonds de mon néant pour toujours... Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair ? Mais déjà mon essence

(7) *Op. cit.*, p. 565.

(8) Théologie d'Aristote, éd. F. DIETERICI, *Die sogennante Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882, p. 12-13 ; L. MASSIGNON, *Textes...*, p. 177. Ce passage de la Théologie est l'un de ceux qui ont été commentés par Avicenne ; cf. la traduction de M. G. VAJDA, et ses notes : « Les Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote », dans *Revue ihomiste*, 1951, p. 363-364. Il faut remarquer qu'Avicenne déclare que : « Le bien en toute chose c'est d'exister selon le plus parfait des modes d'être qui lui sont propres », et rapporte la dignité des *anniyyāt* à l'existence qui leur vient de Dieu, Être Premier, qui tient de lui-même son existence et sa perfection, doctrine développée dans le livre VIII de la Métaphysique. Il glose plusieurs fois, dans ses « Notes » *anniya* par *wujūd* et *mawjūd*, comme l'a remarqué le P. Alonso, « La « al-*anniyya* » de Avicena y el problema de la esencia y existencia », dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 318.

s'élucide, au point qu'elle n'a plus de lieu... Entre Toi et moi, il y a un « c'est moi » (annī) qui me tourmente. Ah ! Enlève, par ton « C'est Moi » mon « c'est moi » hors d'entre nous deux<sup>9</sup>.

De même, dans la *Qasida VIII bis* : « Le Désir est l'Absolu » ; le mystique explique que le « Désir est le feu de la lumière du Feu primordial... sa source est la huwiyya, surgie de la 'anniyya<sup>10</sup> ». Et lorsque Hallaj est martyrisé, ses disciples déclarent que « l'anniyyah ne lui a pas été retirée en réalité, mais seulement en apparence, car il n'était plus qu'à moitié un homme<sup>11</sup> ».

Nous voici bien près de l'abus dénoncé par M. van den Bergh, c'est-à-dire d'un rapprochement, au moins implicite, entre 'anniyya et anā, je, dans ce annī : que moi, ou : c'est moi.

A son tour, M<sup>lle</sup> A. M. Goichon a examiné à plusieurs reprises, avec la conscience et le souci de précision qui caractérisent ses travaux, le sens des termes arabes abstraits qui se rapportent à l'essence et à l'existence : 'anniyya, mahiyya, huwiyya, wujūd, mawjūd, tels qu'ils sont employés par Avicenne<sup>12</sup>. Elle définit l'anniyya comme « une essence individuelle en tant qu'elle est », puis, après avoir adopté dans ses premiers ouvrages l'haecceité de M. Massignon, elle estime plus juste de rendre 'anniyya

(9) *Diwan d'Al Hallaj*, n° 55, rééd. Geuthner et Cahiers du Sud, Paris, 1955, p. 102 et 104.

(10) *Qasida VIII bis*, éd. cit., p. 20-21.

(11) *Passion d'Al Hallaj*, p. 317 ; citation d'un écrit de la secte des Haririyah, rapporté par Ibn Taymiyah. Cf. aussi la Profession de foi ('aqidah) de Hallāj, rapportée par Suhrawardi d'Alep, sur la transcendance divine : « On ne questionne pas à propos de Lui par « son », on ne questionne pas par « où », on ne questionne pas « en quoi » il est ; qu'on ne cherche pas « en quoi » il consiste ; sa quiddité (mahiyyah) ne s'appréciant dans aucune chose d'entre les choses, car son essence s'est soustraite à la description... son ipséité (huwiyyah) s'est écartée des choses ».

(12) Cf. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937 ; *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1937 ; *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, 1938. Dans le premier ouvrage, p. 37, elle détermine la valeur des mots abstraits qui désignent, en arabe, « la quiddité considérée dans son individualité », soit huwiyya, ipséité, désignant la substance première, la substance individuelle, et 'anniyya, le « je existant », le sujet réel mais considéré cependant sous l'angle de l'abstraction, d'où la traduction haecceité... l'essence individuelle de l'être qui est sujet ». Elle cite, pour la huwiyya et l'anniyya les définitions de Jurjani, qu'elle traduit : « la huwiyya est la forme arrivant à l'acte dans l'intelligence... en tant qu'elle se distingue de toutes les autres ; la 'anniyya est la constatation de l'être concret selon son ordre essentiel » p. 40 et 43. Elle est en accord, pour cette dernière interprétation avec Mgr N. Carame, qui, dans les notes de sa traduction latine de la Najat d'Avicenne, sous le titre de *Metaphysiques Compendium*, Rome, 1926, p. 113, rend la citation des Ta'rifāt par : « actuatio tou esse concreti secundum eius ordinem essentialem ». Ajoutons que Mgr Carame traduit 'anniyya en latin par : « entitas », d'accord sans le savoir avec un philosophe du XIII<sup>e</sup> siècle dont nous parlerons un peu plus loin. Cf. dans le *Lexique*, l'article 'anniyya, n° 27 ; huwa et huwiyya, nos 733 et 735 ; māhiyya, n° 679 ; dans *Vocabulaires comparés*, l'article 'Inn, dans lequel elle revient sur l'interprétation d'anniyya et de huwiyya, p. 1-2.

simplement par *être*, qui correspond à *εἶναι* grec, et a une ambiguïté suffisante pour s'appliquer à Dieu, à l'âme humaine, et à des « existants » quelconques<sup>13</sup>.

Les conclusions auxquelles aboutit le P. Alonso dans ses récentes études sur le vocabulaire de l'essence et de l'existence dans la philosophie arabe et en particulier chez Avicenne ne sont pas éloignées de celles de M<sup>lle</sup> Goichon dans ses premiers ouvrages<sup>14</sup>. Il remarque que la traduction médiévale latine de la *Métaphysique* d'Aristote contenue dans le *Commentaire* d'Averroès rend presque toujours *'anniyya* par *essentia*, et estime que *'anniyya*, dans les textes traduits du grec, signifie essence ou substance, « avec une certaine coïncidence avec le singulier ou l'individuel ».

« *Haecceitas* » a été accepté aussi par M. M. Cruz Hernandez, qui, tout en se référant au *Lexique* de M<sup>lle</sup> Goichon, propose certaines modifications<sup>15</sup>. Il la définit par rapport à « *huwiyya* » qu'il traduit par « *ipseitas* », et à « *mahiyya* », « *quidditas* » :

*Huwiyya*, nom abstrait dérivé de « *huwa* », désigne ce qui fait qu'un individu soit pleinement et proprement le même. Alors que la « *māhiyya* » exprime ce qui est commun à tous les individus de la même espèce, « *huwiyya* » représente ce qui est propre à chaque individu... Si nous concevons l'être de l'*ipseitas*, non comme une substance existant réellement, mais comme une essence réalisée de façon particulière, nous aurons l'*anniyya*. C'est ce terme qu'emploient Hîmsî et al Kindî pour traduire τὸ ὄντι, τὸ τὴν ἑἶναι dans la pseudo *Théologie* d'Aristote; cependant il arrive à Avicenne de l'utiliser dans un autre sens. Dans la pseudo-*Théologie* d'Aristote, *'anniyya* représente l'essence... De tous les sens que peut prendre ce mot, dans la *Théologie*, il en est un qui est spécifique, et qu'a adopté Avicenne en choisissant ce terme pour exprimer en arabe les idées platoniciennes. Al Fārābî l'emploie parfois comme synonyme de *Tabî 'a* (nature individuelle); d'autres fois comme analogue à *huwiyya* (ipséité). Étymologiquement, *anniyya* provient de la racine 'nn. Ainsi la particule *inna* équivaut à la particule grecque ὄντι (en vérité), et sert à confirmer le sens général de la phrase. Nous la trouvons employée dans ce sens chez Avicenne : Si tu cherches à connaître la vérité (tu trouveras) que le premier attribut de l'Être Nécessaire est qu'il est certainement, et qu'il est être... D'autres fois, Avicenne l'emploie dans un sens vague, analogue au sens général que l'on trouve dans la pseudo-*Théologie* d'Aristote. Mais ce qui nous

(13) Cf. A.-M. GOICHON, traduction et commentaire des *'Ishārāt* : IBN SĪNĀ (Avicenne), *Livre des directives et des remarques* (*Kitāb al 'Ishārāt wa l-tanbīhāt*), Beyrouth-Paris, 1951, p. 48-49 et 304-307.

(14) Cf. M. ALONSO, « *Al Qiwām* » y « *al 'anniyya* » en las traducciones de Gundisalvo », dans *Al Andalus* XXII (1957), p. 377-405; « *La 'al-anniyya* de Avicena y el problema de la esencia y existencia », dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 311-346. Le P. Alonso ne donne dans ce premier article que le relevé des textes de la « *Théologie* d'Aristote » et de la *Métaphysique* d'Aristote, ce dernier ouvrage d'après l'édition du grand commentaire d'Averroès publiée par le P. Bouyges. Il reproduit les passages du texte arabe où figure le mot *'anniyya*, en les accompagnant du texte grec correspondant et de la traduction médiévale latine, attribuée à Michel Scot, d'après l'édition de Venise 1560. Il promet de donner dans un second article une revue complète de l'emploi d'*'anniyya* tel que le mot se trouve dans les ouvrages d'Ibn Sīnā.

(15) M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafisica de Avicena*, Granada, 1949, p. 189-190.



intéresse ici est le sens plus spécifique sous lequel ce terme apparaît généralement dans le Shifa... : Il y a une *quidditas* de tout individu qui procède de son humanité ; mais son mode particulier d'être le même, son *haecceitas* individuelle résulte d'une qualité. Mais chez Avicenne la « haecceitas » individuelle n'est pas simplement physique ; elle est aussi intellectuelle, de telle façon que l'homme privé de sens qu'imagine Avicenne, qui découvre le *cogito* comme quelque chose d'essentiel à son être, sait que son *haecceitas* son « je existant », est quelque chose de concret.

M. Cruz Hernandez a eu le mérite d'attirer l'attention sur d'autres textes de théologie philosophique où est employé le terme '*anniyya*' dans le « lieu commun » relatif à la nature de Dieu par rapport aux « quatre questions » d'Aristote que nous avons déjà trouvé à plusieurs reprises<sup>16</sup>. Il s'agit d'un chapitre du *Fişal* d'Ibn Ḥazm II, c. 9. Ce musulman d'Espagne de l'école zahirite s'oppose aux mutazilites qui nient que Dieu ait une quiddité, et affirme en spécifiant qu'il suit les « théologiens orthodoxes »<sup>17</sup> que Dieu a bien une quiddité, mais qu'elle s'identifie avec son existence, '*anniyya*'. Il semble bien que la définition que Ibn Ḥazm donne de l'*anniyya* corresponde à la première question de la série aristotélicienne, et qu'il entende par là simplement la constatation de l'existence de l'Être réel, un simple *ἔναι*, alors que la *māhiyya*, réponse à la question « Qu'est-ce que la chose ? » a pour objet la vérité (ou réalité = *ḥaqiqa*) et l'essence (*dāt*) de la chose. « L'*anniyya*, lorsqu'il s'agit des créatures est le premier degré de l'affirmation ; c'est l'affirmation de l'existence (*wujūd*) de la chose, et rien de plus. Cette existence est un état de l'être que nous connaissons dans son ensemble, non partiel ni divisible ; il ne peut connaître une partie seulement de l'existence d'une chose. Lorsqu'il s'agit du Créateur, la question *quid* (*ma huwa*) est identique à la question *an(hal)*. La réponse à l'une et à l'autre question est identique, à savoir : Dieu est la Vérité réelle, l'Être unique, le Premier, le Créateur... l'*anniyya*

(16) M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía Hispano-musulmana*, Madrid, 1957, I, p. 267-268. Cf. aussi *Abenhamaz de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, por Miguel ASIN PALACIOS, t. III, Madrid, 1929, p. 214-217 ; *Fisal*, texte arabe, éd. Le Caire, 1929-1930, p. 132-133.

(17) Les théologiens orthodoxes = en arabe, les gens de la *Sunna* ; cf. L. MASSIGNON, *Passion d'Al Hallaj*, p. 646, sur les théologiens musulmans qui estiment que Dieu a une *māhiyah* et une *anniyah* découvrables, notamment Abou Hanifah. La fin de la discussion de Ibn Hazm contre les mutazilites vaut d'être citée ; nous donnons la traduction de Asin Palacios, *loc. cit.* :

En cuanto a lo que anadem los motaziles, o sea que si Dios tuviese quiddidad, tendria tambien cualidad o modalidad, es un argumento propio de gentes que ignoran las esencias ontologicas, pues ya hemos evidenciado...que la cuestion : Que es la cosa ? es distinta de la cuestion : Come es la cosa ? ; que lo preguntado en el primer caso es absolutamente distinto de lo preguntado en el segundo, y que las respuestas dadas a cada una de las dos cuestiones son por tanto, del todo distintas tambien entre si ; la cuestion *quid sit* ? pregunta por la esencia y nombre de la cosa ; la cuestion *quomodo sit* ? pregunta unicamente por su estado o modo de ser y por sus accidentes. Ahora bien ; eso ultimo no cabe atribuirlo al Creador, y asi, la diferencia entre ambos casos es evidente.

et la *māhiyya* ne se distinguent que pour les choses qui ne sont pas Dieu, à cause de la différence dans les accidents... Dieu n'est pas sujet aux accidents ».

Ce texte permet de constater que l'exposé d'Avicenne dans le livre VIII de la Métaphysique s'insère dans des discussions théologiques sur Dieu qui avaient commencé avant lui dans le monde musulman et ont continué après lui.

Après avoir cité et commenté plusieurs passages d'Ibn Ḥazm, M. Cruz Hernandez fait remarquer qu'il emploie souvent *'anniyya* comme équivalent de *huwiyya*, à l'instar de l'auteur des *Fuṣūṣ al-ḥikma*<sup>18</sup>, que nous allons retrouver et, ajoutons-le, à l'instar d'autres auteurs du ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècle.

On voit que l'accord n'est pas fait parmi les philosophes orientalistes au sujet de l'interprétation d'*'anniyya*. La position du P. Alonso, d'une part, et celle de M. van den Bergh semblent assez différentes. Le P. Alonso rapporte l'*'anniyya* à l'essence individuelle, distinguée de la *māhiyya* qui est l'essence du genre et des notions universelles, et M. van den Bergh, insistant sur l'origine grecque de ces termes oppose la *māhiyya* « essentielle » à l'*'anniyya* « existentielle ».

Sans doute est-ce dans les traductions des textes grecs, et dans les ouvrages des premiers philosophes de langue arabe qu'il faut chercher l'origine des sens divers que recouvre l'*'anniyya*. Elle apparaît, déjà avec des valeurs différentes, dans les ouvrages les plus importants pour l'histoire de la pensée arabe : la Métaphysique et les Seconds Analytiques d'Aristote, la « Théologie d'Aristote » plotinienne, le *Liber de causis* ou Traité du Bien pur. Le passage des Seconds Analytiques allégué par M. van den Bergh dans son article sur *'anniyya* est fréquemment cité, ou plutôt utilisé par les auteurs arabes, avec certaines modifications que M. S. Stern a signalées tout récemment en publiant une traduction et une étude du Livre des Définitions d'Isaac Israeli<sup>19</sup>.

Les quatre questions énumérées par Aristote, Anal. Post. II, 1 ne forment pas, comme l'a remarqué D. Ross<sup>20</sup>, une série continue. Les

(18) M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafisica de Avicena*, appendice VI, p. 203-204, traduction du début des *Fuṣūṣ al-Ḥikma*. Ici aussi, M. Cruz Hernandez accepte les termes proposés par M. Massignon : « Ibn Hazm utilise *'anniyya* (haecceitas) para designar a la *huwiyya* (ipseitas) ».

(19) ISAAC ISRAELI, *a Neoplatonic philosopher of the early XIth century; his works translated with comments and an outline of his philosophy*, by A. ALTMANN and S. M. STERN. Oxford, 1958 (Scripta Judaica, I).

(20) *Analytica posteriora*, éd. D. Ross, Oxford, 1949, p. 75-76, et commentaire p. 609 sqq. D. Ross estime que les deux premières questions se réfèrent au sujet examiné dans le I. I des Seconds Analytiques, qui traite de la démonstration ; les deux dernières sont liées à la définition, qui porte sur l'essence de la chose, avec l'interrogation préalable : existe-t-elle ? J. TRICOR, dans sa traduction de la Métaphysique d'Aristote, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953, t. I, commentaire de A 987a 20, p. 51-52 remarque que le τὸ ἔσθι marque le genre, et considère que ce terme désigne l'essence posée comme un universel.

deux premières questions : τὸ ὅτι = le « que », τὸ διότι = le « pourquoi » portent sur un fait. Nous nous demandons, dit Aristote, si le soleil subit une éclipse, et si oui, pourquoi. Les deux dernières questions sont d'ordre proprement philosophique ; elles s'informent de l'existence en soi : εἰ ἔστι = si la chose est, puis, son existence établie, de sa nature : τί ἔστι = « ce qu'elle est ». La différence entre la première et la troisième question vient de ce que le verbe être a dans le premier cas une valeur simplement copulative, et dans l'autre, une valeur existentielle, ainsi que le fait remarquer Aristote. L'ordre des questions a été transposé déjà par les commentateurs grecs, à partir de Thémistius. Le εἰ ἔστι vient en premier lieu, et, chez Élie et David, le troisième terme est : οὗτόν τί ἔστι = quel est-il ? Nous retrouvons cet enseignement chez les plus anciens philosophes arabes. Al Kindi, Épître sur la Philosophie première, dit que : les types d'enquête dans les sciences sont au nombre de quatre : soit *hal* = an ; soit *ma* = quid ; soit *ayy* = quale ; soit *lima* = quare. La question *hal* se pose au sujet de l'*anniyya* seulement ; la question *ma*, au sujet du genre de toute '*anniyya* qui a un genre ; la question *ayy* au sujet de la différence ; *ma* et *ayy* ensemble au sujet de l'espèce ; *lima* au sujet de la cause finale qui est la cause absolue. Ici, '*anniyya* correspond à εἶναι mais la suite de la phrase montre qu'il s'agit d'un τὸ εἶναι. La chose existe-t-elle ? Si oui, qu'est-elle, c'est-à-dire, quel est le genre de cet être ?<sup>21</sup>

C'est exactement la même série que l'on trouve dans le livre des Définitions d'Isaac Israeli. De l'original arabe, l'on n'a retrouvé jusqu'ici qu'un fragment, et M. S. Stern a dû se servir des traductions hébraïque et latine. Cette dernière est attribuée à Gérard de Crémone, et sans doute est-ce à ce dernier qu'il faut rendre hommage de l'invention du néologisme : *anitas*. Correspond-t-il à '*anniyya*, ou à une *haliyya* hypothétique, comme le propose M. Stern ?<sup>22</sup> Celui-ci remarque d'une part que *an* est la traduction exacte de *hal*, et d'autre part que *haliyya* étant dans ce cas l'équivalent d'*anniyya*, l'emprunt d'*anitas* pour rendre le second terme dans d'autres textes s'explique facilement. Nous allons reproduire le texte latin<sup>23</sup>, et l'on verra immédiatement ses rapports avec Kindi et les autres auteurs que nous allons citer :

Cum < antiqui philosophi > conati sunt perscrutari de diffinitionibus rerum, invenerunt earum interrogationes quatuor... quarum una est anitas (*haliyya* ?) sicut si dicas : an(*hal*) est hoc et hoc ; et secunda est quidditas (*māhiyya*), ac si dicas quid est hoc et hoc ; et tercia est qualitas

(21) AL-KINDI, *Kitāb al Falsafa al ūla*, éd. AL-AHWANI, Le Caire, 1948, p. 77-78 ; éd. ABU RIDAH, p. 101.

(22) Cf. S. STERN, *op. cit.*, p. 13.

(23) ISAAC ISRAELI, « Liber de Definicionibus », éd. J.-T. MUCKLE, dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XI (1938), p. 300-301.

(*ayyia*), sicut si dicas : quale (*ayy*) est hoc et hoc ; et quarta est quaritas (*limiyya*) sicut si dicas quare (*lima*) est hoc et hoc. Huius autem demonstratio est quod anitas (*haliyya*?) inquit de esse (*'anniyya*?) rei quaesitae, an sit ei invencio (*wujūd*)<sup>23 bis</sup> an non. Quidditas (*māhiyya*) vero inquit de natura rei et essentia (*dāt*) ipsius quae ipsa est.

L'hypothèse de M. Stern au sujet de l'origine d'*anitas* est confirmée par le texte latin publié sous le titre : *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi*, qui correspond, comme l'a montré H. G. Farmer<sup>24</sup>, à l'une des épîtres des Frères sincères (*Ikhwan as-Safa*). Ici, l'existence postulée par la question « an est? » est rendue en arabe par *huwiyya*, et non par *'anniyya*, et nous verrons que ce n'est pas le seul endroit où ces deux termes soient employés comme synonymes :

Prima autem intelligibilia rerum sunt duo, scilicet esse (*huwiyya*) rerum et earum quidditas (*māhiyya*). Esse autem rerum acquiritur in animabus ministerio sensuum, sed quidditas earum acquiritur meditatione et consideratione et cogitatione, sicut ostendimus in Epistola de sensu et sensato. Cum autem acquiritur esse rerum in anima ministerio sensuum et earum quidditas meditatione et consideratione ; tunc dicitur anima intelligens (l'arabe de l'édition porte un pluriel)... Scias igitur quod scientia horum duorum, scilicet *an est (hal huwa)* et *quid est (ma huwa)* inicitur tota fabrica scientiarum demonstratiuarum... Quod enim dicit Aristoteles debere poni in argumentatione demonstratiua primum rem cuius *anitas (hal hiya)* et *quidditas (ma hiya)* sint nota, ut per eam sciatur aliud... » (p. 53 du texte latin, 386 du texte arabe)<sup>25</sup>.

Si *huwiyya* est ici, comme nous l'avons dit, synonyme de *'anniyya*, il paraît difficile de rendre simplement le mot par 'existence' ; il s'agit d'un être concret, tel qu'il apparaît lui-même, et dont on détermine la quiddité par le raisonnement, qui permet de le définir selon son genre.

Un autre texte du x<sup>e</sup> siècle cité par M. S. Stern présente alternativement *huwiyya* et *'anniyya* employés dans le même sens et dans le même contexte. Ce sont les « Questions et réponses » de Miskawayh rédigées par al-Tawhīdī (éd. Le Caire, 1951). Après avoir énuméré les « quatre questions », l'auteur dit :

The first principle for the being is the establishment of his essence (*dhāt*), I mean its ipseity (*huwiyya*), for which the inquiry is by whether

(23 bis) La traduction de *wujūd* par « inventio », sens littéral de la racine arabe, est typique chez Gérard de Crémone.

(24) H. G. FARMER, « Who was the author of the Liber introductorius »... dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 553-556.

(25) « Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi », éd. A. NAGY, dans *Beiträge z. Gesch. der Philosophie M. A.*, II, 5 (1897), p. 50 sqq. et *Rasa'i Ikhwan as-Safa*, éd. DIETERICI, 1886, p. 384 sqq.

(*hal*). If the doubt concerning the thing's existence (*wujūd*) is removed, and essence and ipseity are established for it, one can inquire about the second principle (*quid*).

Mais un peu plus loin, revenant sur les quatre questions, al Tawhidi dit que ce que recherche la première, *hal*, est l'*anniyya*<sup>26</sup>.

On peut ajouter à ces textes anciens une petite épître du philosophe chrétien, Yahya ibn 'Adi (x<sup>e</sup> siècle) que vient d'éditer M. Mübahat Türker<sup>27</sup>. Il décrit les quatre questions comme les auteurs précédents, et récapitule en conclusion : « Ceci est l'exposé complet de l'*anniyya*, de la *māhiyya*, de la *ayyiya* et de la *limiyya* dans l'art de la Logique », termes qui correspondent exactement à ceux qu'emploie Isaac Israeli, d'après la traduction latine.

*Huwiyya* est employé comme équivalent d'*anniyya* et en opposition avec *māhiyya*, dans une œuvre fort connue, mais dont la paternité est actuellement discutée, les *Fuṣūṣ al-ḥikma*, Perles de la Sagesse. Ce traité a été publié et traduit par Dieterici sous le nom de Farabi sur la foi de plusieurs manuscrits<sup>28</sup>, et des historiens de la philosophie arabe, notamment M. Ibrahim Madkour<sup>29</sup>, l'ont utilisé en exposant la doctrine du « Second Maître » après Aristote. Récemment, M. Khalil Georr<sup>30</sup> a contesté cette attribution, car ni les idées, ni le style, dit-il, ne concordent avec les écrits les plus authentiques de Farabi. De son côté, M. S. Pines a signalé que l'ouvrage était attribué à Avicenne par d'assez nombreux manuscrits, et que la tradition bibliographique la plus ancienne était favorable à cette désignation<sup>31</sup>. Ceci n'est pas sans importance puisque le début des *Fuṣūṣ* est l'un des textes les plus notoires parmi ceux que l'on cite au sujet de la distinction de l'essence et de l'existence. « Tout être, dit l'auteur, a une quiddité (*māhiyya*) et une *huwiyya* (faut-il traduire existence, comme M. Madkour, ou ipséité, comme le proposerait M. Massignon ?) différentes et irréductibles ; car si elles étaient les mêmes, on les percevrait ensemble, on connaîtrait la *huwiyya* de l'homme en le définissant, et par conséquent toute définition impliquerait une attribution. La *huwiyya* ne fait pas partie non plus de la quiddité des choses,

(26) S. STERN, *op. cit.*, p. 19-20.

(27) MÜBAHAT TÜRKER, *Yahya Ibn 'Adi ve Neşredilmemiş bir Risalesi*. Ankara, 1956, p. 98-102 (Ankara Universitesi... Dergisi, XIV, 1-2).

(28) *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen...* herausg. von F. DIETERICI. Leiden, 1890, p. 66 sqq. Trad. allemande, Leiden, 1892, p. 108 sqq.

(29) I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934, p. 67 et *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 15.

(30) Khalil GEORR, *Bibliographie critique d'Al Fārābī*, suivie de deux textes inédits sur la Logique, accompagnés d'une traduction française et de notes. Paris, 1945 (dactylographié); Id., dans *Rev. Et. isl.*, 1946, p. 31-39.

(31) S. PINES, « Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al Fusus fi'l hikma », dans *Revue des Études islamiques*, 1951, p. 121-124.

sinon elle devrait être un caractère essentiel, sans lequel cette quiddité est inconcevable. Si la *huwiyya* est à la quiddité de l'homme ce que lui sont la corporéité et l'animalité on ne pourra douter que l'homme existe quand on le définit. Or, il n'en est pas ainsi, puisqu'on en doute, à moins que la *huwiyya* de l'homme ne soit prouvée par un moyen sensible<sup>32</sup>.

Il est évidemment plus satisfaisant de traduire ici *huwiyya* par existence, mais le terme arabe invite à spécifier qu'il s'agit d'une existence individuelle et propre, opposée à la quiddité qui définit un être avec des catégories abstraites<sup>33</sup>.

Quelle peut être la cause d'une semblable ambiguïté de vocabulaire '*anniyya* = *huwiyya* = *haliyya*? Et de la pluralité de sens que l'on soupçonne selon que le terme est employé dans différents contextes?

Les recensions exhaustives entreprises simultanément par le P. Manuel Alonso et par M. P. Thillet<sup>34</sup> de l'emploi de '*anniyya* dans les textes traduits ou dérivés du grec donnent des indications précieuses. Dans la Métaphysique d'Aristote, telle qu'elle a été transmise par le Commentaire d'Averroès édité par le P. Bouyges<sup>35</sup>, '*anniyya* correspond six fois seulement à εἶναι verbe; beaucoup plus fréquemment à

(32) Nous citons d'après la traduction de M. I. MADKOUR, *loc. cit.*

(33) La traduction du début difficile à interpréter des *Fuṣūṣ-al hikma* a donné lieu à de nombreuses contestations entre Orientalistes. DIETERICI avait écrit (trad. cit., p. 108) : Bei allen vorhandenen Dinge begegnen wir einem Was und einem Dass (*quid* et *quod* correspondant à *māhiyya* et *huwiyya*). Ihr Was ist nicht ihr Dass, noch fällt es unter dasselbe, etc. Il avait été suivi, du moins en ce qui concerne la traduction de *huwiyya* par « Dasheit » par Horten, dans *Das Buch der Ringsteine Farabis* (Beiträge, V, 1906). O. PRETZL les réproouve, et déclare qu'il faut traduire *māhiya* par : « Wesenheit » et *huwiya* par : « Existenz ». Il rend *wujūd* par « Dasein » et spécifie que « Dasheit » ne convient qu'à '*anniya*. Cf. « Die frühislamische Attributenlehre, ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen », Munich, 1940 (*Sitz. Bayer. Akad. Wiss. Phil. hist. Kl.*, 1940, 4), p. 61. M. Cruz Hernandez traduit : « Todas las cosas están compuestas de su esencia y de su existencia », dans « La distinción aviceniense de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental ». *Homenaje a Millās Vallcrosa*, I, p. 362. Dans les '*Uyūn al-masā'il*, traduit en latin au XIII<sup>e</sup> siècle sous le titre de *Fontes quaestionum*, et que jusqu'ici on consent à laisser sous le nom de Farabi, se trouve un passage sur la nature de l'Être nécessaire qui correspond à ceux qui ont déjà été cités, et au passage du l. VIII, 4 de la Métaphysique d'Avicenne que nous allons rappeler. Farabi se sert du terme d'*anniyya*, que le traducteur latin a rendu simplement par « esse » : « Neque est ei essentia (*māhiyya*) nisi quia ipsum est Necessesse esse (*wājib al wujūd*) et est eius esse ('*anniyya*). L'amphibologie des termes latins, « esse » traduisant *wujūd* et '*anniyya* indistinctement ne donne d'indication que sur ce qu'a compris l'interprète; il faut du reste remarquer qu'il traduit *ḡāt* et *māhiyya* par « essentia ». Ed. du texte arabe et de la traduction latine par M. CRUZ HERNANDEZ, dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XVIII (1951), p. 303-323.

(34) Cf. M. ALONSO, La « al-*anniyya* » de Avicena y el problema de la esencia y existencia, dans *Pensamiento*, XIV (1958), p. 311-345. M. Thillet a eu l'amabilité de nous communiquer ses notes.

(35) AVERROES, *Tafsīr ma ba'd al-ṭabī'at*, éd. M. BOUYGES, Beyrouth, 1952 (Bibliotheca arabica scholasticorum), V, t. I-III, 1938-1948, et Notice, 1952).

τὸ εἶναι, et dans la majorité des cas à τὸ τι ἦν εἶναι c'est-à-dire plutôt l'être, substantif, et à l'essence individuelle qu'à l'acte d'exister. Fait important, c'est presque exclusivement dans les livres de la Métaphysique traduits directement du grec par Astāt, d'après l'étude du P. Bouyges<sup>36</sup>, que l'on rencontre 'anniyya, ce qui donne une grande vraisemblance à l'hypothèse d'après laquelle ce terme a été forgé sur εἶναι. Dans la Théologie d'Aristote, comparée avec les passages parallèles des Ennéades, 'anniyya correspond le plus souvent à τὸ τί ἦν εἶναι, ou à τὸ ὅτι d'après M. Thillet. Dans le *Liber de causis*, esse traduit 'anniyya et ens huwiyya, qui correspondent à τὸ εἶναι, à τὸ ὄν et à οὐσία, employés dans un sens analogue par Proclus.

De même, dans les fragments de paraphrase des Ennéades retrouvés et publiés par M. F. Rosenthal<sup>37</sup>, 'anniyya traduit ὄν et οὐσία mais aussi εἶναι dans un passage sur l'Unité absolue du Premier : « The first Creator is absolutely One, id est, he is mere Being (εἶναι) = annahu anniyat, without any peculiar attribute ».

M. Rosenthal traduit 'anniyya par « being », de préférence, et huwiyya par « identity ». P. Kraus<sup>38</sup> a rendu huwiyya par « être » en traduisant d'autres fragments plotiniens contenus dans l'Épître sur la science divine, le terme correspondant à ὄν, mais une fois à ταυτότης.

De cette variété originelle, 'anniyya a conservé la trace, puisque même dans les textes qui se réfèrent aux Seconds Analytiques, le mot ne rend pas toujours simplement la notion d'existence.

Si nous résumons les données que fournissent les textes précédents, et les remarques des savants orientalistes et hellénistes, nous constatons que le terme 'anniyya est employé avec un sens d'affirmation existentielle, qui peut correspondre à εἶναι, verbe, ou à ὅτι, quod. C'est ainsi qu'il faut l'entendre dans la série des quatre questions, où elle est distinguée de la quiddité, māhiyya, quoique l'on aperçoive chez les auteurs de certains commentaires un glissement de l'interprétation. C'est dans la même acception qu'il faut comprendre la formule discutée par les théologiens, opposant l'anniyya à la māhiyya : de Dieu, l'on peut savoir qu'il est, non ce qu'il est.

'Anniyya, correspondant à τὸ εἶναι, à τὸ τι ἦν εἶναι, à ὄν, recouvre la notion d'être, substantif, soit existant concret, soit essence particulière,

(36) Cf. M. BOUYGES, *Notice*, p. cxviii sqq., Notes sur les traductions de la Métaphysique. M. P. Thillet a fait cette constatation en dépouillant systématiquement le vocabulaire des différentes parties de la Métaphysique ; cf. aussi M. AFNAN, *Avicenna, his life and works*, London, 1958, p. 20.

(37) FR. ROSENTHAL, « Aš Šayḥ al Yunānī and the Arabic Plotinus source », dans *Orientalia XXI*, Rome, 1952, p. 475-484, *passim*.

(38) P. KRAUS, « Plotin chez les Arabes », Le Caire, 1941, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XIII, p. 285, 288. Le fragment est une paraphrase d'Enn. V 5 10.

soit idée archétype, selon que l'auteur s'inspire de la tradition aristotélicienne ou platonicienne.

La confusion avec *huwiyya* que l'on aperçoit dans plusieurs textes accentue la notion de « sujet en soi », et d'identité du moi qui se trouve chez les mystiques, et qui a été exprimée de manière imagée par l'un des plus grands philosophes de l'Islam.

De façon consciente ou inconsciente, ce néologisme d'une richesse un peu embarrassante a dû être rattaché à des particules arabes dans l'esprit des écrivains ; soit *'ann*, = quod, introduisant une constatation simple ; soit *'inn*' ou *'inna*, affirmation emphatique, qui rendrait l'idée de « présence » exprimée par l'haecceité que propose M. Massignon ; soit, peut être, malgré son incorrection grammaticale, le pronom personnel de la première personne, qui évoquerait la notion d'individu en soi, comme *huwiyya*<sup>39</sup>.

Il n'est donc pas surprenant qu'Avicenne, héritier d'une tradition déjà compliquée n'ait pas toujours attribué la même valeur à ce terme, ainsi que le remarquent M<sup>lle</sup> Goichon et M. Cruz Hernandez. Mieux vaut du reste l'interroger directement, puisqu'il se trouve qu'en plusieurs endroits de son œuvre il a indiqué ce qu'il entendait par *'anniyya*.

Le premier passage se trouve dans le premier livre de la première partie du *Shifā'*, le commentaire de l'Isagoge. La traduction latine de ce traité faite à Tolède sans doute pendant le troisième quart du XII<sup>e</sup> siècle rend presque constamment *'anniyya* par « quale quid » ou « quale esse ». Nous allons voir pourquoi.

AVICENNE, *Isagoge*. Cap. 8, du texte arabe (éd. du Caire, 1952), p. 41 sqq. Cap. 7 de la traduction latine<sup>40</sup>.

(39) Dans les éditions de textes arabes, le mot est parfois vocalisé *'inniyya*. C'est cette vocalisation qui a été adoptée dans l'édition du commentaire de l'Isagoge, premier traité du *Shifā'* d'Avicenne. Cf. IBN SINA, *Al-Shifā'*. *La Logique*. I. — *L'Isagoge (al-madkhal)*, préface de TAHA HUSSEIN, texte établi par Ibrahim MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI. Le Caire, 1952. Mais cette vocalisation est arbitraire, car elle n'est pas indiquée dans les manuscrits. De même, s'il est légitime de distinguer une *anāniya*, que l'on trouve dans des écrits de mystiques, cf. L. MASSIGNON, *Textes inédits*, p. 114, 142, 143, rien ne permet à première vue de distinguer un terme que l'on vocaliserait *anīya*, et qui pourrait dériver de *anā*, je, du terme *'anniyya*, car le redoublement des lettres n'est souvent pas indiqué. Nous devons cependant signaler ces distinctions proposées par des écrivains arabes contemporains. Cf. en particulier les exposés de M. Abd ar Rahman Badawi, *Az-zaman al-wujūdi* (Le temps existentiel), Le Caire, 1945, p. 4. Il signale à cet endroit que M. Taha Hussein a envisagé la possibilité d'utiliser le terme *'anniyya* pour traduire le mot allemand *Dasein*. Cf. aussi l'introduction de A. BADAWI à son édition du commentaire des Seconds Analytiques (*Burhan*) du *Shifā'* d'Avicenne : *Avicennae De Demonstratione ex libro Al Chifā'*, Le Caire, 1954, p. 21 sqq. et p. 101.

(40) Nous avons établi le texte de ce passage de l'*Isagoge* d'Avicenne d'après les trois manuscrits les plus corrects et les plus fidèles à l'original arabe ; Vat. lat. 2186, où la *Logique* occupe les f. 86v-99v ; Graz. Univ. II, 482, f. 99-110v ; Naples, Bibl. Naz. VIII, E, 33, f. 35v-47. Le texte de la *Logica* contenu dans l'édition de Venise 1508 est très médiocre, et les omissions par homoioteleuton y sont fréquentes ; cf. pour ce passage f. 5v-6.



Dictio autem « substantialis »<sup>41</sup> alicui quae non significat « esse »<sup>42</sup> eius cui est « substantialis », nec ut genus, nec ut species, impossibile est esse id quod est generalius substantialibus communibus<sup>43</sup>; tunc enim significaret « esse » commune aliquo modo. Est ergo minus commune quam illud, sed est aptum ad hoc ut per illud differant contenta sub eo inter se. Est ergo aptum ad « quale quid »<sup>44</sup>; omne ergo « substantiale » quod non significat « esse » rei est significans « quale quid ».

Si quis autem dixerit quia quod aptum est ad « quale quid », ipsum etiam aptum est ad « quid »<sup>45</sup> — sensible enim, quamvis negatur significare « esse » hominis et equi et bouis ad modum generis vel speciei<sup>46</sup>, non tamen negatur significare « esse » commune audienti et videnti et tangenti; unde non oportet « substantiale » dividi in id quod responderetur ad « quid »<sup>47</sup> et id quod responderetur ad « quale quid »<sup>48</sup>, ita ut alterum non contineatur in altero; non enim constat quod quicquid significauerit « quid est »<sup>49</sup> non significet « quale quid », unde compelleris concedere quod dixisti debere alios dicere-respondebimus ad illud quod prima quaestio solvetur cum scietur nos non negare quod id quod significat « quid sunt aliqua » significat « quale quid sint alia »<sup>50</sup>, quia concedimus hoc; non enim negamus nisi quia (verbi gratia)<sup>51</sup> « sensible » est significans « esse » speciale <vel commune homini, et equo et boui><sup>52</sup>, sensible etenim est sicut « animal » in substantialitate, homini, et equo, et boui, quoniam « sensible » substantiale commune est multis quibus « animal » est substantiale commune; et non negamus nisi quoddam aliud, scilicet, dicentes quod, cum conueniant in substantia-

(41) *Substantialis, substantiale* correspond au terme arabe *dālī* qui devrait plutôt être traduit par « essentielle ». Substance correspond normalement au mot *jawhar*, terme philosophique d'origine persane. Mais au XIII<sup>e</sup> siècle il n'y a pas de différenciation nette entre « essentia » et « substantia », qui répondent à l'*οὐσία* grecque. Jean Scot Érigène traduit *οὐσία* par « essentia ». Jean Sarrazin, en reprenant la traduction de Denys a substitué « substantia ». Dans le chapitre 4/5 de la *Logique*, les traducteurs ont rendu le terme « *dāt* » par « substantia » en ajoutant « essentia » en interligne; ils ont également traduit parfois « māhiyya » par « substantia/essentia ». Dans le reste de l'*Isagoge*, on constate la même imprécision dans l'emploi des termes. Cf. J. DE GHELLINCK, « L'Entrée d'essentia, substantia... dans le latin médiéval », *Bull. du Cange*, XVI et XVII (1942, 1943), p. 77 sqq., 129 sqq. « Dictio substantialis » et « Verbum substantiale » correspondent à l'*οὐσιωδὴς φωνή* d'un commentateur grec de l'*Isagoge*, David, ed. A. BUSSE, *C. A. G.*, XVIII, 1-2, v. index.

(42) « Esse » traduit ici « māhiyya », la quiddité, qu'il s'agit de définir par rapport d'une part à l'« essence » et par rapport à l'« anniyya ». Nous avons mis entre guillemets tous les « esse » correspondant à « māhiyya ».

(43) Le texte arabe signifie : « de manière générale, ou spéciale ».

(44) « Quale quid » traduit « anniyya » ou « inniyya », selon la vocalisation adoptée par l'édition du Caire. Nous le mettons également entre guillemets.

(45) « Quid » = « mahiyya ».

(46) D'une manière spéciale ou générale, signifie le texte de l'édition arabe.

(47) L'arabe porte : ce qui répond à <la question> « mā huwa », qu'est-il ?

(48) En arabe : « ayy shay' ».

(49) « Quid est » traduit « māhiyya ».

(50) La traduction doit suivre le texte d'un manuscrit arabe où les termes sont dans un ordre différent. L'édition du Caire porte : le terme qui désigne l'inniyya (ou anniyya) des choses désigne la māhiyya d'autres choses.

(51) *Verbi gratia* est une addition des traducteurs.

(52) Les traducteurs ont sauté un membre de phrase, que nous avons restitué, et ils ont rendu à peu près le début de la phrase suivante qui signifie littéralement : comme la signification du terme « animal », avec la notion universelle « animal doué de sens » pour désigner l'essentialité pour l'homme, le cheval et le bœuf.

litate, tamen differant in hoc quod animal est per se significans « esse » commune, illis quibus utrumque est « substantiale ».

Debes autem scire quod cum dicimus « nomen substantiale », intelligimus esse « substantiale » alicui, deinde dicimus esse illud substantiale<sup>53</sup>, aut « esse » aut « non esse », propter quod intelligimus quod sic est illi rei quod non alii. Cum autem hoc praetermiserimus, erit id « quid est » remotius quam hoc (substantiale). Substantiale enim alicui, sicut color albedini, aliquando est <accidentale><sup>54</sup> alii, ut corpori. Et per hoc non debet esse contradictio in hoc quod dicimus, quod substantiale non est accidentale; nostra enim intentio est quod non est accidentale ei cui est substantiale.

Quaestio autem secunda soluitur per hoc quod nos non intelligimus significans « quale quid » aptum tantum ad « quale quid », absque « quid »<sup>55</sup>, ita ut eius significatio non sit nisi intentio intellecta<sup>56</sup> ex nomine significante « esse » generale aut speciale, sed intentio constitutiva qua differunt; cum autem dicimus: significans « quale quid » intelligimus hanc intentionem.

Si quis autem dubitauerit et considerauerit qualis sit praedicatio « sensibilis » de audiente et vidente et tangente, an sit dictio respondenda ad « quid »<sup>57</sup>, an non, et quomodo est possibile ut respondetur ad « quid », quoniam haec erunt species sensibilis et aliqua diversa differentia, tunc sensibile non praedicabitur de illis, ut id quod respondetur ad « quid ». Animal enim est perfectioris significationis; quomodo enim non est ita, cum ipsum sit perfectius praedicatum omni eo de quo praedicatur communiter.

Iste autem sic dubitans debet spectare radices<sup>58</sup> qualiter praedicatur genus de differentia; hoc autem notum erit postea. Postquam autem hoc iam manifestum est, dicemus quod substantiale significans « esse » (vel quid est)<sup>59</sup> vocatur id quod respondetur ad « quid »; substantiale vero significans « quale quid » dicitur id quod respondetur ad « quale est in sua essentia »<sup>60</sup>, aut « quale quid est »<sup>61</sup>.

Ce texte de la Logique permet de constater qu'Ibn Sina a déplacé l'*anniyya* dans la série des « quatre questions »<sup>62</sup>. Elle correspond non

(53) « esse illud substantiale » est explétif. L'arabe porte simplement : « puis, nous disons : c'est une quiddité, ou : ce n'est pas une quiddité ».

(54) Une phrase : « Debes autem scire... aliquando est substantiale » a été sautée dans l'édition de Venise 1508. La traduction latine donne par erreur « substantiale » au lieu d'« accidentale » qu'exige le sens, et qui est conforme au texte arabe. Il s'agit sans doute d'une distraction du copiste de l'archétype des manuscrits que nous connaissons.

(55) « Quid » correspond à « māhiyya » = « quiddité » dans le texte arabe.

(56) « Intellecta » correspond à *mafhum* donné par une des variantes indiquées dans l'édition du Caire. Le texte établi dans cette édition porte *muqawwim*, qui serait traduit par « constitutiva » que l'on trouve quelques lignes plus loin.

(57) « Ad quid » = « mā huwa ». Au début du chapitre, Ibn Sina a expliqué que le terme « sensible » ne peut suffire à désigner un genre alors que « animal » désigne parfaitement un genre.

(58) « Radices », en arabe, 'uṣūl, les principes.

(59) « Vel quid est » est un explétif de la traduction. L'arabe ne porte que « māhiyya » correspondant à « esse ».

(60) On appelle « anniyya » ce qui répond à la question « ayy shay' huwa fī qātihi » = quel est-il en lui-même (ou : dans son essence).

(61) « Quale quid est = ayy' ma huwa ». — La variété des termes employés dans la traduction latine ne contribue pas à l'intelligibilité du texte de l'Isagoge d'Avicenne. Si *'anniyya* est rendu assez constamment par « quale quid », et « quale esse », *māhiyya* est rendu par « quidditas », « essentia », « substantia », « esse », « quid »; *qāt*, par « essentia », « substantia », « esse ». *Huwiyya* est traduit, correctement, par « identitas ».

(62) Dans le Burhān, commentaire des Seconds analytiques qui forme la cinquième

pas simplement à la question « hal », est-ce que ? mais à la question : « quel est-il en soi ? ». D'où la traduction étrange au premier abord, mais malgré tout précise de nos tolédans : l'*anniyya* est un 'quale quid' ou un 'quale esse', opposé à la « quidditas » qui convient à la définition d'une essence selon le genre<sup>63</sup>.

Le célèbre passage de la Métaphysique dans lequel Ibn Sinā définit l'*anniyya* de Dieu, avec laquelle se confond sa « māhiyya » a sans doute des origines grecques néo-platoniciennes, mais le problème qui est traité et résolu en cet endroit est l'un de ceux qui ont été l'objet des discussions des théologiens musulmans et juifs, comme nous l'avons vu d'après les citations de Ibn Ḥazm et de Maïmonide. C'est là que le traducteur, se rendant compte qu'aucun mot latin ne pouvait exactement recouvrir l'*anniyya* tel que le mot était employé dans ce contexte a adopté *anitas*. Dans le Livre des définitions et l'Introduction à la Logique, *anitas* désignait l'existence introduite par la question « est-ce que il est ? ». L'affirmation de l'Existence par excellence de Celui dont on ne peut connaître autre chose peut être exprimée ainsi<sup>64</sup>. Reste à savoir si chez Avicenne la formule n'a pas par surcroît un sens qui rattacherait l'*anniyya* de la Métaphysique à celle de ses autres ouvrages. Si Dieu ne peut avoir d'autre « māhiyya » que son « *anniyya* », c'est parce qu'il ne peut entrer dans les catégories des êtres créés : il n'appartient pas à un genre. C'est un « Je suis » qui n'a pas d'autre définition.

partie de la Logique du Shifa', Avicenne traite des « Quatre questions », mais il n'emploie pas le terme *'anniyya* en regard de la question « hal », est-ce que ? qui concerne l'existence et l'existant, ni en regard de la question « ayy ». Il dit que la question « hal » se divise en deux catégories : « hal » simple : est-ce que la chose existe, ou non, absolument parlant ? et « hal » composé : la chose existe-t-elle, ou non, de telle ou telle manière, comme lorsque l'on demande : l'homme est-il existant en tant qu'animal, ou non ? La question « ayy » se rapporte à la qualité, et se ramène en quelque manière à « hal » composé ; cf. ed. A. BADAWI, Le Caire, 1954, *Burhān*, I, 5. Cf. aussi A.-M. GOICHON, *Lexique...* article *maṭlab*, d'après la *Najāt*, 105-106.

(63) Cf. la fin du texte suivant : *Primus etiam non habet genus. Primus enim non habet quidditatem, sed quod non habet quidditatem non habet genus...* La Métaphysique d'Avicenne est étroitement liée à sa Logique, ou plutôt la Logique d'Avicenne est déjà de la Métaphysique.

(64) Cf. sur ce 'lieu commun' des philosophes et des théologiens arabes et juifs les notes de M. G. Vajda, qui cite divers exemples de l'emploi d'*anniyya* chez des auteurs juifs : « Philosophie et théologie de JOSEPH IBN CADDIQ », dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XVII (1949), p. 161-162. M. Vajda nous a signalé en outre deux textes de Saadia où il est question de l'*anniyya* ; l'un se trouve dans les *Amānāt*, éd. LANDAUER, p. 97 : « Si nous nous mettions à décrire Dieu selon le terme véritable, il serait nécessaire que nous abandonnions les mots (signifiant les attributs) pour n'exprimer que la seule *anniyya* » ; le traducteur hébreu, Ibn Tibbon, a rendu *anniyya* par *yesh*, être. Dans le Siddur (Rituel), p. 361, le même Saadia, à propos de la récitation liturgique, emploie le terme de māhiyya pour désigner ce que l'on récite, et celui d'*anniyya* pour désigner l'idonéité de ceux qui peuvent faire fonction de lecteurs.

AVICENNE, *Métaphysique*, L. VIII, c. iv : « De proprietatibus primi principii quod est Necessesse Esse »<sup>65</sup>.

Redibo igitur, et dicam<sup>66</sup> quod Primum non habet quidditatem nisi *anitam*<sup>67</sup> //quae sit discreta ab ipsa<sup>68</sup>. Dico enim quod Necessesse Esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi.

Et incipiens a capite, dico<sup>69</sup> quod Necessesse esse iam intelligit ipsum necessesse esse ut unum, et iam intelligit ipsum unum, et iam intelligit per hoc quod eius quidditas est, verbi gratia, homo vel aliqua aliarum substantiarum, quasi ille homo sit necessesse esse, sicut iam intelligitur unum quod est aqua, vel aer, vel homo, et est unum<sup>70</sup>.

Iam autem poteris considerare et scire hoc ex eo loco in quo accidit diversitas sententiarum in Naturalibus<sup>71</sup>, scilicet quod principium vel est unum vel multa. Quidam enim ex eis posuerunt principium unum, et quidam multa.

Qui autem posuerunt unum, quidam posuerunt primum principium non essentiam<sup>72</sup> unius, sed id quod est unum, sicut aqua, vel aer, vel ignis, vel alia huiusmodi ; et quidam posuerunt principium essentiam unius, in quantum ipsum est unum, non aliquid cui accidit unum. Unde differentia est inter quidditatem cui accidit unum vel ens<sup>73</sup>, et inter ipsum unum vel ens in quantum est unum.

(65) Nous avons établi le texte d'après l'édition incunable, Venise, 1495 et le ms. Naples, Bibl. Naz. VIII. E. 33, en comparant le ms. Paris Nat. Lat. 16096, qui a appartenu à Godefroy de Fontaines et est annoté de sa main ; il représente une bonne tradition du texte connu à l'Université de Paris dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> s. Nous avons aussi comparé d'autres mss. parisiens, à savoir le ms. lat. 16602, qui a appartenu à Richard de Fournival et à Gérard d'Abbeville ; le lat. 15114, et le lat. 16097, légué à la Sorbonne par Jacques de Padoue. Ed. Venise, 1508, f. 99.

(66) L'arabe porte le pluriel oratoire : reprenons... disons.

(67) *Anitas*, rencontré ici par Godefroy de Fontaines l'a choqué, sans doute, car il a corrigé « entitatem » (ms. lat. 16096, f. 53) Richard de Fournival ou un autre lecteur du XIII<sup>e</sup> siècle a corrigé, de façon beaucoup moins intelligente : « animalitatem » (ms. lat. 16602, f. 69) ; le copiste du ms. lat. 16097, dont le texte se rapproche de celui du ms. de Godefroy de Fontaines, et qui a été légué à la Sorbonne par un autre maître de l'Université de Paris, Jacques de Padoue, a substitué : « unitatem », comme les éditeurs d'Avicenne en 1508 ; l'édition incunale a conservé *anitas*.

(68) Nous signalons les lacunes de la traduction latine par//. Les traducteurs ont sauté deux membres de phrase ; nous soulignons ce qui est omis : *Et tu as appris la signification de la « mahiyya »*, et en quoi elle se distingue de la 'anniyya, *et en quoi elle s'en rapproche, au début de cet exposé.*

(69) En arabe : « Nous disons ».

(70) La phrase est très obscure, et les traducteurs semblent avoir pris un verbe au passif pour un verbe à l'actif ; il faudrait : intelligitur. Godefroy de Fontaines a ajouté en marge, après : « dico quod », « qui intelligit », ce qui donne à peu près le même sens que le passif dans l'ensemble du passage. Littéralement, l'arabe signifie : Nous disons que le terme : Être nécessaire (wājib al-wujūd) doit parfois s'entendre de l'être nécessaire lui-même, comme lorsque l'on dit : Un, on entend tantôt l'Un lui-même, et tantôt l'on entend que sa quiddité est, par exemple, « homme », ou une autre substance, et cet homme est « être nécessaire », de même que l'on peut entendre quand on dit : Un, que c'est de l'eau, de l'air, un homme, et que c'est : Un.

(71) Avicenne renvoie ici au début de la *Physique* du *Shifā'*, I, 4, traduit en latin sous le titre : « De improbatione eorum quae dixerunt Parmenides et Melissus de principis essendi » qui correspond à ARISTOTE, *Physique*, I, 2, 184b sqq. La *Physique* est éditée dans le recueil des ouvrages philosophiques d'Avicenne publié à Venise en 1508.

(72) « Essentia » traduit *qāt*.

(73) « Ens » traduit *mawjūd*, un être, ou, si l'on veut, un « existant ».

Dico<sup>74</sup> igitur quod Necessesse Esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo compositio, ita ut sit hic quidditas aliqua quae sit necessesse esse et illi quidditati sit intentio aliqua praeter certitudinem<sup>75</sup> eius, quae intentio sit necessitas essendi ; verbi gratia, si illa quidditas esset homo, tunc hominem esse aliud esset quam ipsum esse necessesse esse, et tunc non posset esse quin hoc quod dicimus necessitas essendi, vel esset haec certitudo<sup>76</sup>, vel non esset. Absurdum est autem ut huic intentioni non sit certitudo quae sit praeter ipsam quidditatem. Si autem illi necessitati essendi fuerit hoc ut pendeat ab illa quidditate, et non est necessesse esse sine illa, tunc intentio de necessesse esse in quantum est necessesse esse est necessesse esse propter aliud quod non est ipsum. Igitur non erit necessesse esse in quantum est necessesse esse ; ipsum enim in se in quantum est necessesse esse considerare esse necessesse esse propter aliquid quod est ei propter quod est necessesse esse est absurdum.

<sup>77</sup>//Si autem fuerit ut discrepet ab illa re, tunc illa quidditas non erit necessesse esse ullo modo absolute, nec accidet ei necessitas essendi absolute. Ipsa enim non fit necessesse esse aliquando, sed necessesse esse absolute semper est necessesse esse. Non est autem sic dispositio entis, cum accipitur absolute sequens quidditatem non ligatum cum necessitate pura.

Nec obest si quis dixerit quod illud ens causatum est quidditati hoc modo, vel alii rei. Possibile est enim ut ens sit causatum, et necessitas absoluta quae est per essentiam non sit causata. Restat ergo ut necessesse esse per essentiam absolute certificatum in quantum est necessesse esse per se, sit necessesse esse sine illa quidditate. Ad quod respondeo<sup>78</sup> quod tunc illa quidditas esset accidentalis ad necessesse esse, quod est certificatae existentiae per se, si illud esset possibile. Igitur necessesse esse esset designatum in intellectu ; in hoc etiam esset certificatum necessesse esse, quamvis non esset quidditas illa accidentalis. Illa igitur non est quidditas rei designatae in intellectu, quae est necessesse esse, sed est quidditas alterius rei sequentis eam. Tam autem posita fuerat quidditas sua, non alterius rei, et hoc est inconueniens.

Igitur Necessesse Esse non habet quidditatem, nisi quod est Necessesse Esse, et haec est *anitas*//<sup>79</sup>.

(74) Arabe : nous disons.

(75) « Certitudo » traduit haqiqa, vérité.

(76) La traduction a sauté un membre de phrase, vraisemblablement par homoioteleuton, et le sens général est altéré par suite de cette omission. Nous soulignons ce qui manque en latin : « Il est absurde <de dire> qu'à cette notion <d'existence nécessaire> n'appartienne pas la vérité, alors qu'elle est principe de toute vérité ; bien plus, c'est elle qui affermit toute vérité et qui la rend vraie ; et si cette notion a une vérité, et que cette vérité soit autre que la quiddité, et que cette notion vraie soit celle d'existence nécessaire, il s'ensuivra que cette notion dépendrait de cette quiddité, et ne serait pas nécessaire sans elle (c'est-à-dire ne tiendrait son caractère de nécessité que de la quiddité), ainsi la notion d'être nécessaire en tant qu'être nécessaire serait grâce à une chose qui n'est pas lui-même », igitur... —

(77) Un autre membre de phrase a été omis avant : « Si autem » : « *S'il est pris de façon absolue, sans être lié par l'existence pure qui suit la quiddité, et s'il est pris comme conséquent à la quiddité, et s'il arrivait qu'il se sépare de cette chose, cette quiddité n'est d'aucune manière l'être nécessaire, ni de façon absolue, ni de façon accidentelle* ». — Signalons que la lithographie de Téhéran donne un texte différent, qui signifie : « même si quelquefois il était en liaison avec cette chose, cette quiddité n'est pas du tout l'être nécessaire de façon absolue ; on ne peut même pas dire que la nécessité de l'existence lui survient accidentellement de façon absolue, parce que cette liaison n'est pas nécessaire à tout moment » — sed necessesse esse...

(78) *Ad quod respondeo* est ajouté par la traduction.

(79) Une phrase a été omise par la traduction : « Bien plus, nous disons que la 'anniyya et l'existence (wujūd) s'ils devenaient des accidents pour la quiddité, ou la

Item, dico quod quicquid habet quidditatem praeter anitatem causatum est. Tu autem iam nosti quod ex anitate et esse non constat quidditas quae est praeter anitatem ad modum quo aliquid constat ex constituyente ; erit igitur de comitantibus, et tunc non potest esse quin vel comitentur quidditatem, ex hoc quod est ipsa quidditas, vel comitentur eam propter aliquid aliud.

Intentio autem de hoc quod dicimus : comitantur, est : sequi esse et quod esse sequitur non esse<sup>80</sup>. Si autem fuerit hoc quod anitas sequetur quidditatem, et comitetur eam per se, tunc erit hoc quod anitas in suo esse<sup>81</sup> sequetur esse. Quicquid autem in suo esse sequitur esse id post quod sequitur, habet esse per essentiam prius eo. Igitur quidditas per essentiam erit prior suo esse, quod est inconueniens.

Restat igitur ut esse sit ei ex causa. Igitur omne habens quidditatem causatum est, et caetera alia, excepto Necesse Esse habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus<sup>82</sup>...

Primus etiam non habet genus. Primus enim non habet quidditatem; sed quod non habet quidditatem non habet genus. Genus enim respondetur ad interrogationem : per quid est ? Genus etiam aliquo modo pars est rei. Certificatum est quod Primus non est compositus... Primus igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam ; quia non habet genus, non habet differentiam ; ideo non habet diffinitionem, nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare...

Tu autem iam plene nosti hoc in Logica, et nosti etiam in Logica quod cum dicimus : « omnis anitas non est », intelligimus omne *appropriatum*, quia non habet certitudinem aliam, nisi *anitatem*<sup>83</sup>.

Les textes dans lesquels Avicenne a le plus clairement défini ce qu'il entendait par *'anniyya* concernent la nature de l'âme. Plusieurs d'entre eux sont déjà connus, et nous ne les reproduisons que pour montrer avec quelle force et quelle continuité Ibn Sinā a soutenu l'unité et la permanence de la personnalité humaine. L'allégorie de l'Homme volant<sup>84</sup>,

suivraient nécessairement à cause de son essence, ou pour quelque chose d'extrinsèque ; or, il est impossible que cela soit, à cause l'essence de la quiddité, car le concomitant ne suit qu'un existant ; il faudrait donc qu'il y ait pour la quiddité une existence avant son existence, ce qui est impossible ».

(80) Ce début de phrase signifie : « Nous voulons dire que la « concomitance » est la suite de l'existence, et qu'un existant ne suit qu'un existant ».

(81) Esse traduit wujūd, existence.

(82) Cf. Et. GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, p. 125.

(83) Le *Maqāsid* d'Algazel, traduit en latin contient un résumé de cet exposé d'Avicenne, et le traducteur en reproduisant la formule qui correspond à la Métaphysique du Shifa, VIII, 4, 1 de nouveau, employé « anitas » pour rendre *'anniyya* :

Tr. V, 1. Primus est unus et verus, eo quod esse eius est esse purum, cuius hanitas est ipsa eius quidditas, et quicquid est praeter illum est possibile ; cf. *Algazel's Metaphysics, a Mediaeval translation* éd. by J. T. MUCKLE, Toronto, 1933, p. 120. Cf. aussi III b, *ed. cit.* p. 88 : Certitudo autem de essentia Primi et veri et de proprietate eius hoc tantum est, quod invenitur esse absque eo quod respondetur ad *quid est*, quod aliquid aliud insuper est preter esse ; et quod respondetur ad « an est » et ad « quid est » in eo unum et idem est.

(84) Nous nous dispenserons de citer ici les nombreux ouvrages et articles qui ont parlé de l'allégorie de « l'homme volant » d'Avicenne et de ses rapports avec le « cogito » de Descartes. Rappelons que M. Et. Gilson a montré comment Avicenne s'était servi de ce symbole pour affirmer l'unicité de l'âme : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Archives d'hist. doctr. litt. M. A.* IV (1930), p. 39 sqq.

ou plutôt flottant dans l'air est exposée à deux reprises, dans le premier et le cinquième livre du *De anima*, et on la retrouve en termes analogues dans les *Ishārāt*. A l'homme suspendu dans l'espace et qui n'éprouve aucune sensation, ses membres étant comme disjoints et séparés de lui, une seule chose reste : la conscience de son *'anniyya*. Il ne perçoit rien ni du monde extérieur, ni de son corps, et cependant il sait qu'il est lui-même, et qu'il existe<sup>85</sup>.

C'est en usant de la même argumentation, mais en abandonnant le mythe pour revenir à des observations d'ordre médical qu'Avicenne a traité de l'*'anniyya* de l'homme dans son épître sur la résurrection, jadis traduite par le savant médecin vénitien Andrea Alpago. De fait, le point de départ de son plaidoyer en faveur de l'existence et de l'immortalité personnelle de l'âme humaine est peut-être un passage de Galien mis récemment en lumière par M. R. Walzer<sup>86</sup>. Il s'agit d'un résumé du  $\pi\epsilon\rho\iota\ \eta\theta\omega\nu$  conservé en arabe ; il contient une discussion sur l'immortalité du  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , partie supérieure de l'être humain, qui lui permet, selon Galien ou plutôt selon son adaptateur monothéiste, de devenir semblable aux anges. De même qu'un homme dont on aurait coupé les membres demeurerait un être humain tant qu'il est capable de penser, de même, il est possible qu'il reste lui-même, privé de son corps, de l'âme appetitive et du *pneuma*, s'il conserve son âme intellectuelle, qui lui permet de raisonner et de réfléchir.

(85) Sur les sources antiques de la doctrine de l'intuition de l'identité de l'individu comme preuve de l'existence de l'âme, cf. F. RAHMAN, *Avicenna's psychology, an English translation of the Kitāb al-Najāt*, Bk. II, ch. vi, with *historico-philosophical notes*, Oxford, 1952, p. 10, 12 sq., 18, 103 sqq ; S. VAN DEN BERGH, *Averroes' Tahafut al Tahafut... translated from the Arabic with introduction and notes*. Oxford-London, 1954, I, introd., p. xxxi-xxxiii ; II, p. 83. S. PINES, « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l Barakat al Baghdadi », dans *Arch. Hist. doctr. litl. M. A XXI* (1954), p. 36 sqq.

(86) « A diatribe of Galen », by R. WALZER, dans *The Harvard theological review*, XLVII (1954), p. 243 sqq.

Les coïncidences avec le texte d'Avicenne sont suffisantes pour faire supposer qu'il a connu ce petit traité de Galien, exhortation morale sans doute inspirée par le type d'enseignement de Posidonius, d'après R. Walzer :

Know that the body has been joined to you only in order to serve you as an instrument.. Now if a man's hands and feet were cut off and those other limbs of his, without which he is able to live and still to remain a human being since his mind and his intellect continue to exist, he would nonetheless remain a human being. In the same way, then, it is possible that a man remains alive and thinking after the loss of all the members of his body, having been divested, together with the body, of that soul which nourishes it. Now, since you are a human being through your rational soul alone, being able through it to remain alive and thinking and to do without the spirited and appetitive souls, you should disregard the actions and accidents connected with these two. And if you, after having become free of both of them together with the body, are still able to reason and to think-according to the best philosophers' statements about the state of man after death-you should know that you will have, after having become free of the body, a life like the angels (ce dernier terme ayant été substitué aux dieux par le traducteur arabe).

Si l'homme médite sur ce qui constitue son « moi » réel, dit Avicenne, dans le quatrième chapitre de l'Épître sur la résurrection, intitulé : « De l'*anniyya* permanente de l'homme », il réalise que soit de fait, soit en imagination, il peut se séparer successivement de tous ses membres et de tous ses organes sans que la conscience qu'il a de lui soit dissoute pour autant. Ce qui fait l'unité de l'homme, ce qui assure à sa personne la durée au-delà de la mort ce n'est pas le corps, ce ne peut être que l'âme.

Nous ferons précéder la traduction de ce chapitre qui est sans doute l'une des plus belles pages d'Avicenne, des deux passages du *De anima* où est décrit l'« homme volant ». Nous renverrons à la traduction de M<sup>lle</sup> Goichon pour le paragraphe correspondant des *Ishārāt*. A la suite de la version française du chapitre sur l'*anniyya*, nous tenons à citer la traduction latine d'Andrea Alpago, le savant médecin philosophe qui a su, au début du xvi<sup>e</sup> siècle, découvrir quelques-uns des plus intéressants opuscules philosophiques d'Ibn Sinā, et les a interprétés et commentés. Comme les traducteurs du xii<sup>e</sup> siècle de la Métaphysique, il n'a pas trouvé de terme latin correspondant exactement à '*anniyya*', mais a préféré une simple translittération à un néologisme. Ceci ne veut pas dire qu'il a renoncé à saisir la signification philosophique du terme, car dans ses notes, il définit l'*anniyya*, « alanie » comme une « *essentia realis* ». Ce n'est pas en vain qu'il avait fait ses études à Padoue.

AVICENNE, *De Anima*, I, 1<sup>87</sup>.

Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo<sup>88</sup>, ne videret exteriora, et creatus esset sic quasi moueretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius, ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese; deinde videat si affirmat esse suae essentiae<sup>89</sup>; non enim dubitabit affirmare se esse<sup>90</sup>, nec tamen affirmabit<sup>91</sup> exteriora suorum membrorum nec occulta suorum interiorum nec animum<sup>92</sup> nec cerebrum nec aliquid aliud (sed) extrinsecus, <sed><sup>93</sup>

(87) Nous avons établi le texte de cette fin du chapitre I du premier livre d'après les manuscrits lat. 6932, f. 8v et 8802, f. 86v de la Bibliothèque Nationale. Il est édité au f. 2 de l'édition de Venise, 1508. Nous nous sommes servie, pour le texte arabe, de l'édition publiée par M. J. Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifa'I*. Texte arabe, Prague, 1956, p. 18-19. M. Bakoš a également publié une traduction française dans le t. II, p. 12-13.

(88) *Visu*, d'après l'arabe et nos manuscrits; plusieurs autres manuscrits portent : *vultu*.

(89) *Wujūd dātihi* = l'existence de son essence.

(90) L'arabe signifie littéralement : « dans l'affirmation de son essence existante ».

(91) L'arabe ajoute : « avec cela ».

(92) En arabe : « cœur ». On s'explique mal le terme latin. Le cœur est, avec le cerveau, considéré comme l'organe essentiel à la vie. Le ms. lat. 8802 porte : *nec animalium nec cerebrorum*.

(93) L'arabe indique qu'il faut faire porter le « *sed* » sur « *affirmabit* », et non sur « *extrinsecus* », comme on le trouve dans les manuscrits. Il s'agit sans doute d'une erreur de copiste dans l'un des premiers exemplaires.



affirmabit se esse ; cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora et in hoc statu possibile esset ei ymaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui, nec necessarium suae essentiae.

Tu autem scis quod illud quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur, et quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius, quae non affirmat esse ; ideo peritus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse habet animae<sup>94</sup>, immo aliud quam esse corporis, et quod non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam.

Si autem fuerit stupidus et oblitus<sup>95</sup> eius, opus habet conuerti ad viam.

*De Anima*, V, 7. Capitulum in quo enumerantur sententiae probabiles antiquorum de anima et eius actionibus, et quae sit una aut multae, et certificare et stabilire veritatem rei in hoc<sup>96</sup>.

His igitur propositis, dicemus oportere ut omnes hae virtutes habeant vinculum aliquod, in quo coniungantur omnes, cuius comparatio ad omnes has virtutes sit sicut comparatio sensus communis ad sensus attrahentes. Verissime enim scimus quod harum virtutum altera impedit alteram, et altera imperat alteri, quod constat ex praedictis. Si autem non haberent vinculum in quo coniungerentur et quod eis dominaretur et quod propter alias impediretur regere alias et dominari aliis, profecto aliae non retraherent alias a propria actione.

Quaelibet enim virtus, si non haberet aliquid in quo coniungeretur alii, non prohiberet aliam virtutem a sua actione, scilicet si instrumentum non esset commune, nec subiectum commune, nec aliquid aliud in quo coniungerentur esset commune. Quomodo enim hoc esset, cum nos videamus quod sensus aliquando dilatat cupiditatem, et virtus concupiscibilis non patitur ex sensato, secundum quod est sensatum, tunc ipsa passio non est ex concupiscentia illius sensati. Oportet ergo sine dubio ut concupiscibilis sit quae sentit. Impossibile est autem duas virtutes esse unam. Manifestum est igitur quod aliquid unum est habens duas virtutes. Unde verum est dici quod quia sensimus, concupiuius et quia vidimus hoc et hoc, offensi sumus. Illud autem unum in quo coniunguntur hae virtutes, est id per quod cognoscit unusquisque quae sit sua *substantia* (ms. snia, sic)<sup>97</sup>, ita ut sit verum dicere, quod quia sensimus, concupiuius.

Hoc autem impossibile est esse corpus.

<Primo><sup>98</sup> corpus enim, ex hoc quod est corpus, non oportet esse id in quo coniungantur hae virtutes, alioquin omne corpus haberet has virtutes, sed ex aliquo propter

(94) « Quod esse habet animae » traduit très maladroitement : l'existence de l'âme.

(95) « Stupidus » et « oblitus » est un doublet. L'arabe ne porte qu'un seul mot, qui correspond plutôt au second terme.

(96) Le ms. lat. 8802 étant incomplet, nous avons basé le texte de ce passage du c. 7 du L. V. sur le ms. 6932, f. 123v-124v, en collationnant le ms. lat. 16603, qui provient de Richard de Fournival, f. 84 sq. Cf. texte arabe, éd. BAKOŠ, I, p. 249-254 ; trad. fr. II, p. 179-182. M. Bakoš a repris le terme « haecceité » pour traduire 'anniyya. Cf. éd. Venise, 1508, f. 27-27v.

(97) L'abréviation devrait normalement être développée en 'sententia' et c'est ainsi qu'elle a été résolue par divers manuscrits, et dans l'édition de 1508, mais le mot arabe correspondant est qāt, qui serait mieux traduit par « essentia ». Néanmoins, au XII<sup>e</sup> siècle, les deux termes s'emploient souvent l'un pour l'autre ; cf. J. DE GHELLINCK, « L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval », *Bull. du Cange*, ALMA, 16 (1947), 77-112, et 17 (1942), 129 sqq.

(98) Un mot arabe a été sauté, et comme il marque le début de l'argumentation, nous devons le restituer.

quod fit aptum ad hoc quod primo est coniungens, et est perfectio corporis, secundum hoc quod est coniungens, et est aliud a corpore<sup>99</sup>.

Secundo, quia iam manifestum est aliquam istarum virtutum esse quam non est possibile esse corpoream, vel subsistentem in corpore.

Si quis autem dubitauerit, dicens quod si possibile est aliquid unum habere has virtutes, quamvis non coniungantur in eo simul, quarum quaedam sunt non subsistentes in corporibus, quaedam vero subsistentes, et quamvis sint separatae; comparantur tamen ad unum quiddam cum non sint uniusmodi, tunc cur modo non sunt sic ut omnes sint comparatae corpori aut corporales?

Dicemus quia hoc quod est non corpus potest esse id in quo coniungantur virtutes, ex quo quaedam emanant ad instrumenta, et quaedam sint propriae essentiae ipsius, et cui omnes reddant aliquo modo; quae autem exercentur instrumento, coniunguntur in principio quod coniungit eas in instrumento; quod principium procedit ab anima in instrumentum, sicut postea declarabimus eius dispositionem in soluendo quaestionulam.

Impossibile est autem emanare omnes has virtutes ex corpore; comparationes virtutum ad corpus non sunt ad modum emanandi, sed recipiendi. Emanatio autem potest esse separatio emanantis ab eo a quo emanat; receptio autem non potest esse separatio talis, nec potest fieri eo modo.

Tertio, quod hoc corpus aut esset totum corpus, et tunc cum aliquid illius deesset, non esset hoc quod percipimus nos esse<sup>100</sup>; non est autem ita, sicut alias ostendimus. Ego enim sum ego ipse, quamvis nesciam me habere manum vel pedem, vel aliquid aliorum membrorum; puto autem quod haec membra teneo, quod haec membra exerceo in usibus meis; quae si non essent<sup>101</sup>, non essent necessaria, et ego essem ego, quamvis non essent illa.

Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo, expansis eius manibus et pedibus, quae ipse nec videret nec contingeret nec ipsa se contingerent, nec audiret sonum, nesciret quidem esse aliquod membrorum suorum, et tamen sciret se esse, et quia unum aliquid est<sup>102</sup>, quamvis nesciret illa omnia; quod autem nescitur non est ipsum quod scitur. Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes, quae, quia diu est quod adhaeserunt nobis, putauimus nos esse illa; aut quod sunt sicut partes nostri. Cum enim imaginamur nostras animas, non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas indutas corporibus, cuius rei causa est diuturnitas adhaerentiae. Consueuimus autem exuere vestes et proicere, quod omnino non consueuimus in membris. Unde opinio quod membra sunt partes nostri firmior est in nobis quam opinio quod vestes sint partes nostri. Si autem totum corpus non fuerit id in quo coniunguntur, sed aliquod membrum proprium, tunc aut illud membrum erit id quod teneo quia essentialiter<sup>103</sup> est ego, aut intentio<sup>104</sup> eius, de quo teneo quod essentialiter sit ego; non est ipsum membrum, quamvis ipsum sit ei necessarium. Si autem ipsum membrum, scilicet aut cerebrum, aut cor, aut aliquid aliud, aut multa simul membra huiusmodi sint idem<sup>105</sup>, aut eorum coniunctio sit idem ipsum de quo

(99) Le texte de l'édition arabe ajoute ici un membre de phrase qui est peut-être une glose introduite plus tard dans le texte : « et cela, c'est l'âme ».

(100) L'arabe signifie : que nous sommes un existant.

(101) D'après l'arabe, ce sont les besoins, et non les membres, auxquels se rapportent « quae si non essent ». Si ces besoins n'existaient pas, les membres ne seraient pas nécessaires.

(102) L'arabe signifie : il connaîtrait l'existence de son *'anniyya* (wujūd anniyyatihī) comme une chose *une* = un individu.

(103) « Essentialiter » : dans son essence, c'est-à-dire : en soi-même.

(104) « Intentio » traduit *ma'ana*, c'est-à-dire concept ou notion.

(105) « Idem » et « idem ipsum » traduit *huwiyya*.

percipio quod sit ego, tunc oportet ut perceptio quam ipsum ego percipio sit perceptio illius rei. Unum enim non potest percipi et non percipi secundum eandem partem ; non est autem ita in re. Nescio enim me habere cerebrum vel cor, nisi sensu et auditu et experimento, non quod cognoscam ipsum esse ego ; unde ipsum membrum essentialiter<sup>106</sup> non est id quod percipio ipsum esse ego essentialiter, sed accidentaliter. Intentio autem de eo quod cognosco quod sit ego est id quod designo in ea dictione, cum dico : sensi, cognoui, feci, quae proprietates coniunctae sunt in uno quod est ego.

Si quis autem dixerit : Nescis quia hoc anima est ? dicam me semper scire, et quia haec est intentio quam voco animam ; sed fortassis nescio illam appellari animam. Cum autem intellexero illud vocari animam, intelligam illud esse hoc, et quia ipsum est regens instrumenta mouentia et apprehendentia. Unde nescio quod illud ego sit anima, dum nesciero quid sit anima. Non est autem sic dispositio cordis aut cerebri ; intelligo enim quid sit cor vel cerebrum, sed non intelligo quod ipsum sit ego<sup>107</sup>. Cum enim intelligo quod ipsa anima est principium motuum et apprehensionum quas habeo, et finis earum, ex his omnibus cognosco quod aut ipsa verissime est ego, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus.

Fortassis autem non possum modo percipere ego per se separatim sine permixtione perceptionis quod est regens corpus et coniunctum corpori, sed an sit corpus aut non, si quaeritur, secundum me, non oportet esse corpus, nec imaginatur mihi quod sit aliquid corporum, sed imaginatur mihi eius esse<sup>108</sup> tantum sine corporeitate eius ; ergo, iam intellexi ex aliqua parte quod non est corpus, eo quod non intellexi ei corporeitatem, cum intellexi illud, deinde considero quod ex hoc quod ego ponam corporeitatem huic rei, quae est principium istarum actionum, non est necesse illud esse corpus ; praecipue cum videatur mihi<sup>109</sup> illud esse diuersum ab hiis sensibilibus<sup>110</sup>, quamuis me fallat coniunctio eius cum instrumentis, et quia video illa et video actiones emanare ab illis, puto illa esse quasi partes mei ; sed hoc quod ego erro in aliquo non debet esse iudicium, sicut iudicium de eo quod debet fieri, et quia inquiri eius esse et an sit non corpus, non ideo sum ignarus eius, ignorantia absoluta, quamuis negligens illud. Plerumque enim cognitio rei in proximo est, sed quia negligitur, fit ignota, est postea requiritur ex locis remotioribus. Aliquando autem ad cognoscendum rem sufficit excitari, sed quia est facile, homo negligit illud, et eius ingenium non animaduertit illud, et postea fit ei difficilium ad intelligendum et remotius ad comprehendendum<sup>111</sup>.

(106) « Essentialiter » traduit ici *linafsihî*, c'est-à-dire = par soi-même.

(107) « Quod ipsum sit ego » = que cela, c'est moi, signifie le texte arabe.

(108) *Esse* traduit ici *wujûd*.

(109) « Videatur mihi » traduit très approximativement le texte arabe, qui signifie : sa première représentation dans mon âme (ou : en moi-même).

(110) « Ab hiis sensibilibus » ; littéralement : des choses extérieures.

(111) Ce passage est traduit et commenté en partie par M. S. PINES, dans son article : « La conception de la conscience de soi... » *Arch. hist. doctr. lit. M. A. XXI* (1955), p. 25 sqq. M. PINES traduit *dât* par ipséité, 'anniyya par : propre moi. Plus loin, il propose identité pour *huwiyya*. Il avait déjà analysé ces deux derniers termes dans des notes des *Abstracta islamica, Revue des Études islamiques*, 1938 A 55 et 56. M. L. GARDET, commentant le même texte, traduit 'anniyya par « sujet », cf. *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 89. Il traduit *huwiyya* par « ipséité », dans un contexte différent, p. 167. Dans les *Ishârât*, Avicenne présente, de façon plus concise, le symbole de l'homme volant : « Si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses, hormis la certitude de son être (anniyya) », d'après la traduction de M<sup>110</sup> GOICHON, *Ibn Sina (Avicenne), Livre des directives et des remarques*, p. 303-304.

AVIGENNE, *Épître sur la Résurrection*<sup>112</sup>. « De l'*anniya* permanente dans l'homme ».

Lorsque l'homme vient à réfléchir pourquoi on l'appelle : « il » (huwa) ou pourquoi en lui-même il s'appelle : « je » ('anā), il se représente <d'abord> son corps intérieur et extérieur. Poursuivant sa méditation, il s'aperçoit que ses mains, ses pieds, ses côtes, ses autres membres visibles pourraient être séparés de lui sans que soit atteinte cette notion qu'il a en vue. De là, il reconnaît que ces parties de son corps extérieur ne rentrent pas dans cette notion de lui-même. <Il en est ainsi> jusqu'à ce qu'il parvienne aux organes principaux qui constituent son corps, cerveau, cœur, foie, etc. Plusieurs de ces organes peuvent être séparés de lui sans que son être réel soit anéanti d'un seul coup. Au contraire, il peut arriver que cette destruction ne survienne qu'au bout d'un temps plus ou moins long, et que le cœur et le cerveau continuent à fonctionner. Pour ce qui est du cerveau, on peut en supprimer une partie sans que disparaisse cette notion de l'individu. Ceci n'est pas possible dans la réalité concrète en ce qui concerne le cœur, mais on peut le supprimer en imagination. En effet, il arrive qu'un homme ait conscience de l'existence de son '*anniyya*, dont nous traitons actuellement, sans savoir qu'il a un cœur, comment il est fait, ce qu'il est, où il est situé. Beaucoup d'hommes n'ont jamais vu de cœur, mais ils en admettent l'existence ; ils y croient parce qu'on le leur a dit, et non d'eux-mêmes ; ils le confondent avec l'estomac. Or, il est impossible qu'une seule et même chose soit à la fois connue et inconnue, et qu'une partie de cette seule et même chose soit incluse dans l'essence qui appartient à cette chose, et que cependant cette chose soit connue sans cette partie qui est censée lui être intégrée.

Il est ainsi démontré que le corps, dans son intégrité, n'entre pas dans le concept que l'on se fait de l'homme ; il en est peut-être le substrat, l'élément constitutif ou le siège, mais il n'est pas ce concept lui-même ; il est extrinsèque à son essence.

L'homme est habitué à son corps ; il en perçoit les sensations, et vit dans une communion étroite avec lui ; si bien qu'il en vient à se représenter ce corps comme lui-même, et qu'il lui est pénible et difficile de s'en séparer. En effet, il est désagréable et pénible à l'homme de se séparer de beaucoup de choses extérieures, lorsqu'il y est habitué, et il lui est pénible de se séparer du corps auquel il est accoutumé.

La conclusion de ce que nous venons de dire est que la notion de l'homme à laquelle s'applique la notion d'*anniyya* est son être réel, et l'on sait que ce ne peut être que l'âme. On ne doit donc craindre ou espérer que le bien et le mal qui atteignent réellement l'âme ; le bien et

(112) Le texte arabe de la *Risāla aḥḥawīyya fī amr al-ma'ād* a été édité par SULAYMAN DUNYA, Le Caire, 1949. Le chapitre sur l'*anniyya* se trouve p. 94-97. L'interprétation de ce texte fort difficile est due en grande partie à M. G. Vajda.

le mal qui touchent ce qui est extérieur à l'âme ne l'atteignent que par communication et non en réalité, en raison des motifs de tristesse et de douleur ou de joie et de félicité auxquels elle participe, et à cause de la compassion, de la colère, de l'habitude et de l'accoutumance qu'elle éprouve à l'égard du corps. Les biens et les maux qui affectent le corps sont cette seconde sorte.

Il est certain que lorsque l'on dit : ceci est mon destin, heur ou malheur, il s'agit en réalité du destin de l'âme seule, puisque la partie de l'individu qui est autre chose que son corps, c'est son âme ; or, les biens et les maux qui atteignent son corps lui sont extrinsèques ; il n'y participe que de la manière susdite.

Lorsque l'homme considère que son *anniyya* est déjà dépouillée de ses concomitants corporels, et qu'il quitte les catégories du plaisir et de la douleur qu'il possédait par suite de son association avec le corps, c'est comme s'il était privé des plaisirs et des douleurs qui existent chez ses proches et ses amis. Et lorsqu'il lui arrive une douleur ou un plaisir qui lui appartiennent en propre ; alors c'est bien lui-même qui souffre et qui jouit en réalité. C'est ce qui lui arrive dans le Mahad (L'Autre Vie) ; à moins que la domination du corps sur l'âme et l'idée qu'il se fait de son corps comme étant son moi propre (*huwiyya*) ne portent l'homme à oublier son âme et à prendre pour lui un autre que lui-même. Il pense que les biens et les maux qui affectent son corps sont des biens et des maux qui appartiennent à son Moi propre. Et il pense que lorsqu'il est privé de ces biens et de ces maux, il est privé des biens et des maux de façon absolue. Il pense qu'il ne peut être heureux s'il n'éprouve pas de jouissance corporelle. Il pense aussi qu'il ne peut pâtir d'aucun tourment, s'il ne souffre pas d'un tourment corporel. Il n'est pas possible d'enlever du premier coup ces idées de la tête du commun des hommes, et en les expliquant une seule fois. Aussi faut-il que les Législateurs <religieux>, dans leurs promesses et leurs menaces, fassent espérer la récompense et la béatitude, et craindre le châtement en spécifiant que la félicité et la récompense de l'Autre vie comporteront une jouissance des sens, et que le châtement de l'Autre vie comportera une douleur des sens.

Le dessein de cet exposé est de purifier les âmes des sages des opinions erronées dont nous avons parlé, et des représentations imaginaires qui amènent à dire que si l'on est dépourvu de corps dans l'Autre vie, et que l'on ne conserve pas une apparence conforme à l'aspect habituel, on est différent de ce que l'on était ; ce n'est donc pas soi-même en personne qui recevra récompense ou punition. Si l'on n'éprouve dans l'Autre vie aucune jouissance ni aucune peine des sens, on se demande ce qu'il convient de craindre ou de désirer dans l'Autre monde. Et il semble que ce qui serait récompensé ou puni ne serait pas nous, le mortel (l'homme mortel), mais une partie de nous, comme si seuls notre main ou notre pied recevaient récompense ou châtement. Dans ces conditions, est-ce nous

qu'affecteront la récompense ou le châtement? Telle est la fausse opinion qui induit généralement les âmes en erreur. Lorsque nous sommes convaincus que *nous sommes nos âmes*, et que nous avons acquis la certitude que nos âmes survivent à nos corps, alors il apparaît que dans l'Autre vie, nous ne nous transformerons pas en autre chose que nous sommes, mais nous nous dépouillerons des concomitants extérieurs (de ce qui est adventice).

Dans les deux états, nous sommes nos essences individuelles ('a'yānanā = nous-mêmes), et non pas transformés en des choses autres que nous ne sommes maintenant, et ce n'est pas une partie seulement de ce que nous sommes actuellement qui survivra<sup>113</sup>.

AVICENNA, de *Almahad*, traduction d'Andrea Alpago<sup>114</sup>, éd. Venise, 1546-47, f. 64.

Capitulum quartum de *Alaniae* hominis permanente.

Homo quando incipit considerare de re, propter quam dicitur homo, vel propter quam dicitur quod ipsae [sic] sit ipsemet, et dicit se respondet sibi ipsi, et imaginatur quod illud sit venter eius, et corpus ipsius. Postea quando cogitat, aut intuetur seu perscrutatur, cognoscit quod manus eius, et pedes ipsius et costae, et reliqua membra manifesta, licet non essent pars corporis sui, non tamen propter hoc destrueretur intentio quae sibi attribuitur, vel quae de ipso praedicatur. Et ex eo scit quod istae partes corporis sui non sunt ingredientes in hanc intentionem, donec perueniat ad membra principalia, sicut cerebrum, cor et hepar, et quae currunt cursu ipsorum. Nam apud separationem multorum, ex eis non destruitur ab ipso haec essentia subito, sed fortasse post tempus paucum, aut multum, et remanet cor et cerebrum, quandoque tolerat, vero cerebrum ut ab ipso separaretur pars, et tamen est illa intentio firma permanens in illo homine. In corde vero non est possibile illud in eo secundum esse, sed bene secundum imaginationem. Nam quandoque homo scit quod *alaniae* suum de quo loquitur existit, et est possibile, ut non sciat tunc an habeat cor, et quale sit, et quid sit, et ubi ipsum cor sit : multi enim sunt homines, qui non viderunt cor, et tamen credunt, et fatentur ipsum esse ex auditu, non ex cognitione certa, et putant quod cor sit stomachus<sup>115</sup>.

(113) M. S. PINES, *art. cit.* traduit plusieurs passages fort intéressants de l'une des dernières œuvres d'Avicenne, le Livre des discussions (*Kitab al Mubāḥazāt*) sur l'aperception de soi, qui rejoignent les textes précédents et les complètent. Les relations entre ce chapitre du « Mahad » et les textes du Shifā et des Ishārāt sont évidentes.

(114) *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima. De Mahad, id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem* (c'est la *Risala aḡhawiyya*) *Aphorismi de anima. De diffinitionibus et quaesitis. De divisione scientiarum*, ab Andrea ALPAGO Bellunensi philosopho ac medico, idiomatisque arabici peritissimo, ex arabico in latinum versa, cum expositionibus eiusdem Andrea collectis ab auctoribus arabicis, omnia nunc primo in lucem edita (a Paulo Alpago). Venetiis, apud Juntas, 1546 (1547). Alpago n'a pu revoir et mettre au point le texte, sa traduction a été publiée, après sa mort par son neveu Paul Alpago. Aussi n'est-il pas surprenant d'y trouver des doublets et des gloses explicatives, parfois rejetées en marge, mais souvent insérées dans le texte. Nous les avons laissés tels quels. Sur Alpago, médecin, philosophe, orientaliste, esprit curieux et remarquablement cultivé, cf. M.-T. D'ALVERNY, « Avicenne et les médecins de Venise », dans *Medioevo e Rinascimento, studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955, p. 184 sqq ; et « Les traductions d'Avicenne », *Accademia dei Lincei, quaderno* 40, Rome, 1957, p. 85-86.

(115) Alpago commente ainsi le début : « Omnes etiam affirmant quod non est idem corpus et eadem membra realiter a pueritia usque ad senectutem propter

Ex impossibilibus autem est, quod sit una res quae sciatur, et ignoretur simul, aut quod sit pars illius rei unius ingrediens in essentia quam habet, postea sciatur illa res una absque quod sciatur pars eius praedicta. Iam igitur confirmatum est ex hoc et manifestum, quod corpus cum totalitate sua, seu cum singulis, vel omnibus partibus eius, non est ingrediens in intentionem quae de homine consideratur. Immo fortasse est subiectum eius, aut substans ei, aut sedes eius, quamvis sit aliud ab ea, et extra essentiam eius. Verum homo est consuetus seu habituatus cum eo, et in eo multa habet sensationes, quare dubitatur an sit res una cum corpore, ita ut putetur, quod ipsa sit ipsum, quare fit ei molestum, et difficile separari ab illo corpore. Nam ipsi homini displicet et molestum est separari a multis extrinsecis ab eo propter consuetudinem, et habituationem factam cum illis; ita, et multo amplius molestum est ei separari a corpora sibi consueto. Verificatio autem praedictorum est, quoniam homo, et res considerata de homine super quam cadit intentio *alanie* est ipsius essentia vera, et est res ex qua scitur quod ipsa est anima de necessitate. Et non timetur neque speratur nisi malum et bonum euenientia ad ipsam in veritate. Malum enim et bonum euenientia ad ea, quae sunt extrinseca ab ipsa, non conueniunt, vel non adueniunt ipsi animae in veritate, sed per communicationem, et propter causam illius in quo communicant de tristitia et dolore et laetitia, et quod aduenit ipsi corpori, puta dilectio, et ira et consuetudo, et habitatio, et bonum et malum aduenientia non adueniunt animae nisi secundum diuisionem secundam.

Manifestum est igitur ex his quod intentio eius, quod homo dicit, scilicet : euenit mihi bonum aut malum in veritate est illud quod aduenit soli animae ipsius, quum manifestum sit, quod hoc indiuiduum quod est aliud a corpore, est ipsa anima, et bona et mala aduenientia corpori eius sunt extrinseca ab ipsa anima, et non comunicat ipsa in eis, nisi secundum semitam praedictam. Quum ergo considerat homo quod haec *alanie* ipsius, id est haec ipsius essentia fuerit iam expoliata, vel denudata ab istis, quae corpus consequuntur, et priuata fuerit speciebus delectationis et doloris quas prius habebat per communitatem cum corpore, tunc ipsa existit, sicut ille qui priuatur delectationibus et doloribus, et laesionibus existentibus in fratribus vel amicis suis; quando priuatus fuerit fratribus vel amicis praedictis. Et quando acciderit dolor et delectatio ei appropriata, tunc ipsa est quae dolet et delectatur in veritate. Et hoc quidem erit in Mahad.

Verum dominatio corporis eius super animam et imaginatio quod corpus eius in ipso sit *alanie* ipsius, id est essentia ipsius, est causa quod homo obliuiscitur animae suae et putat aliud ab ea esse *alanie* suum, id est essentiam suam [*sic*]. Et putat quod bona et mala ipsius sint bona et mala ipsius corporis per se. Et putat homo, quod quando priuatur illis bonis et malis, scilicet corporis, quod iam priuatur bono et malo absolute. Et putat quod non habeat felicitatem dum non habet felicitatem corporalem. Et putat etiam quod non insit ei poena vel cruciatus dum non habet poenam, vel cruciatum corporeum. Et non est possibile remouere hoc ab hominibus vulgaribus, subito et in prima locutione. Quare necessarium est his qui tribuunt vel publicant leges, ut dicant de spe praemii vel beatitudinis et de timore poene, vel cruciatus, quod felicitas alterius vitae, et praemium erit cum delectatione sensuali. Et quod poena vel cruciatus alterius vitae erit cum dolore sensuali, et intentio quidem in hoc capitulo est remouere animas sapientum a falsitate istius opinionis praedictae, et ab imaginationibus, quas multi opinati fuerunt, dicentes, quod si ipsi in alia vita non erunt corporei, et non fuerint secundum hanc formam, vel secundum hunc modum, secundum quem sunt in hoc mundo sed erunt priuati corporibus ipsorum; tunc erunt conuersi ad res alias et non errunt ipsimet praemiati et puniti. Et dicunt, quod si ipsi in alia vita non consequuntur

---

continuum resolutionem et restaurationem, et tamen dicitur quod essentia istius vel illius hominis est eadem a principio vitae usque ad finem, et cum nulla pars corporis sit permanens, sicut anima intellectiva, ideo essentia realis hominis, et res per quam homo realiter vel substantialiter est homo est ipsa anima intellectiva... quae essentia dicitur Alaniae... », *op. cit.*, f. 66.

aliquid de delectationibus sensualibus aut poenis sensualibus, dubitandum quae res sit illa quae sit speranda et quae sit timenda in alio mundo. Si ergo praemiati et puniti in alia vita non erimus nos corporei, sicut nunc sumus operati bonum aut malum, sed pars nostra, puta anima, praemiabitur, aut punietur in alia vita; tunc est ac si dicatur quod pars nostri, verbi gratia, manus, aut pes nostri solummodo praemiabitur aut punietur, quod est absurdum. Et istae quidem sunt opiniones, vel imaginationes quibus animae communiter decipiuntur.

Quaerendum enim quod praemium et poena esset ex hoc conueniens nobis pro operibus bonis aut malis. Et huiusmodi quidem imaginationibus animae communiter decipiuntur. Quum ergo confirmauerimus quod — nos non viuimus nisi per animas nostras — [al. lit. in nobis non viuit nisi anima nostra], et verificauerimus quod animae nostrae sunt remanentes post corpora nostra, apparet ex hoc quod in vita alia non erimus permutati, aut conuersi ad res alias; immo erimus nos denudati ab eis, quae nos induimus et quae sunt a nobis extrinseca. Quare in qualibet duarum<sup>116</sup> dispositionum erimus nos ipsimet non permutati ad res alias diuersas ab ea quae nos ipsimet nunc sumus; neque remanebunt in alia vita partes<sup>117</sup> ex eis, quae nunc sunt in nobis.

« Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change... ».

A travers toutes les variations qu'a pu subir un terme originairement étranger à la langue arabe, et qu'Avicenne avait rencontré, affecté de sens divers, au cours de ses lectures, on reconnaît, dans l'emploi qu'il en fait, la marque de son génie propre. Son enseignement officiel du *Kitāb al-Shifā'* est ici en accord avec l'enseignement qu'il réservait aux disciples intimes capables de le comprendre. Dans la Logique *'anniyā* désigne un concept individuel : « tel quel en soi ». Dieu est le « Je suis » par excellence, le seul « existant de droit », de Qui tous les êtres contingents tiennent l'existence. L'âme est un « je suis » de nature spirituelle, et l'immortalité personnelle lui est promise. C'est ainsi qu'Ibn Sīnā, tout en compilant les ouvrages des sages grecs et de ses prédécesseurs arabes a su garder à sa pensée philosophique une unité qui justifie la place qu'il tient dans l'histoire des idées.

« Anitas » n'a pas eu grand succès auprès des auteurs latins du Moyen Age. Thomas de York<sup>118</sup> reproduit le mot dans le *Sapientiale*, mais il se borne à paraphraser le texte de la Métaphysique d'Avicenne. Le seul écrivain qui en ait fait un large emploi est l'auteur anonyme de la *Summa Philosophiae*. Il donne au terme une signification qui paraît équivaloir à « nature propre », ou à « entité », plutôt qu'à « existence », parlant

(116) Note d'Alpago : « duarum dispositionum », id est in hac vita et in alia non erimus permutati sicut ascribit praecedens opinio.

(117) Note d'Alpago : « partes ex eis », id est partes corporeae et extrinsecae ab anima.

(118) THOMAS DE YORK, *Sapientiale*, d'après le ms. Florence, Bibl. Naz. Conv. sopr. A. 6.437, f. 80 et 80v. Nous devons ces citations à l'obligeance de nos amis du *Pontifical Institute of Mediaeval studies*, qui vont prochainement publier l'édition du *Sapientiale*: « Primo, quod omne quod est praeter primum habet esse possibile quod est simile materiae, et esse quod est in effectu, quod est simile formae; et dicit huius rationem quia praeter anitatem habet quidditatem » f. 80v; — « Tali ratione, omne habens quidditatem et anitatem est compositum; tale enim est impossibile esse simplex; sed omne creatum habet... quidditatem praeter anitatem; sola enim Prima causa est in qua sua anitas est sua quidditas » f. 80.



successivement de l'*anitas* de la science, de la matière, de la forme, de la Première Forme, de la vertu, du vide, de l'Intelligence (c'est-à-dire des substances intellectuelles incorporelles que sont les anges), de l'âme raisonnable, de l'âme sensitive et de l'âme végétative, enfin, de la nature « in genere ». Si l'on en croit la liste imposante énumérée dans son introduction, l'auteur de la *Summa Philosophiae* connaissait nombre de philosophes et de savants arabes, comptant du reste parmi eux des Latins et des Grecs, comme « Julius Firmicus » <Maternus>, Philarète, Platon de Tibur et Gundissalinus. Il avait certainement étudié avec attention les œuvres d'Avicenne, et l'adoption d'*anitas* est sans doute un signe d'admiration plutôt qu'une recherche pédante<sup>119</sup>.

Saint Thomas d'Aquin, dont la grandeur n'a que faire de tels néologismes a préféré se servir d'un terme intelligible lorsqu'il cite le livre VIII de la Métaphysique d'Avicenne pour toucher sans équivoque le cœur de la question. Il traduit *anitas* par *esse* qui, pour lui, signifie exister : « Dei quidditas est ipsum suum esse »<sup>120</sup>, et résume clairement le point le plus important de l'argumentation : « Tertia ratio subtilior est Avicennae : Omne quod est in genere habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo... In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio. et non haberet esse per essentiam suam, et ideo Deus non potest esse in aliquo genere »<sup>121</sup>.

Alors que Godefroy de Fontaines préférait substituer « entitas »<sup>122</sup>, Maître Eckhart l'a suivi, en glosant *anitas* par *esse* dans son Exposition de l'Exode (III, 14) : « Ego sum qui sum » : Ego sum... purum esse et nudum esse significat in subiecto... idem scilicet essentiam et esse, quod soli Deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat... Quaestio : an est ? quaerens de anitate sive de esse rei ; alia quaestio quid est ? quaerens de quidditate siue de natura ipsius rei... »<sup>123</sup>. Sans doute est-il l'un des derniers à avoir reproduit l'étrange mot inventé par les vieux traducteurs tolédans.

(119) *Summa Philosophiae*, éd. par L. BAUR, *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste*, Münster, 1912 (*Beiträge z. Gesch. Phil. M. A.*, IX, p. 275-643). Sur l'œuvre et la personnalité de l'auteur inconnu, cf. Et. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, p. 492-502 et éd. anglaise, *A history of Christian Philosophy*, New York, 1954, p. 265-274, 666.

(120) S. THOMAS D'AQUIN, *In Sent.*, d. 3, q. 1a. 2. 4.

(121) *Ibid.*, d. 8, q. 4 a 2c ; cf. C. VANSTEENKISTE, « Avicenna-citaten bij S. Thomas », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, XV (1953), n. 15 et 25, p. 460 et 461.

(122) Cf. texte de *Méta.* VIII, 4, édité plus haut, p. 78-80, notes.

(123) Cf. H. DENIFLE, « Meister Eckharts lateinische Schriften », *Archiv f. Lit. Kirchengeschichte*, M. A. II (1886), p. 560-561 ; Meister ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, II, 1. *Expositio libri Exodi*, éd. K. WEISS. Stuttgart, 1954, n° 15, p. 21-22. Cf. aussi l'expression employée par Eckhart dans son commentaire du Livre de la Sagesse : « Carens enim Deo caret esse, et per consequens nihil est, vacuus et inanis, id est sine an est », commentée en note par le P. G. THÉRY qui a édité ce texte, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* IV (1930), p. 335.