

Dalalat al Hairin



Jewish Studies Classics

6

Jewish Studies Classics brings back to academia standard works in Jewish Studies, which remain very desirable among scholars in the field, written in English, German and Hebrew. The first volumes in the series are works from the 19th and early 20th century scholars of the Wissenschaft des Judentums and their followers. Each title is reproduced from the original, with a new introduction by a contemporary scholar.

Dalalat al Hairin

Le guide des Égarés; traité de théologie et de
philosophie par Moïse ben Maimoun, dit
Maïmonide

Volume 2

By

Moses Maimonides

Edited and Translated by
Salomon Munk



gorgias press

2010

Gorgias Press LLC, 954 River Road, Piscataway, NJ, 08854, USA

www.gorgiaspress.com

Copyright © 2010 by Gorgias Press LLC

Originally published in 1856-66

All rights reserved under International and Pan-American Copyright Conventions. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, scanning or otherwise without the prior written permission of Gorgias Press LLC.

2010

α



ISBN 978-1-61719-051-3

ISSN 1935-6986

Reprinted from the 1856-66 Paris edition.

Printed in the United States of America

PRÉFACE

Des circonstances indépendantes de ma volonté ont retardé la publication de ce volume, dont d'ailleurs j'ai été distrait quelque temps par un autre travail également relatif à la philosophie des Arabes, et qui intéresse sous plus d'un rapport les lecteurs de Maïmonide (1).

Le volume que je publie aujourd'hui renferme la II^e partie du *Guide*, celle qui a le moins d'actualité et dont l'aride scolastique offre le plus de difficultés au traducteur et commentateur, et peu d'attrait au lecteur. Elle a pour objet les questions les plus élevées de la théologie et de la philosophie; et, si les solutions proposées laissent peu satisfaits le théologien et le philosophe de nos jours, elles offrent du moins un puissant intérêt historique, en nous permettant d'embrasser d'un coup d'œil les problèmes qui pendant plusieurs siècles occupèrent les esprits supérieurs des trois communions, et les efforts qui furent faits pour concilier ensemble deux autorités en apparence ennemies, celle des livres saints et celle d'Aristote. Il fallait, d'un côté ou de l'autre, sacrifier certains préjugés et se soustraire aux chaînes, soit du dogme mal compris, soit de la théorie philosophique mal assurée. Maïmonide, théologien rationnel, montre, pour son temps, une étonnante hardiesse comme exégète et une indépendance non moins étonnante comme philosophe péripatéticien. S'il fait souvent plier les textes bibliques aux exi-

(1) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Un vol. in-8°; Paris, 1859.

gences de la philosophie du temps, il ne craint pas de secouer le joug de cette dernière là où la conciliation lui paraît impossible. Mais bornons-nous ici à un aperçu sommaire de cette II^e partie, en réservant pour les *Prolégomènes* l'appréciation complète du rôle de Maïmonide et l'exposé systématique de ses doctrines.

Après avoir, dans les derniers chapitres de la I^{re} partie, fait voir toutes les subtilités puériles des *Motécallemîn* et leurs vaines tentatives pour démontrer les plus hautes vérités religieuses et philosophiques, Maïmonide a pour but, dans cette II^e partie, d'établir ces mêmes vérités sur une base plus solide. L'existence d'un Dieu unique non renfermée dans les limites de l'espace et du temps, celle des êtres immatériels par l'intermédiaire desquels il crée et conserve ce qu'il a créé, la production du monde par la volonté libre de Dieu, la révélation, l'inspiration prophétique, telles sont les questions traitées dans cette partie du *Guide*. Comme introduction, l'auteur donne vingt-cinq propositions démontrables et une proposition hypothétique, servant de prémisses aux péripatéticiens pour démontrer l'existence, l'unité et l'immatérialité de Dieu. Il expose ensuite les démonstrations péripatéticiennes, et montre qu'elles conservent toute leur force, lors même que l'on contesterait l'éternité du mouvement et du temps admise par les philosophes. L'idée des êtres intermédiaires entre Dieu et l'univers, ou des *Intelligences séparées*, est développée selon les doctrines des péripatéticiens arabes, et l'auteur s'efforce de montrer que ses doctrines sont d'accord avec l'Écriture-Sainte et la tradition juive, qui désignent les *Intelligences* par le mot MALAKH (ange). Le nombre des Intelligences correspond à celui des sphères célestes, et celles-ci peuvent toutes être ramenées à quatre sphères principales, dont les Intelligences sont représentées par les *quatre légions d'anges* de la tradition juive. Les quatre éléments du monde sublunaire se trouvent sous l'influence de ces quatre sphères et de leurs Intelligences, qui s'épanchent sur ce bas monde par l'intermédiaire de l'*intellect actif* universel, dernière des Intelligences séparées. — La question la plus importante sur laquelle la religion se sépare de la philosophie est celle de l'origine

du monde. Celui-ci, selon la croyance religieuse, est sorti du néant absolu par la libre volonté de Dieu, et a eu un commencement; selon la doctrine péripatéticienne, il a toujours existé comme effet nécessaire d'une cause motrice toujours en acte. Comme opinion intermédiaire, l'auteur mentionne celle de Platon, qui admet l'éternité de la matière chaotique, mais non celle du mouvement et du temps. Cette opinion peut, au besoin, s'accorder avec la croyance religieuse; mais, comme elle ne s'appuie sur aucune démonstration, elle peut être négligée. Les péripatéticiens ont allégué pour leur opinion un certain nombre de preuves démonstratives; mais l'auteur montre qu'Aristote lui-même ne s'est pas fait illusion à cet égard, et qu'il ne prétend point avoir de démonstration rigoureuse pour établir l'éternité du monde. Après avoir montré la faiblesse des démonstrations qui ont été tentées, Maïmonide fait un pas de plus en faisant voir que la Création *ex nihilo*, bien qu'elle ne puisse pas non plus être démontrée, offre pourtant moins d'in vraisemblances que l'opinion opposée. Les mouvements des sphères célestes offrent les plus grandes difficultés, si l'on veut que tout dans l'univers suive une loi éternelle et immuable. Tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde; mais toutes les difficultés se dissipent dès que l'on reconnaît dans l'univers l'action d'une volonté libre agissant *avec intention* et non *par nécessité*. Les hypothèses imaginées par la science astronomique, celles des épicycles et des excentriques, sont en elles-mêmes peu vraisemblables et d'ailleurs peu conformes aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote. En somme, toutes les théories d'Aristote sur la nature du monde sublunaire sont indubitablement vraies; mais pour tout ce qui est au-dessus de la sphère de la lune, il n'a pu poser aucun principe démontrable, et tout ce qu'il a dit à cet égard ressemble à de simples conjectures qui ne sauraient porter aucune atteinte au dogme de la Création.

Ce dogme, d'ailleurs, est un postulat de la religion; en le niant, on serait nécessairement amené à nier l'inspiration prophétique et

tous les miracles. Cependant, en admettant la création *ex nihilo*, nous ne sommes pas obligés pour cela d'admettre que le monde doive périr un jour, ou qu'un changement quelconque doive avoir lieu dans les lois de la nature créées par Dieu. Maïmonide croit, au contraire, que le monde ne cessera jamais d'exister tel qu'il est, et il montre que tous les passages bibliques qui semblent parler de la fin du monde doivent être pris au figuré. Les miracles ne sont que des interruptions momentanées des lois de la nature; ce sont des exceptions, ou des restrictions, que Dieu a mises dans ces lois, dès le moment de leur création. Maïmonide explique ensuite, à mots couverts, comme le veut le Talmud, plusieurs détails du récit de la création, et fait voir que ce qui y est dit sur la nature des choses sublunaires n'est point en désaccord avec les théories péripatéticiennes. Il termine toute cette discussion par quelques observations sur l'institution du Sabbat, symbole du dogme de la Création.

Le reste de cette II^e partie est consacré à la *prophétie*, dans laquelle l'auteur ne voit que l'entéléchie absolue des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Celles-ci, arrivées à leur plus haute perfection et aidées par une certaine force d'imagination qui place l'homme dans un état extatique, nous rendent propres, dès cette vie, à une union parfaite avec l'*intellect actif*. Tous les hommes arrivés à ce haut degré de perfection seraient nécessairement prophètes, si la volonté de Dieu n'avait pas exclusivement réservé le don de prophétie à certains hommes élus et ne l'avait pas refusé à tous les autres, malgré toute leur aptitude. La révélation sur le Sinäï et les circonstances qui l'accompagnèrent sont des mystères qu'il ne nous est pas donné de comprendre dans toute leur réalité. Il en est de même de la perception de Moïse, qui se distingue de celle de tous les autres prophètes, et dans laquelle se manifeste la plus haute intelligence des choses divines, sans aucune participation de la faculté imaginative. Moïse voyait Dieu *face à face*, c'est-à-dire, il le percevait par son intelligence dans l'état de veille, et non à travers le voile de l'imagination. La loi révélée à Moïse est la plus parfaite, tenant le milieu entre le trop et le trop peu, et étant égalemen-

éloignée de toute exagération et de toute défectuosité. L'auteur expose à quels signes on reconnaît le vrai prophète; il caractérise l'inspiration prophétique et ses différents degrés, par lesquels les prophètes sont supérieurs les uns aux autres, quoiqu'ils ne soient inspirés tous que dans le *songe* ou dans la *vision*, c'est-à-dire dans un état où la faculté imaginative prédomine sur toutes les autres facultés. Il parle ensuite de la forme extérieure sous laquelle les prophéties sont présentées, et notamment des visions paraboliques, ainsi que des hyperboles et des métaphores dont se servent les écrivains sacrés.

Tels sont les sujets traités dans cette II^e partie, où l'auteur cherche à établir sur une base philosophique les neuf premiers des treize articles de foi qu'il avait énumérés dans son Commentaire sur la *Mischná*. Les questions importantes de l'origine du mal, de la Providence et du libre arbitre, ainsi que plusieurs autres questions qui intéressent particulièrement la théologie juive, sont réservées pour la troisième et dernière partie.

Pour la publication du texte arabe de ce volume, je me suis servi : 1^o des deux manuscrits de la bibliothèque de Leyde ; 2^o d'un manuscrit ancien de la II^e partie, qui était en la possession du révérend William Cureton, et que je dois à la libéralité de cet illustre orientaliste ; 3^o d'un manuscrit de la bibliothèque impériale de Paris (ancien fonds hébreu, n^o 237), qui renferme la seconde moitié de la II^e partie du chapitre XXV, jusqu'à la fin ; 4^o d'un autre manuscrit de la même bibliothèque (Supplément hébreu, n^o 63), qui renferme plusieurs chapitres du commencement et de la fin de cette même partie ; 5^o de la copie incomplète écrite sur les marges d'un exemplaire imprimé de la version d'Ibn-Tibbon, dont j'ai parlé dans la préface du t. I^{er} (p. iij) et qui m'a fourni le texte arabe jusqu'au chapitre XXVIII inclusivement. Pour tous les passages qui offrent quelque difficulté, les mss. de la Bibliothèque Bodleyenne ont été consultés.

La traduction et les notes ont été continuées sur le plan que j'ai exposé dans la préface du tome I. Sur des observations qui m'ont

été adressées, j'ai mis encore plus de soin à relever les variantes et les principales fautes typographiques de la version d'Ibn-Tibbon, afin de ne laisser rien à désirer à ceux qui voudront s'aider de ma traduction française pour comprendre cette version souvent si obscure. M. Ulmann, grand rabbin du Consistoire central, et M. Wogue, professeur de théologie au séminaire israélite, ont bien voulu, à cet effet, lire les épreuves de la traduction, et me signaler certaines omissions que j'ai suppléées, et qui, en partie, ont trouvé place dans les *Additions et rectifications*. Je renouvelle ici mes remerciements à tous ceux qui, d'une manière quelconque, me présentent leur concours pour cette publication, dont ma situation pénible augmente les difficultés, mais dont l'achèvement, j'ose l'espérer, ne subira pas de trop longs retards.

S. MUNK.

Paris, août 1861.

TABLE DES CHAPITRES

INTRODUCTION. Vingt-six propositions au moyen desquelles les péripatéticiens démontrent l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu	page 3
CHAPITRE I. Différentes démonstrations résultant de ces propositions, pour établir l'existence d'un Dieu unique et incorporel, moteur premier de l'univers	page 29
CHAP. II. L'existence et par suite l'unité et l'incorporalité de Dieu sont parfaitement démontrables, n'importe que le monde soit éternel ou qu'il ne le soit pas. Observation préliminaire sur le but que l'auteur s'est proposé, en abordant, dans les chapitres suivants, certaines questions de physique et de métaphysique	page 47
CHAP. III. Les hypothèses d'Aristote sur les causes des mouvements des sphères célestes, quoiqu'elles ne soient pas démontrables, sont pourtant les moins sujettes à être mises en doute ; elles peuvent souvent se mettre d'accord avec la tradition religieuse	page 51
CHAP. IV. Les sphères célestes ont une âme, principe de leur mouvement, et un intellect au moyen duquel elles conçoivent l'idée de ce qui forme l'objet de leur désir ; cet objet désiré est Dieu, premier moteur, qui agit sur les sphères par l'intermédiaire des <i>Intelligences séparées</i> , objets respectifs du désir particulier de chaque sphère. Nombre des <i>Intelligences séparées</i> , dont la dernière est l' <i>intellect actif</i> universel.	page 51
CHAP. V. L'Écriture-Sainte et la tradition rabbinique présentent aussi les cieux comme des êtres animés doués de perception ; l'une et l'autre reconnaissent, avec les philosophes, l'influence que les sphères célestes exercent sur ce bas monde	page 62
CHAP. VI. Ce qu'il faut entendre, dans l'Écriture-Sainte, par le mot MALAKH (ange) ; différentes acceptions de ce mot, qui désigne principalement les <i>Intelligences séparées</i>	page 66
CHAP. VII. Les <i>Intelligences</i> et les sphères ont la conscience de l'action qu'elles exercent et agissent avec liberté ; elles sont toujours en acte, et leur action est le <i>bien</i>	page 75

- CHAP. VIII. Les anciens docteurs juifs croyaient, conformément à l'opinion des pythagoriciens, que le mouvement des sphères produit des sons harmonieux fort retentissants, que la grande distance nous empêche d'entendre. Mais Aristote contredit cette opinion, et les docteurs eux-mêmes reconnaissent que, dans la science astronomique, les savants païens étaient plus avancés qu'eux page 77
- CHAP. IX. Incertitude qui règne sur le nombre des sphères. En admettant, avec les astronomes anciens qui précédèrent Ptolémée, que les planètes de Vénus et de Mercure sont placées au-dessus du soleil, on peut réduire à quatre le nombre des sphères principales; ce sont: la sphère de la lune, celle du soleil, celle des cinq autres planètes et celle des étoiles fixes. page 80
- CHAP. X. Le monde sublunaire est gouverné par les forces qui émanent du monde supérieur. On peut admettre que chacun des quatre éléments se trouve sous l'influence de l'une des quatre sphères principales, de sorte que l'eau serait régie par la sphère de la lune, le feu par celle du soleil, l'air par celle des cinq autres planètes, et la terre par celle des étoiles fixes. De même il y a quatre causes du mouvement des sphères. Allégories des *quatre degrés* de l'échelle de Jacob, des *quatre légions d'anges* de la tradition juive et des *quatre chariots* de la vision de Zacharie page 84
- CHAP. XI. La science astronomique est basée en partie sur de simples hypothèses. Il ne s'agit pas de rendre un compte exact du nombre des sphères et des Intelligences, mais de les grouper selon les forces qui émanent d'elles. Il y a en dehors de Dieu trois classes d'êtres: les Intelligences séparées, les sphères célestes et les corps sublunaires; le régime du monde vient de Dieu par la voie d'une émanation successive qui parcourt les différents degrés de l'être page 92
- CHAP. XII. De la véritable idée de l'épanchement (FÉIDA) ou de l'émanation page 98
- CHAP. XIII. Les opinions sur l'origine du monde sont au nombre de trois: celle des théologiens orthodoxes, qui admettent la création *ex nihilo*; celle de Platon et d'autres philosophes anciens, qui admettent l'éternité de la matière chaotique; celle d'Aristote et de tous les péripatéticiens, qui admettent l'éternité du mouvement et du temps. page 104
- CHAP. XIV. Des preuves alléguées par les péripatéticiens pour établir l'éternité du monde. Ces preuves sont au nombre de sept: les quatre premières sont des arguments tirés de la nature du monde; dans les trois autres, on argumente de l'idée de Dieu page 114

- CHAP. XV. Aristote lui-même ne prétend pas avoir de démonstration rigoureuse pour établir l'éternité du monde. page 121
- CHAP. XVI. La création *ex nihilo* ne peut pas non plus être établie par une démonstration rigoureuse; il s'agit seulement de montrer qu'elle est possible et même plus probable que l'éternité page 128
- CHAP. XVII. Réfutation des quatre premières preuves des péripatéticiens page 129
- CHAP. XVIII. Réfutation des trois dernières preuves des péripatéticiens page 138
- CHAP. XIX. Preuves directes qu'on peut alléguer en faveur de la création *ex nihilo*. Invraisemblances qu'offre le système d'Aristote, selon lequel tout dans l'univers suivrait une loi éternelle et immuable; dans les mouvements des sphères célestes, on ne peut pas ne pas reconnaître l'action d'une volonté libre agissant *avec intention* et non *par nécessité*. page 144
- CHAP. XX. Preuves par lesquelles Aristote établit que le monde n'est point l'œuvre du hasard; si Aristote dit que le monde existe *par nécessité*, il ne veut pas parler d'une fatalité aveugle, mais d'une loi émanée d'une intelligence qui agit avec pleine conscience. Cependant, cela n'implique pas encore l'idée d'une volonté libre agissant avec intention page 164
- CHAP. XXI. Quelques philosophes modernes ont essayé de mettre d'accord l'opinion de l'éternité du monde avec l'idée du *dessein*, ou de l'action libre de Dieu, déterminée par sa *volonté*; mais en évitant l'expression malsonnante de *nécessité*, ils en ont maintenu l'idée. Véritable sens de la *nécessité* admise par Aristote page 168
- CHAP. XXII. Le système de la *nécessité*, professé par les péripatéticiens, offre de nombreuses invraisemblances et des difficultés insolubles. Tout l'échafaudage de l'émanation successive des Intelligences et des sphères ne suffit pas pour expliquer la multiplicité et la diversité qui règnent dans le monde; mais toutes les difficultés disparaissent dès qu'on admet un Dieu créateur, ayant créé le monde par sa libre volonté page 172
- CHAP. XXIII. En comparant entre elles deux hypothèses opposées, afin de donner la préférence à celle qui offre le moins d'invraisemblances, il ne s'agit pas de constater de quel côté est le plus grand nombre de doutes, mais plutôt de peser la gravité des invraisemblances qui résulteraient de chacune des deux hypothèses. Il faut aussi se dépourvoir de toute opinion préconçue et n'avoir aucun préjugé en faveur de l'une des deux hypothèses page 180

- CHAP. XXIV. Des doutes graves qu'on peut opposer à la science qui prétend rendre compte de tous les mouvements des sphères célestes. Ce que les hypothèses des épicycles et des excentriques offrent d'in vraisemblable et de peu conforme aux principes physiques et aux théories du mouvement développées par Aristote page 183
- CHAP. XXV. Le dogme de la création *ex nihilo* est admis par un besoin religieux, et non pas à cause des textes bibliques qui le proclament et qui pourraient, au besoin, s'interpréter dans un autre sens. Le système de Platon pourrait au besoin s'accorder avec les croyances religieuses ; mais admettre l'éternité du monde, telle que la professe Aristote, ce serait saper la religion par sa base et nier la révélation et tous les miracles page 195
- CHAP. XXVI. D'un passage obscur des *Aphorismes* de rabbi Éliézer, qui paraît admettre l'éternité de la matière première. Ce que ce passage dit clairement, c'est qu'il existe deux matières bien distinctes, celle du ciel et celle des choses sublunaires ; un passage du Pentateuque y fait également allusion page 200
- CHAP. XXVII. S'il est vrai que le dogme de la création est la base de la religion, il nous est cependant permis de croire que le monde ne périra jamais page 203
- CHAP. XXVIII. Le roi Salomon n'admettait point l'éternité du monde, comme on l'a prétendu, mais il en a proclamé la durée perpétuelle page 206
- CHAP. XXIX. Il n'existe dans l'Écriture aucun passage qui parle d'une destruction future de l'univers ; les passages des prophètes qui paraissent prédire la fin du monde ont tous un sens métaphorique. Rien ne sera changé dans les lois de la nature que Dieu a créées ; mais, par sa volonté, Dieu peut quelquefois les interrompre momentanément et faire des miracles. Observation générale sur le récit de la création ; tout n'y doit pas être pris à la lettre. page 210
- CHAP. XXX. Des mystères contenus dans le récit de la création (MA'ASÉ BERÉSCHÏTH). Observations sur le sens de certains mots qui y sont employés. Indication de certaines théories scientifiques que renferme ce récit et de certaines allégories contenues dans la relation de la création d'Adam et d'Ève et de leur séjour dans le paradis terrestre. page 230
- CHAP. XXXI. Le *Sabbat* institué comme symbole du dogme de la création, et en même temps pour rappeler aux Israélites la miraculeuse délivrance de la servitude d'Égypte page 257
- CHAP. XXXII. Les opinions sur la *prophétie* sont au nombre de trois : celle de la foule vulgaire des croyants, celle des philosophes, et celle que doit professer le théologien israélite. page 259

- CHAP. XXXIII. De la révélation sur le mont Sinai ; de la voix qui retentit en présence de tous les Israélites, et de ce qu'ils entendirent et perçurent dans la proclamation du Décalogue. page 268
- CHAP. XXXIV. Ce qu'il faut entendre par ce passage : *Voici, j'envoie un ange devant toi* (Exode, XXIII, 20) page 274
- CHAP. XXXV. La perception et l'inspiration prophétique de Moïse ont un caractère tout particulier ; Moïse se distingue essentiellement de tous les autres prophètes, et ce qui va être dit sur la prophétie ne s'applique point à lui. Ce qui distingue les miracles de Moïse de ceux des autres prophètes page 277
- CHAP. XXXVI. Définition générale de la *prophétie*; rôle qu'y joue l'imagination ; en quoi le *songe vrai* diffère de la *vision prophétique*. Conditions générales que doivent remplir tous les prophètes ; en quoi consiste la supériorité qu'ont les prophètes les uns sur les autres. . . page 281
- CHAP. XXXVII. De l'inspiration, ou de l'*épanchement* divin, qui se répand sur l'homme par l'intermédiaire de l'*intellect actif* ; différents degrés de cet épanchement page 289
- CHAP. XXXVIII. De la *faculté de hardiesse*, ou du courage, et de la *faculté de divination* ; ces deux facultés doivent nécessairement être très-fortes dans les vrais prophètes, mais ceux-ci doivent se distinguer par la plus haute perfection, non-seulement de la faculté imaginative, mais aussi de la faculté rationnelle page 294
- CHAP. XXXIX. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de loi plus parfaite que celle de Moïse ; les prophètes qui sont venus après Moïse n'avaient pour mission que de veiller sur le maintien de cette loi et d'en développer les principes. Cette loi observe le juste milieu ; elle ne commande ni trop ni trop peu, étant également éloignée de tout excès et de toute déféctuosité. page 301
- CHAP. XL. L'homme, par sa nature, est fait pour vivre en société. Les individus de l'espèce humaine présentant une très-grande variété de caractères individuels, il faut que l'harmonie y soit établie par une bonne législation. Il y a des lois purement conventionnelles qui ne se donnent que pour l'œuvre de la réflexion humaine, et il y en a d'autres à qui leurs auteurs attribuent une origine divine. Caractère de la véritable loi divine et signes auxquels on reconnaît le vrai prophète chargé d'une mission divine page 306
- CHAP. XLI. Définition de la *vision prophétique*. La révélation a lieu dans un *songe* ou dans une *vision* ; l'Écriture s'exprime de quatre manières différentes sur la parole divine adressée aux prophètes . . page 313
- CHAP. XLII. Toutes les fois que, dans l'Écriture-Sainte, il est question de l'apparition de Dieu ou d'un ange, il s'agit d'un songe prophétique

- ou d'une vision prophétique. Ainsi, par exemple, la relation des trois hommes qui apparurent à Abraham (Genèse, chap. XVIII), celle de la lutte de l'ange avec Jacob, et beaucoup d'autres récits de même nature, doivent être considérés comme des visions prophétiques. Si parfois on parle d'anges qui apparurent à des personnes vulgaires, non aptes aux visions prophétiques, il s'agit là simplement des fantômes d'une imagination surexcitée page 319
- CHAP. XLIII. Des paraboles prophétiques. Les visions des prophètes ont souvent un sens parabolique, qui leur est expliqué, ou dans la vision même, ou après qu'ils sont sortis de leur état extatique. Parfois le sens de la vision parabolique ne doit pas être cherché dans la chose vue, mais seulement dans le *nom* que porte cette chose, et qui, par son étymologie, indique le véritable sens de la vision. page 324
- CHAP. XLIV. Des différentes formes sous lesquelles la révélation prophétique se présente à l'imagination du prophète : apparition de Dieu, d'un ange ou d'un personnage humain, voix d'un être invisible. Les paroles entendues, tantôt retentissent d'une manière formidable, tantôt sont semblables au langage humain. page 330
- CHAP. XLV. On peut distinguer dans la révélation, ou dans la perception prophétique, onze degrés différents : les deux premiers ne sont qu'un acheminement vers la prophétie et caractérisent l'*esprit saint*; les cinq degrés suivants appartiennent au *songe prophétique*, et les quatre derniers, à la *vision prophétique*. page 333
- CHAP. XLVI. Tous les détails d'une vision prophétique, ainsi que tous les actes qu'on y attribue au prophète, font partie de la vision et ne doivent pas être considérés comme des faits réels page 348
- CHAP. XLVII. Des hyperboles et des métaphores employées par les prophètes. page 356
- CHAP. XLVIII. Dans le langage des prophètes, on attribue directement à Dieu, comme cause première, toutes les causes prochaines ou secondaires; on dit par exemple que Dieu a *fait*, ou *ordonné*, ou *dit*, telle chose, bien qu'il ne s'agisse que de l'effet d'une cause quelconque bien connue page 361

DEUXIÈME PARTIE

DU

GUIDE DES ÉGARÉS

INTRODUCTION

AU NOM DE L'ÉTERNEL

DIEU DE L'UNIVERS

Les propositions dont on a besoin pour établir l'existence de Dieu et pour démontrer qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'il est *un* [que son nom soit glorifié!], sont au nombre de vingt-cinq, qui, généralement démontrées, ne renferment rien de douteux; — (car) déjà Aristote et les péripatéticiens qui lui ont succédé ont abordé la démonstration de chacune d'elles ⁽¹⁾. — Il y a (en outre) une proposition que nous leur accordons comme concession ⁽²⁾, parce que ce sera le moyen de démontrer les questions dont il s'agit, comme je l'exposerai; cette proposition, c'est l'éternité du monde.

PREMIÈRE PROPOSITION. — L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible ⁽³⁾.

(1) Tous les mss. ar. portent *עלי ברהאן כל ואחרה מנהא*. Ibn-Tibbon s'écarte un peu de l'original, en traduisant : *כבר עשה ... מופת* : *על כל אחת מהן*. La version d'Al'-Harizi porte : *על מופת : כבר ברק ... על מופת : כל אחת מהן*.

(2) C'est-à-dire, que nous leur concédons provisoirement comme hypothèse; voy. ci-après la xxvi^e proposition, et cf. t. I, pag. 350, note 1.

(3) Sur l'infini en général, voy. Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 4-8; *Métaph.*, liv. II, chap. 2; liv. XI, chap. 10. Aristote montre dans ces divers passages que, dans la nature, l'infiniment grand *en acte*, c'est-à-dire l'étendue infinie, est inadmissible, et il n'admet en fait d'infini

DEUXIÈME PROPOSITION. — L'existence d'un nombre infini de

que l'infiniment petit ou la divisibilité infinie de l'espace, qu'il désigne (ainsi que l'infinité du nombre abstrait) comme *l'infini en puissance*. Par conséquent, l'univers lui-même, qui est le corps le plus étendu, est limité dans l'espace (voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap 7, où Aristote dit en terminant : Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ σῶμα τὸ τοῦ παντὸς ἄπειρον ἐκ τούτων φανερόν). La démonstration la plus générale de cette première proposition est donnée dans la définition même du corps. Aristote fait observer qu'au point de vue *logique* (λογικῶς), l'existence d'un corps infini est inadmissible : car, si l'idée qu'on se fait du corps, c'est d'être limité par des surfaces, il ne peut y avoir de corps illimité ni pensé, ni sensible (εἰ γὰρ ἔστι σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον, οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητόν. *Physique*, III, 5, *Métaph.*, XI, 10). Au point de vue *physique*, Aristote montre que le corps infini ne pourrait être ni composé ni simple : 1^o S'il était composé, les parties de la composition seraient ou infinies ou finies ; or il est évident qu'elles ne sauraient être infinies, car l'infinité de chacune d'elles exclut nécessairement celle des autres ; mais elles ne sauraient pas non plus être finies, car elles seraient consommées par l'infini, et disparaîtraient complètement devant lui. 2^o Le corps infini ne saurait pas non plus être simple ; car aucun des éléments, dont chacun a sa région déterminée, n'est infini, et il n'existe pas de corps sensible, en dehors des éléments, qui les réunisse tous, comme l'ont cru plusieurs physiciens. — Une autre preuve physique (qui se rattache en quelque sorte à la preuve logique) est celle-ci : « Tout corps sensible est dans l'espace. Les espèces et différences de l'espace sont : le haut et le bas, le devant et le derrière, ce qui est à droite et ce qui est à gauche. Ces distinctions n'existent pas seulement par rapport à nous et par la position, mais sont fondées dans le tout lui-même. Cependant elles ne sauraient exister dans l'infini. » (Voy. *Physique*, *l. c.* à la fin du chap. 5). Ibn-Sinâ et d'autres auteurs, arabes et juifs, ont multiplié les démonstrations des propositions énumérées par Maïmonide. Abou-beer-Mo'hammed al-Tebrizi, qui a fait un commentaire sur les vingt-cinq propositions, est entré dans de longs détails pour en démontrer la vérité. Cette 1^{re} proposition a été démontrée par les Arabes de plusieurs manières différentes. Nous citerons ici une démonstration qui est empruntée à Ibn-Sinâ : Soit la grandeur supposée infinie une ligne AB

$$\begin{array}{c} \text{A} \quad \text{C} \quad \text{B} \\ \text{-----} \\ \text{A} \quad \text{C} \quad \text{B} \end{array}$$

; nous pourrions supposer que cette ligne se prolonge à l'infini des deux côtés ou seulement d'un côté B. Dans ce dernier cas, figurons-nous que du côté fini on coupe une partie AC ; nous aurons

grandeurs est inadmissible⁽¹⁾, si l'on veut qu'elles existent (toutes) simultanément⁽²⁾.

alors deux lignes AB et CB, dont chacune sera infinie du côté B et finie de l'autre côté. Or, si nous appliquons le point C sur le point A, il arrivera de deux choses l'une : ou bien la ligne CB se prolongera à l'infini comme la ligne AB, et alors nous aurons $AB-AC=AB$, ce qui est impossible, car la partie ne peut être égale au tout ; ou bien la ligne CB se prolongera moins que la ligne AB, et alors elle sera finie du côté B, ce qui est contraire à l'hypothèse. Si la ligne AB est supposée infinie des deux côtés, on pourra la couper à un point quelconque, de manière à en faire deux lignes dont chacune sera infinie d'un côté et finie de l'autre, et la démonstration sera la même que celle qu'on vient de donner. Cf. Schahrestâni, pag. 403 (trad. allem., t. II, pag. 295 et 296).—Nous ne pourrions pas reproduire les preuves alléguées pour chacune des propositions énumérées ici par Maïmonide, et nous devrions nous borner à indiquer les endroits d'où notre auteur a tiré ces différentes propositions. Ainsi qu'on le verra, elles ne sont pas toutes empruntées à Aristote, et plusieurs sont tirées des œuvres d'Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, sont la principale source à laquelle Maïmonide a puisé sa connaissance des doctrines péripatéticiennes. Sur cette première proposition et les deux suivantes, voy. aussi la 1^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXIII, 11^e proposition, et les notes que nous y avons jointes (tom. I, pag. 413 et 414).

(1) Cette seconde proposition énonce de la grandeur discrète ce qui, dans la première proposition, a été énoncé de la grandeur continue. L'infinité numérique en acte est aussi inadmissible que l'étendue infinie : car les unités qui composent la quantité discrète peuvent former toutes ensemble une quantité continue, et il est clair que, puisque cette dernière ne peut être infinie, la première ne saurait l'être davantage. On peut d'ailleurs, comme le fait observer le commentateur Schem-Tob, appliquer directement à cette proposition la démonstration que nous avons donnée de la première proposition, d'après Ibn-Sinâ. En effet, en diminuant d'un certain nombre d'unités la quantité discrète supposée infinie, le reste sera ou infini ou fini ; or, s'il était infini, la partie serait égale au tout, ce qui est impossible ; s'il était fini, le tout serait également fini, ce qui est contraire à l'hypothèse.

(2) On a déjà vu que, selon notre auteur, l'inadmissibilité de l'infini par succession n'est pas démontrée. Voy. t. I, pag. 414 et 415, et cf. ci-après à la 26^e proposition.

TROISIÈME PROPOSITION. — L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible, lors même que ce ne seraient pas de grandeurs; ainsi, par exemple, il est évidemment inadmissible que telle intelligence ait pour cause une seconde intelligence, cette seconde une troisième, cette troisième une quatrième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini (1).

QUATRIÈME PROPOSITION. — Le changement se trouve dans quatre catégories : 1° dans la catégorie de la *substance*, et le changement dont est susceptible la substance, c'est la naissance et la corruption; 2° dans la catégorie de la *quantité*, et ici c'est la croissance et le décroissement; 3° dans la catégorie de la *qualité*, ce qui est la transformation; 4° dans la catégorie du *lieu*, ce qui est le mouvement de translation (2); c'est à ce changement dans

(1) Cette proposition a été développée par Aristote, dans la *Métaphysique*, liv. II, chap. 2, où il est montré en général que, dans les quatre espèces de causes, on arrive nécessairement à un dernier terme, et que ces causes ne peuvent se continuer à l'infini: Ἀλλὰ μὲν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἷτια τῶν ὄντων, οὐτ' εἰς εὐθυωρίαν οὕτε κατ' εἶδος, δῆλον, κ. τ. λ. Cf. le tome I de cet ouvrage, pag. 313, note 1.

(2) Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. 2: Εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ ποσόν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλή καὶ φθορά ἢ κατὰ τόδε, αὔξεισις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοιώσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φθορά δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἄν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί, κ. τ. λ. Cf. *Physique*, liv. III, chap. 1: Μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἢ εἰ ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ ποσόν, ἢ κατὰ ποῖον, ἢ κατὰ τόπον. On voit que par *changement* (μεταβολή), il faut entendre le passage mutuel des opposés l'un à l'autre, et il ne faut pas le confondre avec l'idée de *mouvement*, qui, comme le dit Aristote ailleurs, ne s'applique qu'aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu, et non pas à celle de la substance. Voy. *Physique*, liv. V, à la fin du chap. 1, et au commencement du chap. 2. Cf. le traité de l'*Ame*, liv. I, chap. 3, § 3, où Aristote parle de quatre espèces de *mouvement*, qui, au fond, n'en forment que trois, appartenant à trois catégories, savoir: φθορά, à la catégorie du lieu, ἀλλοιώσις, à celle de la qualité, φθίσις et αὔξεισις à celle de la quantité. Cependant, dans les six espèces de *mouvement* (κίνησις) énumérées au commencement du chap. 14 des *Catégories*, Aristote comprend aussi la génération et la corruption (γένεσις καὶ φθορά), qui s'appliquent à la caté-

le lieu que s'applique en particulier le (terme de) *mouvement* (1).

CINQUIÈME PROPOSITION. — Tout mouvement est un changement et un passage de la *puissance* à l'*acte* (2).

SIXIÈME PROPOSITION. — Les mouvements (3) sont tantôt essentiels (ou dans la chose en elle-même), tantôt accidentels, tantôt dus à la violence, tantôt partiels, et (dans ce dernier cas) c'est

gorie de la *substance*. Les quatre autres sont : l'*augmentation* (αύξησης), la *diminution* (μείωσις = φθίσις), la *transformation* (ἀλλοίωσις) et le changement de lieu (κατὰ τόπον μεταβολή); les deux premières espèces sont relatives à la catégorie de la *quantité*, la troisième à celle de la *qualité*, et la quatrième à celle du *lieu*. On voit que ce passage des *Catégories* correspond exactement à celui de la *Métaphysique*, et qu'Aristote y a pris le mot κίνησις dans le sens plus étendu de μεταβολή. Cf. ci-après, note 2.

(1) On a vu dans la note précédente qu'en général les changements dont il est ici question, à l'exception du premier, sont aussi désignés comme *mouvements*; mais ce n'est que parce qu'au fond tous ces différents changements sont en quelque sorte un mouvement local : πᾶσαι γὰρ αἱ λεγθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ (*Traité de l'Âme*, l. c.); ainsi, par exemple, dans la croissance et le décroissement, on peut attribuer aux différentes parties du corps un mouvement local. Cf. ci-après la 14^e proposition. — Toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots : ועל שאר השנויים בכלל, et aux autres changements (il s'applique) en général; les mss. de la version n'ont point cette addition. Cf. au commencement du chap. I.

(2) L'auteur reproduit ici la définition qu'Aristote donne du mouvement. Et ici, le mot *mouvement* embrasse toutes les espèces de *changements* dont parle la proposition précédente; aussi bien le changement de la naissance et de la corruption, qui se fait instantanément et pour ainsi dire sans mouvement, que les autres changements, qui se font peu à peu et par un véritable mouvement. Dans ce sens donc, le mouvement est le changement qui peut être désigné, de la manière la plus générale, comme le passage de la puissance à l'acte. Voyez Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 1 : ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος· διηρημένον δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχείᾳ, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστὶν, κ. τ. λ. Cf. *Métaphysique*, liv. XI, chap. 9.

(3) L'auteur parle ici du mouvement par excellence, c'est-à-dire du mouvement *local*.

une espèce de (mouvement) accidentel. Essentiels, comme la translation du corps d'un endroit à un autre; accidentels, comme on dirait (par exemple) de la noirceur qui est dans tel corps, qu'elle s'est transportée d'un endroit à un autre; dus à la violence, comme lorsque la pierre se meut vers le haut par quelque chose qui l'y force; partiels, comme le mouvement du clou dans le navire : car lorsque le navire se meut, nous disons aussi que le clou se meut. Et ainsi, toutes les fois qu'une chose composée se meut tout entière, on dit aussi que sa partie se meut ⁽¹⁾.

SEPTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui subit le changement est divisible ⁽²⁾; c'est pourquoi tout ce qui est mù est divisible et est

(1) Les différentes distinctions que l'auteur fait ici dans le mouvement local sont empruntées à Aristote, et doivent servir à montrer que tous les mouvements particuliers, quels qu'ils soient, ont leur source dans un premier mouvement éternel dont ils dépendent. Ce qui est mù, dit Aristote, l'est ou *en soi-même* (καθ' αὐτό) ou *accidentellement* (κατὰ συμβεβηκός). Dans ce qui est mù accidentellement, il distingue des choses qui pourraient aussi être mues en elles-mêmes, comme par exemple les parties du corps animal et le clou dans le navire, et d'autres choses qui sont toujours mues accidentellement, comme la blancheur (dans le corps) et la science (dans l'âme) : car celles-ci ne changent de place qu'avec la chose dans laquelle elles se trouvent. Enfin, dans ce qui est mù *en soi-même* il distingue encore ce qui est mù par soi-même et ce qui l'est par autre chose, ce qui est mù naturellement et ce qui l'est *par violence et contre nature* (βία καὶ πρὸ φύσιν), Voy. Aristote, *Physique*, liv. IV, chap. 4 et liv. VIII, chap. 4; cf. le traité *de l'Âme*, liv. II, chap. 3 (§§ 2 et 3), et le traité *du Ciel*, liv. III, chap. 2.

(2) Voy. Aristote, *Physique*, liv. VI, au commencement du chap. 4 : τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαίρετόν εἶναι. La démonstration donnée par Aristote peut se résumer ainsi : Tout ce qui subit un changement passe d'un état de choses à un autre; il ne peut pas être un seul instant dans aucun des deux états, car alors il ne changerait pas; mais il ne peut pas non plus être dans l'un des deux états, car alors ou il ne changerait pas encore, ou il serait déjà changé. Il faut donc nécessairement qu'il soit en partie dans l'un et en partie dans l'autre, et par conséquent il est divisible.

nécessairement un corps ⁽¹⁾. Tout ce qui n'est pas divisible n'est point mù ⁽²⁾, et, par conséquent, ne peut nullement être un corps.

HUITIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est mù accidentellement sera nécessairement en repos, son mouvement n'étant pas dans son essence; c'est pourquoi il est impossible qu'il accomplisse perpétuellement ce mouvement accidentel ⁽³⁾.

(1) La cinquième proposition établit que tout mouvement est un changement; par conséquent, tout ce qui est mù subit le changement et est nécessairement divisible. Aristote, qui avait déjà établi la divisibilité de l'étendue, du temps et du mouvement (cf. le tome I de cet ouvrage, p. 380, note 2), montre, au chap. cité dans la note précédente, que la divisibilité doit s'appliquer aussi à *ce qui est mù*: Ἐπει δὲ πᾶν τὸ κινούμενον ἐν τινι κινεῖται καὶ χρόνου τινά, καὶ παντός ἐστι κινήσεις, ἀνάγκη τὰς αὐτὰς εἶναι διαιρέσεις τοῦ τε χρόνου καὶ τῆς κινήσεως, καὶ τοῦ κινεῖσθαι, καὶ τοῦ κινουμένου, καὶ ἐν ᾗ κινήσεις, κ. τ. λ. Cf., liv. VIII, chap. 5 (éd. Bekker, pag. 257 a, lig. 33): Ἀναγκαῖον δὲ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαίρετόν εἰς ἀεὶ διαίρετά, κ. τ. λ.

(2) Comme, par exemple, le point géométrique et l'intelligence, qui n'ont point de mouvement *essentiel*, mais seulement un mouvement *accidentel*. Cette thèse, que l'auteur ajoute ici comme corollaire, est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Cependant Aristote est entré dans quelques détails pour démontrer que l'indivisible est immobile *en lui-même*, et n'a qu'un mouvement accidentel, et il fait observer notamment que si l'on admettait le mouvement du *point*, on arriverait par là à établir que la ligne est composée de points et le temps de petits instants ou de *moments présents* (ἐκ τῶν νῦν), ce qui est faux. Voy. *Physique*, liv. VI, chap. 10, au commencement: Λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερές οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, κ. τ. λ. Et plus loin: ὡστ' οὐκ ἐνδέχεται τὸ ἀμερές κινεῖσθαι οὐδ' ὅπως μεταβάλλειν, κ. τ. λ.

(3) Cette proposition, énoncée d'une manière trop concise, a été trouvée obscure, et, prise dans un sens absolu, elle a rencontré des objections (voir le commentaire de Moïse de Narbonne). Voici comment elle doit être entendue: Toute chose qui n'a pas *en elle-même* le principe de son mouvement, mais à laquelle un mouvement accidentel est imprimé par une cause extérieure qui peut cesser d'exister, sera nécessairement en repos quand cette cause cessera, comme par exemple le passager d'un navire, qui n'est mù que parce qu'il est accidentellement dans une

NEUVIÈME PROPOSITION. — Tout corps qui en meut un autre

chose en mouvement, qui peut cesser de se mouvoir (Cf. Aristote, *de l'Âme*, liv. I, chap. 3, § 2). Ce qui prouve que Maïmonide entend ainsi cette proposition, c'est que plus loin, au commencement du chap. I, en démontrant que le premier moteur ne saurait être considéré comme l'âme de la sphère céleste, il applique cette VIII^e proposition à l'âme humaine, qui est mue *accidentellement* avec le corps par une cause extérieure, soit en cherchant ce qui lui est convenable, soit en fuyant ce qui lui est contraire. C'est donc à tort que le commentateur arabe Al-Tebrizi objecte à cette proposition de Maïmonide qu'il y a certains mouvements qui, quoique accidentels, n'en sont pas moins perpétuels, comme, par exemple, le mouvement diurne de l'orient à l'occident, imprimé par la neuvième sphère aux huit sphères inférieures, et qui est contraire à leur mouvement propre et *essentiel* de l'occident à l'orient; ou comme le mouvement circulaire de la sphère du feu et des autres éléments, dont le mouvement *essentiel* est en ligne droite (cf. le t. I de cet ouvrage, p. 357-359). Il est évident que ces mouvements accidentels, ayant pour cause un mouvement essentiel et perpétuel, doivent être eux-mêmes perpétuels. La proposition dont il s'agit ici paraît se rattacher à un passage du traité *du Ciel* (liv. I, fin du chap. 2), où Aristote établit qu'au-dessus des quatre éléments qui, par leur nature, ont un mouvement en ligne droite, il y a une substance simple d'une autre nature qui a le mouvement circulaire. Or, fait-il observer, ce mouvement doit être inhérent à la nature de cette substance; car il serait étonnant et tout à fait irraisonnable que ce mouvement, qui seul est continu et éternel, pût être *contre nature*, puisqu'en général ce qui est contre nature est promptement détruit : *Εἰ δὲ παρὰ φύσιν φέρεται τὰ φερόμενα κύβητι τὴν περιῆξ φερόν, θαυμαστόν καὶ παντελῶς ἄλογον τὸ μίσην εἶναι συνεχῆ τάχτην τὴν κίνησιν καὶ αἰδιον, οὕσαν παρὰ φύσιν· φαίνεται γὰρ ἐν γιντοῖς ἄλλοις τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν.* La version arabe qui rendait les mots *contre nature* (*παρὰ φύσιν*) par *accidental*, explique mieux les termes de la proposition de Maïmonide. Voici comment le passage que nous venons de citer a été paraphrasé dans le commentaire moyen d'Ibn-Roschd, *de Cælo et Mundo*, liv. I, *summa* IV, *demonstrat.* 5 (vers. hébr.) :

והוא שזאת התנועה הסבובית שהיא סביב האמצע לא תמלט משתחיה לזה הגשם טבעית או מקרית ושקר הוא שתחיה מקרית כי התנועה המקרית אי אפשר שתמצא תמידית אין תכלית לה ושהצעת זה יוצאה מכל הקש כי אנחנו רואים הדברים המקריים כלים אובדים .

ne se meut qu'en étant mù lui-même au moment où il meut ⁽¹⁾.

DIXIÈME PROPOSITION. — Tout ce dont on dit qu'il est dans un corps est de l'une de ces deux classes ⁽²⁾ : c'est ou bien quelque chose qui subsiste par le corps, comme les accidents, ou bien quelque chose par quoi le corps subsiste, comme la forme physique ⁽³⁾; dans les deux cas, c'est une force (qui est) dans un corps ⁽⁴⁾.

« Ce mouvement circulaire, qui s'accomplit autour du centre, est nécessairement ou naturel ou *accidentel* à ce (cinquième) corps. Or, il est inadmissible qu'il soit accidentel, car le mouvement accidentel ne saurait être perpétuel et sans fin; supposer cela serait tout à fait irraisonnable, car nous voyons que les choses accidentelles cessent et périssent. »

Cf. la version latine des Œuvres d'Aristote avec les comment. d'Avverroès, édit. de Venise, t. V, 1550, in-fol., fol. 6 c et 126 c. — Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, p. 67) indique, pour cette VIII^e proposition, le même passage d'Aristote.

(1) Cette proposition a été longuement développée par Aristote, qui, pour établir l'existence d'un premier moteur non mù, montre que ce qui meut, si ce n'est pas le premier moteur lui-même, ne peut être qu'une cause intermédiaire de mouvement, qui est nécessairement mue elle-même par une autre cause. Il s'ensuit naturellement que le corps physique ne peut communiquer le mouvement à un autre corps qu'en étant mù lui-même. Voy. *Phys.*, liv. VIII, chap. 5; Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 6.

(2) Littéralement : *se divise en deux parties*.

(3) C'est-à-dire, la forme qui constitue le genre ou l'espèce, et qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Cf. t. I, p. 398, et *Ibid.*, note 1.

(4) C'est-à-dire : ce qu'on appelle *une force dans un corps* peut être ou bien un accident, comme par exemple la chaleur et la froideur dans les corps qui, par leur nature, ne sont ni chauds ni froids, ou bien une forme physique, comme p. ex. la chaleur ou la nature ignée du feu, ou la froideur de la glace. Le mot *قوة* (puissance), que les philosophes arabes emploient dans les divers sens qu'Aristote attribue au mot *δύναμις*, doit être pris ici non pas dans le sens de *possibilité* ou *faculté d'être* opposé à l'*acte* (*ἐνέργεια*), mais dans son sens primitif et absolu qu'Aristote définit comme « le principe duquel émane le mouvement ou le changement produit dans une autre chose en tant qu'autre chose » (*Métaph.*, liv. V, chap. 12, commencem. et fin), ou en d'autres termes dans le sens de *force* ou de *faculté agissante*. Cette force peut se trouver en dehors du

ONZIÈME ⁽¹⁾ PROPOSITION. — Certaines choses qui subsistent par le corps se divisent par la division du corps, et sont, par conséquent, accidentellement divisibles, comme, par exemple, les couleurs et en général les forces répandues dans tout le corps. De même, certaines choses qui constituent l'être du corps ne se divisent en aucune manière, comme l'âme et l'intelligence ⁽²⁾.

DOUZIÈME PROPOSITION. — Toute force qui se trouve répandue dans un corps est finie, parce que le corps (lui-même) est fini ⁽³⁾.

corps sur lequel elle agit, ou dans ce corps même ; et dans ce dernier cas, c'est une *force dans un corps*.

(1) Les mss. portent ici et dans les propositions suivantes עשר; nous avons écrit plus correctement עשרה.

(2) Voici le sens plus précis de cette proposition : parmi les accidents ou les qualités qui ne subsistent que dans le corps, il y en a qui se divisent avec le corps, comme p. ex. la chaleur d'un corps chaud ou la couleur inhérente à un corps ; car chaque parcelle du corps conserve la même chaleur et la même couleur. D'autres ne suivent pas la division du corps, comme p. ex. la figure, qui ne reste pas toujours la même quand le corps est divisé. D'autre part, même parmi les choses qui constituent ou achèvent l'être du corps, il y en a qui ne sauraient se diviser en aucune façon, ni en réalité ni même dans la pensée, et telles sont notamment l'âme rationnelle et l'intelligence ; d'autres, comme certaines formes physiques, se divisent avec le corps auquel elles appartiennent. — Par l'*âme* et l'*intelligence*, l'auteur entend non-seulement l'âme rationnelle de l'homme et l'*intellect hylique*, mais aussi les âmes des sphères célestes et l'intelligence par laquelle elles *conçoivent* le but particulier de leur mouvement : car on verra plus loin (chap. IV) que l'auteur, d'après la théorie d'Ibn-Sinâ, attribue aux sphères célestes non-seulement une âme, mais aussi une pensée qui leur est inhérente, et qu'il ne faut pas confondre avec les *intelligences séparées* objet du désir de leurs sphères respectives, et qui en détermine le mouvement.

(3) Aristote, après avoir établi que le premier moteur n'est point mù, veut montrer qu'il n'a ni parties ni étendue. Partant de cette proposition déjà démontrée qu'il n'y a pas d'étendue ou de grandeur infinie, il montre que le premier moteur ne saurait être une grandeur finie, car le mouvement qui émane de lui étant infini, il s'ensuivrait que *dans une grandeur finie il peut y avoir une force infinie* ; or, cela est impossible, car la force infinie devrait produire son effet dans un temps moindre que

TREIZIÈME PROPOSITION. — Rien dans les différentes espèces de *changement* ⁽¹⁾ ne peut être continu, si ce n'est le mouvement de translation ⁽²⁾, et dans celui-ci le (seul mouvement) circulaire ⁽³⁾.

QUATORZIÈME PROPOSITION. — Le mouvement de translation est

celui qu'il faudrait à toute force finie pour produire le même effet, c'est-à-dire la force infinie produirait son effet dans un rien de temps ou instantanément, ce qui est inadmissible, car toute transformation se fait dans un certain temps. Dira-t-on que la force infinie aussi produira son effet dans un certain temps? Mais alors on pourra trouver une force finie qui produira dans le même temps le même effet, et il s'ensuivrait que cette force finie serait égale à une force infinie, ce qui est impossible. Telle est en substance la démonstration par laquelle Aristote établit que *dans une grandeur finie il ne saurait y avoir une force infinie*. Voy. *Physique*, liv. VIII, ch. 10 (édit. Bekker, p. 266 a) : ὅτι δ'ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἄπειρον εἶναι δύναμιν, ἐκ τῶνδε δῆλον. κ. τ. λ.

(1) Voy. ci-dessus la IV^e proposition.

(2) Les trois premières espèces de changements énumérées plus haut (propos. IV) indiquent toutes le passage d'un état à un autre état opposé; or, les deux états opposés sont nécessairement séparés l'un de l'autre par un intervalle de temps, et par conséquent le changement n'est point continu. Rien de semblable n'a lieu dans la quatrième espèce de changement, ou dans le mouvement local, qui seul peut être continu. Voy. Arist., *Phys.*, liv. VIII, ch. 7 (p. 261 a) : ὅτι μὲν οὖν τῶν ἄλλων κινήσεων οὐδεμίαν ἐνδέχεται συνεχῆ εἶναι, ἐκ τῶνδε φανερόν. Ἄπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαὶ κ. τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. V, chap. 4 (p. 228 a, b.) : Κεῖται γὰρ τὸ συνεχές, ὧν τὰ ἔγχατα ἐν... πολλὰ οὖν καὶ οὐ μία ἡ κινήσεις, ὧν ἐστὶν ἕρεμία μεταξὺ.

(3) Dans le mouvement local lui-même, il n'y a que le mouvement circulaire qui soit réellement continu; car le mouvement en ligne droite, ne pouvant pas se continuer à l'infini, aura nécessairement un point d'arrêt d'où il se tournera, pour prendre une autre direction, ou pour revenir dans la direction opposée. Voy. *ibid.*, liv. VIII, chap. 8, au commencement : ὅτι δ'ἐνδέχεται εἶναι τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλω, λέγωμεν νῦν... ὅτι δὲ τὸ φερόμενον τὴν εὐθείαν καὶ πεπερασμένον οὐ φέρεται συνεχῶς, δῆλον. Ἀνακόμπει γὰρ, τὸ δ' ἀνακόμπτον τὴν εὐθείαν τὸς ἐναντίας κινεῖται κινήσεις. Voyez aussi *Métaphys.*, I. XH, chap. 6, où notre proposition est énoncée en ces termes : Κινήσεις δ'οὐκ ἐστὶ συνεχῆς ἄλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλω.

antérieur à tous les mouvements et en est le premier ⁽¹⁾ selon la nature ; car (même) la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation ; et la transformation (à son tour) est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit être transformé ; enfin, il n'y a ni croissance, ni décroissement, sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption ⁽²⁾.

(1) Les mss. portent וְאִלְמִדָּה au masculin, au lieu de וְאִלְמִדָּה.

(2) Dans cette proposition, l'auteur établit que le mouvement local (bien entendu celui qui, dans la proposition précédente, a été désigné comme le seul qui soit continu) est antérieur *selon la nature* à tous les autres mouvements et changements ; et par *antérieur selon la nature* il faut entendre, conformément à la définition d'Aristote (*Métaph.*, liv. V, chap. 1f), ce qui peut être sans que d'autres choses soient, mais sans quoi d'autres choses ne peuvent pas être. Les termes de cette proposition sont puisés dans la *Physique* d'Aristote, liv. VIII, chap. 7 (Cf. liv. VII, chap. 2), quoique l'auteur, ce me semble, ne suive pas strictement le raisonnement du Stagirite. On a vu plus haut, p. 6, note 2, que selon Aristote, l'idée du mouvement s'applique aux catégories de la quantité, de la qualité et du lieu. Or, dit-il, de ces trois espèces de mouvement, celle du lieu est nécessairement la première : car il est impossible qu'il y ait *croissance* sans qu'il y ait eu d'abord *transformation*. La transformation est le changement en ce qui est opposé ; mais lorsqu'il y a transformation, il faut qu'il y ait quelque chose qui transforme et qui fasse, par exemple, que ce qui est chaud en puissance devienne chaud en acte. Or il est évident que le mobile de cette transformation est tantôt plus près tantôt plus loin de la chose à transformer, et que la transformation ne saurait se faire sans mouvement local ; celui-ci, par conséquent, est le premier d'entre les mouvements. Plus loin, Aristote établit par d'autres preuves que le mouvement local, bien qu'il soit le dernier qui se développe dans les êtres individuels de ce monde, est le premier dans l'univers et précède même la naissance (*γένεσις*) de toutes choses, laquelle est suivie de la transformation et de la croissance (*αἰτῶν γὰρ τὸ γενέσθαι πρῶτον ἀλλοίωσις καὶ αὔξησις* ; *Phys.*, VIII, 7, pag. 260 b, lig. 32). On pourrait s'étonner d'abord que Maïmonide place la transformation avant la naissance et la corruption ; mais il paraît que notre auteur considère la transformation à un point de vue plus général, c'est-à-dire non-seulement par rapport à la catégorie de la qualité, comme dans la IV^e proposition, mais aussi par rapport à la *naissance*, qui est

QUINZIÈME PROPOSITION. — Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent ⁽¹⁾, et aucun des deux n'existe sans l'autre ; un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement ⁽²⁾ ne tombe pas sous le temps.

SEIZIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est incorporel n'admet

elle-même en quelque sorte une transformation de la matière par la forme, transformation qui s'opère par un agent plus ou moins éloigné, qui a besoin de se rapprocher de la matière à transformer. C'est aussi dans ce sens qu'Ibn-Roschd explique le passage de la *Physique*. Voy. les Œuvres d'Aristote avec les Commentaires d'Averroës, édit. in-fol., t. IV, fol. 180 c : « Deinde dicit : *Et manifestum est quod dispositio motoris tunc non currit eodem modo, sed forte quandoque erit propinquior alterato et quandoque remotior, etc. Id est, et quia primum alterans, quod non alteratur, non alterat semper, sed quandoque, necesse est ut non habeat se cum alterato in eadem dispositione, sed quandoque appropinquetur ei, et alteret, et quandoque removeatur, et non alteret : et propinquitas, et distantia non est, nisi per translationem : ergo translatio præcedit naturaliter alterationem, scilicet quod, cum utraque fuerit in actu : deinde alterans alteravit, postquam non alterabat : necesse est ut alterum moveatur in loco aut alterans, aut alteratum, aut utrumque. Si autem alterum fuerit generatum, aut utrumque, et posuerimus hoc esse causam ejus, quod quandoque alterat, et quandoque non, manifestabitur quod translatio debet præcedere eodem modo, cum alteratio etiam præcedat generationem ; generatio enim aut est alteratio aut sequitur alterationem. »*

(1) Il est, comme s'exprime Aristote, *quelque chose du mouvement* (τῆς κινήσεως τι). Voy. sur cette proposition le t. I de cet ouvrage, p. 199, n. 1, et p. 380, n. 2.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui n'est pas mù, mais qui est lui-même la cause du mouvement, ou en d'autres termes tout ce qui est en dehors de la sphère céleste, comme Dieu et les intelligences séparées. Voy. Arist., *Traité du Ciel*, liv. I, chap. 9 : Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενόν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.... κινήσεις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἐστὶν ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δεῖδεικται ὅτι οὕτ' ἐστὶν οὕτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σώμα, κ. τ. λ. Cf. *Phys.*, liv. IV, chap. 12 : Ὡστε φανερόν ὅτι τὰ ἄει ὄντα ἢ ἄει ὄντα, οὐκ ἐστὶν ἐν χρόνῳ, κ. τ. λ.

point l'idée de *nombre* ⁽¹⁾; à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les forces individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets ⁽²⁾. C'est pourquoi les choses *séparées*, qui ne sont ni un corps, ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets (les unes des autres) ⁽³⁾.

DIX-SEPTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui se meut a nécessairement un moteur ⁽⁴⁾. Ou bien il a un moteur en dehors de lui, comme la pierre que meut la main; ou bien il a son moteur dans lui-même, comme le corps de l'animal ⁽⁵⁾. Ce dernier est composé d'un moteur et d'un chose mue; c'est pourquoi, lorsque l'animal meurt, et qu'il est privé du moteur, qui est l'âme, la chose mue, qui est le corps ⁽⁶⁾, tout en restant telle qu'elle était, cesse aussitôt d'avoir ce mouvement ⁽⁷⁾. Mais, comme le moteur qui existe

(1) Littéralement : *Dans tout ce qui n'est pas un corps on ne saurait penser la numération...* Cf. Arist. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8 : Ἀλλ' ἴσα ἀριθμῶ πολλά, ὅλην ἔχει, κ. τ. λ.

(2) C'est-à-dire, les différentes matières ou les sujets dans lesquels elles se trouvent.

(3) Voy. le t. I de cet ouvrage, p. 434, et *ibid.*, notes 2, 3 et 4, et ci-après, un commencement du chap. 1, pag. 31, note 2.

(4) Voy. Arist., *Phys.*, liv. VII, chap. I : Ἄπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι. Aristote démontre cette proposition en argumentant surtout de la divisibilité infinie de ce qui est mù (Voy. la VIII^e propos.), qui ne permet pas de s'arrêter à une partie quelconque de la chose mue pour y voir le principe moteur de l'ensemble; d'où il s'ensuit que ce moteur est nécessairement autre chose que l'ensemble de la chose mue. Cf. liv. VIII, chap. 6, vers la fin.

(5) Voyez Arist., *Phys.* liv. VIII, chap. 4. Après avoir distingué ce qui est mù *accidentellement* avec autre chose de ce qui est mù *en lui-même* (καθ' αὐτό), Aristote ajoute : Τῶν δὲ καθ' αὐτά τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ τὰ δ' ὑπ' ἄλλου... κινεῖται γὰρ τὸ ζῶον αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ, κ. τ. λ.

(6) Au lieu de **ἄνεμα**, qui désigne mieux le corps inanimé, quelques mss. ont **ἄνεμα**.

(7) C'est-à-dire, le mouvement local qui lui venait de l'âme.

dans la chose mue est occulte et ne se manifeste pas pour les sens, on s'est imaginé que l'animal se meut sans moteur. Toute chose mue, qui a son moteur en elle même, est dite se mouvoir *d'elle-même* ⁽¹⁾; ce qui veut dire que la force qui meut *essentiellement* ce qui en est mû se trouve dans son ensemble ⁽²⁾.

DIX HUITIÈME PROPOSITION. — Toutes les fois que quelque chose passe de la puissance à l'acte, ce qui l'y fait passer est autre chose que lui, et nécessairement est en dehors de lui ⁽³⁾ : car, si ce qui fait passer (à l'acte) était dans lui, et qu'il n'y eût là aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, mais serait toujours en acte ⁽⁴⁾. Que si, cependant, ce qui fait passer une chose (à l'acte) était dans elle, mais qu'il y eût existé un

(1) Les mots arabes ^{من تلقاها} *من تلقاها*, du côté ou de la part de lui-même, correspondent aux mots grecs ^{ὑφ' ἑαυτοῦ} *ὑφ' ἑαυτοῦ*.

(2) En d'autres termes : que la force motrice qui lui est inhérente, et par laquelle une partie quelconque du corps mû reçoit un mouvement *essentiel* et non pas *accidentel* (comme par exemple le mouvement que recevrait la main par une impulsion extérieure), réside dans l'ensemble de ce corps.

(3) Cette proposition résulte de la combinaison des propositions V et XVII. Le mouvement ayant été défini comme le passage de la puissance à l'acte (voy. *Phys.*, III, 1 et 2; *Métaph.*, XI, 9), et tout mouvement supposant un moteur qui est autre que la chose mue, il s'ensuit que toute chose en puissance a besoin d'une impulsion extérieure pour passer à l'acte. La puissance est une faculté d'agir ou une faculté de recevoir l'action (cf. *Métaph.*, IX, 1); dans les deux cas, la puissance ne passe à l'acte que par quelque chose qui lui vient du dehors. Ainsi par exemple l'artiste, qui a la faculté de produire une œuvre d'art, a besoin d'une matière extérieure pour réaliser cette faculté, et de même, le bronze, qui a la faculté de devenir une statue, a besoin, pour que cette faculté se réalise, du travail de l'artiste.

(4) Ainsi, par exemple, ce qui est d'une légèreté absolue, comme le feu, ou d'une pesanteur absolue, comme la terre, a non-seulement la *faculté* de se mouvoir l'un vers le haut, l'autre vers le bas, mais cette faculté ou puissance est toujours en acte, à moins qu'il n'existe un obstacle qui empêche le mouvement naturel et produise un mouvement contraire.

empêchement qui eût été enlevé, il n'y a pas de doute que ce qui a fait cesser l'empêchement ne soit ce qui a fait passer cette puissance à l'acte ⁽¹⁾. Tâche de bien comprendre cela ⁽²⁾.

DIX-NEUVIÈME PROPOSITION. — Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence *possible* ⁽³⁾ : car, si ses causes sont présentes, elle existera ⁽⁴⁾ ;

(1) Si, par exemple, quelqu'un retire une colonne qui soutient une chose pesante, de manière que cette chose tombe, on peut dire en quelque sorte que c'est lui qui a fait tomber la chose en enlevant l'obstacle qui empêchait la pesanteur de suivre sa loi naturelle. Voyez Arist., *Phys.*, liv. VIII, fin du chap. 4. Cf. Maïmonide, III^e partie de cet ouvrage, chap. 10.

(2) Littéralement : *et comprends cela*. Les commentateurs font observer que l'auteur ajoute ici ces mots à cause de la grande portée de cette proposition, qui semble renverser le dogme de la création : car Dieu étant l'énergie absolue toujours en acte, et rien ne pouvant mettre obstacle à son action, il n'a pu, à un moment donné, créer le monde, ou passer de la puissance à l'acte. Voyez sur cette question, le chap. XVIII de cette II^e partie.

(3) Cette proposition et les deux suivantes sont empruntées à Ibn-Sinâ, qui le premier a fait, dans l'idée d'être nécessaire (opposé au possible absolu, qui naît et périt), cette distinction entre ce qui est nécessaire en lui-même ou le nécessaire absolu, et ce qui est nécessaire par autre chose, étant par sa propre essence dans la catégorie du possible. De la deuxième espèce sont, selon Ibn-Sinâ, les sphères célestes, dans lesquelles on distingue la puissance et l'acte, la matière et la forme, et qui ne tiennent la qualité d'être nécessaires que de leur rapport avec la cause première, ou Dieu. Ibn-Sinâ s'écarte, sous ce rapport, d'Aristote, qui étend expressément l'idée d'être nécessaire à ce qui est mu éternellement, ou aux sphères célestes, lesquelles, dit-il, ne sont point en puissance et n'ont pas de matière proprement dite, c'est-à-dire de matière sujette à la naissance et à la destruction. Voy. *Métaph.*, l. IX, chap. 8 : Οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφ' ἑαυτῶν ἀπλῶς δυνάμει ἐστίν ὃν ἀπλῶς οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καὶ τοι ταῦτα πρότα... διὸ ἄει ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ἔλος ὁ οὐρανός, κ. τ. λ. Cf. *Traité du Ciel*, I, 2. Ibn-Roschd a combattu la théorie d'Ibn-Sinâ dans plusieurs endroits de ses ouvrages. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 358-359.

(4) Ibn-Sinâ donne pour exemple le nombre quatre, qui n'existe qu'en

mais, si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu, ou enfin, si le rapport ⁽¹⁾ qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas.

VINGTIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque ⁽²⁾.

VINGT ET UNIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a nécessairement, dans cette composition même, la cause (immédiate) de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas d'une existence nécessaire en lui-même : car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition ⁽³⁾.

vertu du nombre deux pris *deux* fois, et qui, par conséquent, cesse d'exister dès que le nombre *deux*, qui est sa cause, n'existe plus. Voy. Schahrestâni, p. 373 (tr. all., t. II, pag. 250), et *Al Nadjâh, Métaph.*, au commencement du livre II, p. 62.

(1) C'est-à-dire, le rapport entre la cause et l'effet, ou la condition nécessaire sous laquelle seule telle cause produit tel effet. « Toute chose, dit Ibn-Sinâ (l. c.), dont l'existence est nécessaire par autre chose est en elle-même d'une existence possible : car la nécessité de son existence dépend d'un certain *rapport* (نسبة), où l'on considère autre chose que l'essence même de la chose en question. » Ainsi, par exemple, le soleil ne devient la cause du jour pour une partie de la terre que lorsqu'il se trouve dans une certaine position vis-à-vis de cette partie.

(2) C'est-à-dire : il n'a ni une cause extérieure, ni même une cause intérieure, qui supposerait une composition. Voy. la propos. suiv.

(3) Il est évident, et l'auteur y insiste très souvent (Voy., dans le t. I, les chapitres sur les attributs, et ci-après, ch. I), que l'être absolu et nécessaire ne saurait être composé de deux choses différentes, et que la pensée ne saurait même pas y distinguer deux idées différentes, ou deux choses intelligibles. Par conséquent, toute existence qui se présente, dans notre pensée, comme un composé de deux idées, comme par exemple matière et forme, ne saurait être, telle qu'elle se présente, *nécessaire en elle-même*, puisqu'elle est, tout au moins pour la pensée, le résultat d'une composition : car, comme le fait observer Ibn-Sinâ, il est impossible d'admettre que le tout soit, par son essence, antérieur aux parties, mais il est ou postérieur, ou ensemble avec elles. Voy. *Al-Nadjâh*, l. c., p. 63, ligne 9.

VINGT-DEUXIÈME PROPOSITION. — Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme ⁽¹⁾; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation ⁽²⁾.

VINGT-TROISIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine *possibilité*, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte ⁽³⁾.

(1) Les idées de puissance et d'acte, de matière et de forme, sont si familières aux péripatéticiens, que la proposition dont il s'agit ici n'a pas besoin d'explication. Il faut faire remarquer seulement que l'auteur entend ici par *corps*, non-seulement ce qui est soumis à la naissance et à la corruption, mais aussi les corps célestes; ceux-ci, selon Aristote, tout en n'ayant pas de matière susceptible de génération, en ont une qui sert de substratum au mouvement de translation. Voy. Arist., *Métaph.*, IX, 8, à la fin et XII, 2, et Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 4, note 1, et p. 18, note 1. Maïmonide a adopté l'opinion d'Ibn-Sinâ, qui a prétendu donner, de l'existence de la matière et de la forme dans les corps, une démonstration générale, s'appliquant à *tous les corps*, y compris les corps célestes. Cf. Schahrestâni, pag. 366 (tr. all., II, p. 239-240). Cette opinion, par laquelle on pourrait être amené à attribuer aussi aux corps célestes un *être en puissance* (ce qui serait contraire aux théories d'Aristote), a été combattue par Ibn-Roschd; celui-ci considère les corps célestes comme des corps simples qui trouvent leur forme ou leur entéléchie dans les *intelligences séparées*. Cf. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, sur cette proposition (pag. 71-72).

(2) Ces trois accidents sont inhérents à chaque corps: on ne saurait se figurer un corps sans *quantité*, et il a nécessairement des limites qui constituent la *figure*; enfin ses parties sont dans une certaine *situation* les unes à l'égard des autres, et le corps tout entier est dans une certaine situation à l'égard de ce qui est en dehors de lui.

(3) Il y a une nuance entre la *puissance* et la *possibilité*; la première peut n'exister que dans notre pensée, la seconde est dans les choses mêmes. Ainsi, nous distinguons souvent la puissance et l'acte d'une manière purement idéale, lors même qu'en réalité les deux idées sont inséparables l'une de l'autre; la matière première, par exemple, est une *puissance*, mais cette puissance n'existe séparément que dans la pensée, car la matière première est inséparable de la forme. La *possibilité*,

VINGT-QUATRIÈME PROPOSITION. — Tout ce qui est une chose quelconque ⁽¹⁾ *en puissance* a nécessairement une matière : car la *possibilité* est toujours dans la matière ⁽²⁾.

au contraire, est dans l'objet même, et désigne ce qui peut être ou ne pas être ; ainsi, par exemple, le bronze peut être ou ne pas être une statue, et la statue peut cesser d'être ce qu'elle est en perdant sa forme. Ainsi donc, l'auteur qui veut caractériser, dans cette proposition, ce qui, à un certain moment, peut ne pas exister en acte, doit ajouter à la *puissance* la condition de *possibilité* dans l'essence même de la chose, voulant dire que tout ce qui est en puissance, non pas seulement dans notre pensée, mais parce que la chose même renferme l'idée du *possible*, peut être pensé aussi ne pas exister en acte à un certain moment. En somme, cette proposition revient à ce qu'a dit Aristote, à savoir que tout ce qui est *possible* peut ne pas être en acte, et que par conséquent il peut être et ne pas être: Voyez *Métaphysique*, liv. IX, chap. 8 (édit. de Brandis, p. 187-188) : ἔστι δ' ὁρθὸν δυναμῶν ἀίδιον.... Τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν· τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Une explication que l'auteur a donnée lui-même sur cette XXIII^e proposition est citée dans le *Moré ha-Moré* (pag. 72, lig. 9-18) : ופירש בו מורנו ז"ל כי : הרבר בהיות האר מהתארים וכר'. Cette explication est tirée de la lettre adressée par Maïmonide à R. Samuel ibn-Tibbon, et dont nous avons parlé dans d'autres endroits (cf. t. I, pag. 23, note 1). — On verra au chap. I (à la *quatrième spéculation*) l'application que l'auteur fait de cette proposition, pour démontrer la nécessité de remonter à un premier moteur, dans lequel il n'y ait absolument aucune idée de *possibilité*.

(1) Les mots **שׁי מא** sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par les mots **רבר אהר**, qu'il faut se garder de rendre ici par *une seule chose*, et qui ont le sens de *quelque chose* ou *une chose quelconque*. Ces deux mots, omis dans presque toutes les éditions, se trouvent dans l'édition *princeps*. Ibn-Falaquéra les a remplacés avec raison par **מה רבר**, et Al-'Harizi par **שום רבר**.

(2) Cette proposition, qui forme un des points principaux du péripatétisme, n'a pas besoin d'explication. La *puissance* est le principe de la contingence ou la faculté de devenir quelque chose, et cette faculté est nécessairement dans un substratum, qui est la matière. Tout ce qui est sujet à un changement quelconque a une matière (*πάντα δ' ἔνεργει ὅσα μεταβάλλει*, *Métaph.*, XII, 2). On a déjà vu qu'Aristote attribue aussi aux sphères célestes une certaine matière comme substratum du mouvement de translation. Cf. ci-dessus, p. 20, n. 1.

VINGT-CINQUIÈME PROPOSITION. — Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme ⁽¹⁾, et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur, qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme ⁽²⁾; et c'est ici le moteur prochain, qui dispose une matière individuelle quelconque ⁽³⁾. C'est là nécessairement le point de départ pour la recherche sur le mouvement, le moteur et ce qui est mû. Toutes les explications nécessaires ont été données sur ce sujet ⁽⁴⁾ et Aristote dit expressément : « La matière ne se meut pas elle-même ⁽⁵⁾. » C'est ici la proposition importante qui conduit à la recherche sur l'existence du premier moteur.

De ces vingt-cinq propositions que j'ai mises en tête, les unes sont claires au plus léger examen, et (ce sont) des propositions démonstratives et des notions premières⁽⁶⁾, ou à peu près, (intel-

(1) Voy. *Phys.*, liv. I, chap. 7.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent הַצּוּרָה הַהִיא ; il faut effacer le mot הַהִיא, qui n'est pas dans les mss.

(3) C'est-à-dire, qui dispose une matière particulière à recevoir telle forme particulière, comme par exemple l'artiste, qui donne au bronze la forme d'une statue.

(4) Littéralement : *Et déjà a été exposé à l'égard de tout cela ce qu'il est nécessaire d'exposer*. L'auteur veut parler des explications développées, données par Aristote dans la *Physique* et dans la *Métaphysique*.

(5) Voyez *Métaph.*, liv. XII, chap. 6 : Πῶς γὰρ κινήσεται, εἰ μὴ ἐν ἑστῆι ἐνισχυεῖται αἴτιον; Οὐ γὰρ ἢ γὰρ ὅλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, κ τ. λ. Cf. *ibid.*, liv. I, chap. 3 : Οὐ γὰρ δὴ τό γὰρ ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό.

(6) La plupart des mss. portent מעקולאת sans le ך copulatif, et de même les deux versions hébraïques, ainsi que le *Moré ha-Moré*, ont מושכלות, comme adjectif de מופתיות, de sorte qu'il faudrait traduire : *des propositions démonstratives, intelligibles du premier abord*; mais alors la forme מעקולאת serait incorrecte, car l'adjectif devrait avoir la forme fém. sing. מעקולה. Je considère donc ce mot comme substantif neutre, dans le sens de *intelligibilia*, de sorte que les mots מעקולאות signifient, comme toujours, *des notions premières* ou *des*

ligibles) par le simple exposé que nous en avons fait (1); les autres ont besoin de démonstrations et de prémisses nombreuses, mais ont été déjà toutes démontrées d'une manière qui ne laisse pas de doute, (et cela) en partie dans le livre de l'*Acroasis* (2) et dans ses commentaires, et en partie dans le livre de la *Métaphysique* et dans son commentaire (3). Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas d'y transcrire les livres des philosophes, ni d'y exposer les propositions les plus éloi-

axiomes. Ces mots ne sauraient être un simple appositif des mots *מקדמאת ברהאנייה*; car les *propositions démonstratives* ne sauraient être qualifiées d'*axiomes*. J'ai donc ajouté un ו copulatif, et j'ai écrit *ומעקולאת*, comme on le trouve en effet dans l'un des deux mss. de Leyde (n° 221).

(1) Littéralement : *par ce que nous avons résumé de leur arrangement ou de leur énumération*. Le mot *במא* dépend de *מעקולאת*, *des (notions) intelligibles par, etc.*

(2) Voy. le t. I, pag. 380, n. 2.

(3) Tous les mss. portent *ושרחה* au sing., de même la version d'Al-Harisi : *ופירושו*, tandis que la version d'Ibn-Tibbon a le pluriel *ופירושו*, et ses comment. On sait que les commentaires grecs sur la *Métaphysique* étaient peu nombreux; les Arabes ne connaissaient qu'un commentaire incomplet d'Alexandre d'Aphrodisias sur le XII^e livre et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. Voici comment s'exprime à cet égard Ibn-Roschd au commencement de son introduction au liv. XII de la *Métaphysique* (vers. hébr., ms. du fonds de l'Orat., n° 114, fol. 139 a) :

לא ימצא לאלכסנדר ולא למי שאחריו מהמפרשים פירוש במאמרי זאת החכמה ולא ביאור אלא בזה המאמר כי אנחנו מצאנו לאלכסנדר בו פירוש משני שלישי המאמר ומצאנו לתמסטיוס בו ביאור כפי הענין .

« On ne trouve sur les différents livres de cette science (de la métaphysique) aucun *commentaire* (شرح), ni aucune *paraphrase* (تلخيص), ni d'Alexandre, ni des commentateurs qui lui ont succédé, si ce n'est sur ce (XII^e) livre; car j'ai trouvé un commentaire d'Alexandre sur les deux tiers de ce livre, et une paraphrase de Thémistius sur ce même livre. » Maïmonide a donc voulu parler du *commentaire* (شرح) d'Alexandre, le seul qui lui fût connu.

gnées ⁽¹⁾, mais d'y rapporter les propositions qui sont à notre portée et nécessaires pour notre sujet.

Aux propositions qui précèdent j'en ajouterai une qui implique l'éternité (du monde), et qu'Aristote prétend être vraie et tout ce qu'il y a de plus admissible ; nous la lui concédons à titre d'hypothèse ⁽²⁾, jusqu'à ce que nous ayons pu exposer nos idées à cet égard ⁽³⁾.

Cette proposition, qui est LA VINGT-SIXIÈME, dit que le temps et le mouvement sont éternels, perpétuels, et toujours existant en acte ⁽⁴⁾. De cette proposition donc, il s'ensuit nécessairement,

(1) Tous les mss. que j'ai pu consulter portent ותביין אבער למקדמת ולבאר הרחוקות שבהקדמות. Il paraît néanmoins que le traducteur hébreu avait ici un doute sur lequel il consulta l'auteur ; car voici ce que nous lisons dans la lettre adressée par Maïmonide à R. Samuel Ibn-Tibbon : אלמקדמת אלכיה טננת אן פיהא נקצא ולא נקץ פיהא כל נעה כמא ענדכס ואנמא תקדיר אלכלאס הכרא לים גרץ הדה אלמקאלה נקל כתב אלפלאספה פיהא אלא תביין בעץ אלמקדמת. « Tu supposais que, dans la XXV^e propos., il manquait quelque chose ; mais il n'y manque rien, et au contraire la leçon est telle que vous l'avez. Mes paroles ne disent autre chose que ceci : Le but de ce traité n'est pas d'y transcrire les livres des philosophes, mais d'exposer certaines propositions. » — Si ce sont là réellement les termes de Maïmonide, et qu'il n'y ait pas de faute dans le ms. unique que nous avons de la lettre en question, il faudrait continuer la phrase ainsi : *ou plutôt de rapporter les propositions qui sont à notre portée, etc.* — La version d'Al-'Harizi porte אלא לבאר ההקדמות הרחוקות והקרובות שאנו צריכין עליהם וכו'. Cette version, dans tous les cas, est inexacte ; mais le mot אלא offre une trace de la leçon donnée dans la lettre de Maïmonide.

(2) Cf. ci-dessus, p. 3, note 2.

(3) Littéralement : *Jusqu'à ce qu'il ait été exposé ce que nous nous proposons d'exposer.*

(4) Voyez surtout *Phys.*, liv. VIII, chap. 1, où Aristote établit l'éternité du mouvement comme conséquence nécessaire de l'éternité du temps, qui, comme s'exprime Aristote, est le nombre du mouvement : *Εἰ δὲ ἐστὶν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κινήσεως τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστίν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀίδιον εἶναι.* Cf. *Métaph.*, XII, 6 : Ἄλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ

selon lui, qu'il y a un corps ayant un mouvement éternel, toujours en acte, et c'est là le *cinquième corps* (1). C'est pourquoi il dit que le ciel ne naît ni ne périt : car le mouvement, selon lui, ne naît ni ne périt. En effet, dit-il, tout mouvement est nécessairement précédé d'un autre mouvement, soit de la même espèce, soit d'une autre espèce (2); et, quand on s'imagine que le mouvement local de l'animal n'est précédé absolument d'aucun autre mouvement, cela n'est pas vrai; car la cause qui fait qu'il (l'animal) se meut après avoir été en repos, remonte à certaines choses qui amènent ce mouvement local : c'est ou bien un changement de tempérament produisant (dans l'animal) le désir de chercher ce qui lui convient, ou de fuir ce qui lui est contraire, ou bien une imagination, ou enfin une opinion qui lui survient, de sorte que l'une de ces trois choses le mette en mouvement, chacune d'elles étant à son tour amenée

φ'αρχῆναι * ἀεὶ γὰρ ἦν * οὐδέ τι χρόνον. κ. τ. λ. Voyez aussi ci-dessus, la XV^e proposition et les passages indiqués dans les notes qui l'accompagnent.

(1) C'est-à-dire, le corps de la sphère céleste, qui est au-dessus des quatre éléments, et dont la substance a été désignée sous le nom d'*éther*. Voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap. 2 et 3, *Météor.*, liv. I, chap. 3, et cf. le t. I de cet Ouvrage, p. 247, n. 3, et 423, note 1. — L'expression *cinquième corps* (πέμπτον σῶμα) est familière aux commentateurs d'Aristote. Voy., par exemple, Simplicius, sur le traité *du Ciel*, l. I, chap. 3 (*Scholia in Aristotelem*, collegit Brandis, pag. 475 a). Arist. lui-même emploie plutôt les expressions τὸ ἄνω σῶμα (traité de l'*Ame*, II, 7, et *passim*; cf. le commentaire de Trendelenburg, pag. 373 et suiv.), τὸ πρῶτον σῶμα (*du Ciel*, II, 12), τὸ πρῶτον στοιχεῖον (*Météorol.*, I, 2 et 3). C'est sans doute de cette substance céleste que traitait l'écrit d'Empédocle intitulé « De la *cinquième substance* » (περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας) et qui, à ce qu'il paraît, fut réfuté par Plutarque dans un écrit mentionné par Lamprias. Cf. Sturz, *Empedocles agrigentinus* (Lipsiæ, 1803, in-8°), pag. 73.

(2) Ainsi, par exemple, le mouvement circulaire de chacune des sphères célestes, considéré en lui-même, est causé par un mouvement de la même espèce qui le précède; la naissance des éléments et leur mouvement procèdent du mouvement circulaire des sphères célestes, qui n'est pas de la même espèce.

par d'autres mouvements (1). Il dit de même que, dans tout ce

(1) Voyez *Phys.*, liv. VIII, chap. 2. Après avoir parlé de cette objection, tirée du mouvement des animaux, qui paraît être spontané et ne procéder d'aucun mouvement venu du dehors, Aristote fait observer que ce n'est là qu'une fausse apparence, et que nous remarquons toujours, dans ce qui compose l'organisme animal, certains mouvements dont la cause ne doit pas être cherchée dans l'animal même, mais dans ce qui l'environne au dehors, de sorte qu'il y a des mouvements extérieurs qui agissent sur les facultés intellectuelles et appétitives : Ὀρώμεν γὰρ ἀεὶ τι κινούμενον ἐν τῇ ζῳῇ τῶν συμφύτων... οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον τῷ σώματι πολλάς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, κ. τ. λ. Cf. le traité *du Mouvement des animaux*, chap. 6 : Ὀρώμεν δὲ τὰ κινούμενα τὸ ζῷον διάνοιαν, καὶ φαντασίαν καὶ προαιρέσιν, καὶ βούλησιν, καὶ ἐπιθυμίαν * ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγκη εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. — Pour qu'on puisse mieux comprendre les termes que Maïmonide rapporte ici au nom d'Aristote, nous citerons encore le passage de la *Physique* d'après la version arabe-latine avec l'explication d'Ibn-Roschd (Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès, t. IV, f. 161, col. 3) : « Semper enim invenimus aliquid moveri in animali, quod est naturale in eo; et causa istius motus animalis non est anima ejus, sed aer qui continet animal in eo, quod reputo. Et cum dicimus ipsum moveri a se, non intendimus omni motu, sed motu locali. Et nihil prohibet, immo dignum est ut sit necessarium, ut in corpore fiant plures motus a continente, quorum quidam movent voluntatem et appetitum, et tunc ista movebunt animal secundum totum. » Voici comment Ibn-Roschd explique la fin de ce passage : « Et dixit et nihil prohibet, etc., id est et necesse est ut principium motuum animalis sit ex continente : immo hoc est necessarium. Et quia posuit quod in corpore animalis fiunt plures motus ex continente, narravit quomodo accidit ex istis motibus ut animal moveatur in loco, et dixit quorumquædam moventur, etc., id est, et hoc est ita, quod in animali fiet ab eo, quod accidit sibi, opinio, voluntas, et appetitus ad motum, aut ad expellendum nocumentum contingens ex continente, aut ad inducendum juvamentum. Et intendit hic per opinionem aliquid commune virtuti imaginativæ, et rationali. Animali enim non accidit appetitus, nisi ex imaginatione; v. g. quod, cum patitur et cum timet, fugit : et cum auferuntur appetitus, quiescit : aut, cum accidit ei fatigatio, et appetit quietem. » Sur l'imagination, voir aussi plus loin, au commencement du chap. IV.

qui survient, la possibilité de survenir précède dans le temps ce qui survient, et il en tire différentes conclusions pour confirmer sa proposition (1). — Selon cette proposition, le mobile qui est fini (2) devra se mouvoir sur une étendue finie un nombre de fois infini, en retournant toujours sur la même étendue, ce qui n'est possible que dans le mouvement circulaire, comme cela est démontré par la treizième de ces propositions. Il s'ensuit que l'infini peut exister par manière de *succession* et pourvu qu'il n'y ait pas simultanéité (3).

(1) Voy. *Phys.*, VIII, 1 (p. 251 a). Aristote, après avoir rappelé la définition du mouvement donnée plus haut, ajoute que, même sans cette définition du mouvement, chacun accordera qu'à l'égard de chaque mouvement, il faut que ce qui se meut soit capable de se mouvoir, comme par exemple capable de transformer ce qui se transforme, et capable de changer de place ce qui se transporte, *de sorte qu'il faut qu'une chose soit combustible avant de brûler, et capable d'enflammer avant qu'elle enflamme.* (ὥστε δὲ πρότερον καυστὸν εἶναι πρὶν κάεσθαι, καὶ καυστικὸν πρὶν κάειν). Selon Ibn-Roschd (l. c., f. 155, c. 3) ce passage ne veut dire autre chose, si ce n'est que le mouvement (qui, selon Aristote, est l'*entéléchie d'une chose mobile en tant que mobile*) doit exister en puissance dans toute chose mobile. Mais le commentateur arabe nous apprend qu'Al-Farabi entendait ce passage dans ce sens que toute puissance doit *temporellement* précéder l'acte, non-seulement dans le mouvement, mais en général dans tout ce qui survient : « Dico secundum hanc expositionem intellexit Alpharabius et alii hoc capitulum, scilicet quod induxit definitionem motus ad declarandum potentiam esse ante actum; et hoc non est proprium motui, secundum quod est motus, sed est proprium novo facto secundum quod est novum factum, scilicet ut potentia et posse novi præcedat ipsum secundum tempus. » Il est évident que Maimonide a emprunté les termes de l'explication d'Al-Farabi, qu'Ibn-Roschd déclare erronés : « Et hoc quod dixit *et sine hac definitione*, etc., hoc decipit homines in hoc : et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore, et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri nisi illud in cuius natura est motus, scilicet corpus mobile : et quod non invenitur in immobili. »

(2) C'est-à-dire, la sphère céleste, qui est un corps fini.

(3) C'est-à-dire, qu'on peut admettre l'existence de l'*infini en nombre* (Voy. la II^e propos.), pourvu que les unités qui le composent n'existent

Cette proposition, Aristote s'efforce toujours de la confirmer. Quant à moi, il me semble qu'il ne prétend nullement attribuer aux preuves dont il l'appuie une force démonstrative ⁽¹⁾; mais elle est, selon lui, ce qu'il y a de plus admissible. Cependant, ses sectateurs et les commentateurs de ses écrits prétendent qu'elle est nécessaire et non pas seulement possible, et qu'elle a été démontrée ⁽²⁾. Chacun des *Motécallemin* (au contraire) s'efforce d'établir qu'elle est impossible : car, disent-ils, on ne saurait se figurer qu'il puisse survenir, même *successivement*, des faits infinis (en nombre); et ils considèrent cela, en somme, comme une notion première ⁽³⁾. Ce qu'il me semble à moi, c'est que ladite proposition est *possible*, (et qu'elle n'est) ni *nécessaire*, comme le disent les commentateurs des paroles d'Aristote, ni *impossible*, comme le prétendent les *Motécallemin*. Je n'ai pas pour but, en ce moment, d'exposer les preuves d'Aristote, ni de produire mes doutes contre lui, ni d'exposer mon opinion sur la *nouveauté du monde*; mais mon but, dans cet endroit, a été d'énumérer les propositions dont nous avons besoin pour nos trois questions ⁽⁴⁾. Après avoir mis en tête ces propositions et les avoir concédées, je commence à exposer ce qui en résulte.

pas simultanément, mais successivement, les unes après les autres, comme par exemple les instants qui se succèdent dans le temps et les mouvements successifs et non interrompus de la sphère céleste. Voy. le t. I, chap. LXXIII, pag. 413-415.

(1) Littéralement : *Qu'il ne tranche pas (ou ne décide pas) que ses preuves sur elles soient une démonstration.*

(2) Voy. sur cette question, le chap. XV de cette II^e partie.

(3) Littéralement : *La force de leurs paroles (c.-à-d., ce qui en résulte en somme) est que c'est là, selon eux, une notion première; c'est-à-dire : ils considèrent généralement comme un simple axiome que l'infini par succession est impossible. Cf. le t. I, p. 416. — Tous les mss. portent אנהא ענרהם, et il faut prendre le suffixe fém. de אנהא dans le sens neutre, ou bien le rapporter à un mot מקרמם, qui serait sous-entendu, c'est-à-dire, la proposition qui déclare inadmissible l'infini par succession. La version d'Ibn-Tibbon porte שהיא au masc., celle d'AL-Harizi שהיא au fém.*

(4) C'est-à-dire l'existence, l'incorporalité et l'unité de Dieu.

GUIDE DES ÉGARÉS.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.⁽¹⁾

Il s'ensuit de la vingt-cinquième proposition qu'il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière de ce qui naît et périt⁽²⁾, pour qu'elle reçût la forme; et, si l'on cherche ce qui a mis en mouvement ce moteur prochain, il faudra nécessairement qu'on lui trouve (à son tour) un autre moteur, soit de son espèce, soit d'une autre espèce : car le mouvement se trouve dans les quatre catégories auxquelles on applique en général le (terme de) *mouvement*, ainsi que nous l'avons dit dans la quatrième proposition. Mais cela ne peut pas se continuer à l'infini, comme

(1) L'auteur donne, dans ce chapitre, différentes démonstrations de l'existence d'un Dieu unique et immatériel. Ses démonstrations sont de celles qu'on a appelées *physiques* ou *cosmologiques*, et qui nous conduisent de l'existence contingente du monde à la conception d'un être nécessaire. Ses preuves sont principalement fondées sur le *mouvement*; on démontre que, la matière inerte ne pouvant se mouvoir elle-même, et les causes du mouvement ne pouvant pas remonter à l'infini, il est nécessaire de reconnaître un *premier moteur* qui soit lui-même immobile. L'argumentation est, en substance, empruntée à Aristote (*Phys.*, l. VIII, chap. 5 et suiv.; *Métaph.*, l. XII, ch. 6 et 7); mais elle a été, sur divers points, complétée et modifiée par les philosophes arabes, et on reconnaîtra, notamment dans la 3^e *Spéculation*, des théories particulières à Ibn-Sinâ.

(2) C'est-à-dire, la matière de toutes les choses sublunaires. Les deux versions hébraïques (cf. *Moré ha-Moré*, pag. 74), selon lesquelles les mots *ההוה והנפסד* se rapporteraient à la *matière*, sont incorrectes; au lieu de *ההוה*, il faudrait écrire *זה חמר* sans l'article, et considérer *חמר* comme un *état construit*, dont *זה* est le complément.

nous l'avons dit dans la troisième proposition. Or, nous trouvons que tout mouvement (ici-bas) aboutit au mouvement du cinquième corps, où il s'arrête (1). C'est de ce dernier mouvement que dérive, et à lui remonte par enchaînement, tout ce qui dans le monde inférieur tout entier imprime le mouvement et dispose (à la réception de la forme)(2). La sphère céleste a le mouvement de translation, qui est antérieur à tous les mouvements, comme il a été dit dans la quatorzième proposition. De même, tout mouvement local (ici-bas) aboutit au mouvement de la sphère céleste. On peut dire, par exemple, que cette pierre qui se meut, c'est le bâton qui l'a mise en mouvement; le bâton a été mu par la main, la main par les tendons, les tendons ont été mus(3) par les muscles, les muscles par les nerfs, les nerfs par la chaleur naturelle, et celle-ci enfin a été mue par la forme qui est dans elle(4), et qui, indubitablement, est le moteur premier. Ce moteur, ce qui l'a porté à mouvoir, aura été, par exemple, une *opinion* (5), à savoir, de faire arriver cette pierre, en la poussant avec le bâton, dans une lucarne, pour la boucher, afin que ce vent qui souffle ne pût pas pénétrer par là jusqu'à lui. Or, ce qui meut ce vent et ce qui produit(6) son souffle, c'est

(1) L'auteur veut dire, je crois, que là s'arrête le mouvement propre aux choses sublunaires, pour se continuer par une impulsion émanée d'un mouvement d'une autre espèce.

(2) C'est-à-dire, tout ce qui dans ce bas monde sert de moteur prochain, ou immédiat, et dispose la matière particulière à recevoir la forme particulière. Voy. ci-dessus la XXV^e proposition.

(3) C'est par inadvertance que dans notre texte nous avons écrit **הרכחה**, comme l'ont plusieurs mss.; il faut lire **הרכהא**, leçon plus correcte qu'ont quelques autres mss., car on voit par les mots suivants, **ואלעצל חרכה**, que l'auteur a construit le mot collectif **עצל** comme sing. masc.

(4) Par la *forme*, l'auteur entend ici l'âme vitale.

(5) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(6) Au lieu du participe **ומולד**, plusieurs mss. ont l'infinitif **והולד**; de même, plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont **והולדת**, au lieu de **ומולד**.

le mouvement de la sphère céleste; et ainsi tu trouveras que toute cause de naissance et de corruption remonte au mouvement de la sphère céleste (1).

Quand (par notre pensée) nous sommes enfin arrivés à cette sphère, qui est (également) mue, il faut (disons nous) qu'elle ait à son tour un moteur, selon ce qui a été dit dans la dix-septième proposition. Son moteur ne peut qu'être ou dans elle ou en dehors d'elle; et c'est là une alternative nécessaire. S'il est en dehors d'elle, il doit nécessairement être, ou corporel, ou incorporel; dans ce dernier cas cependant, on ne dirait pas qu'il est *en dehors* d'elle, mais on dirait qu'il est *séparé* d'elle : car de ce qui est incorporel, on ne dit que par extension qu'il est *en dehors* du corps (2). Si son moteur, je veux dire celui de la sphère, est dans elle, il ne peut qu'être ou bien une force répandue dans tout son corps et divisible en même temps que ce dernier, comme la chaleur dans le feu, ou bien une force (située) dans lui, mais indivisible, comme l'âme et l'intelligence, ainsi qu'il a été dit dans la dixième proposition (3). Par conséquent, le moteur de la sphère

(1) Voy. le t. I, pag. 362, et *ibid.*, note 2.

(2) L'auteur veut dire que l'expression *en dehors* implique l'idée de lieu et de corporéité, et qu'en parlant d'une chose incorporelle, d'une pure intelligence, on ne doit pas dire qu'elle est *en dehors* du corps, mais qu'elle en est *séparée*. Le mot مفارق, *séparé*, est employé par les philosophes arabes pour désigner les substances purement spirituelles, séparées de toute espèce de matière, et auxquelles ne s'applique, sous aucun rapport, l'idée d'être en puissance, ni aucune autre catégorie que celle de la substance. Ils ont entendu dans ce sens ce qu'Aristote (traité de l'Âme, liv. III, chap. 7) appelle τὰ χωριστά, les choses séparées (de l'étendue), et c'est là qu'il faut chercher l'origine du terme arabe. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pag. 449, et cf. t. I, pag. 434.

(3) Le mot dixième se lit dans la plupart des mss. arabes, ainsi que dans les deux versions hébraïques; mais ce que l'auteur dit ici se rapporte plutôt à la onzième proposition, et en effet l'un des deux mss. de Leyde (cod. 48) porte אלהארייה עשר. Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a ajouté, après le mot העשירית, le chiffre וי"א, qui n'existe ni dans les mss., ni dans l'édition princeps.

céleste sera nécessairement une de ces quatre choses : ou un autre corps en dehors d'elle, ou un (être) *séparé*, ou une force répandue dans elle, ou une force indivisible.

Le premier (cas), qui suppose comme moteur de la sphère céleste un autre corps en dehors d'elle, est inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, étant un corps, il sera mù lui-même en imprimant le mouvement, ainsi qu'il a été dit dans la neuvième proposition; or, comme ce sixième corps⁽¹⁾ sera également mù en communiquant le mouvement, il faudra que ce soit un septième corps qui le meuve, et celui ci encore sera mù à son tour. Il s'ensuivra donc qu'il existe des corps d'un nombre infini, et que c'est par là que la sphère céleste se meut. Mais cela est inadmissible, comme il a été dit dans la deuxième proposition.

Le troisième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force répandue dans elle, est également inadmissible, comme je vais le montrer. En effet, la sphère, étant un corps, est nécessairement finie, comme il résulte de la première proposition; sa force sera donc également finie, comme le dit la douzième, et elle se divisera par la division du corps, comme le dit la onzième⁽²⁾. Elle ne pourra donc pas imprimer un mouve-

(1) On a déjà vu que le corps de la sphère céleste est appelé le *cinquième* corps (voy. ci-dessus, pag. 25, et *ibid.*, note 1); par conséquent, le corps qui mettrait en mouvement la sphère céleste serait un *sixième* corps.

(2) On pourrait se demander de prime abord pourquoi l'auteur a introduit ici comme prémisses la XI^e proposition : car la XII^e paraît suffire complètement pour démontrer que la force répandue dans la sphère céleste ne pourrait pas imprimer à celle-ci un mouvement infini. Samuel Ibn-Tibbon ayant soumis cette question à l'auteur, celui-ci lui répondit, dans la lettre déjà citée, par des détails qu'il serait trop long de reproduire ici. Il dit, en substance, que la XII^e proposition ne s'applique d'une manière absolue qu'à une force divisible (comme par exemple la chaleur du feu, qui ne se répand qu'à une certaine distance limitée), tandis que certaines forces indivisibles qui se trouvent dans un corps fini ne sont pas nécessairement finies; ainsi, par exemple, la pensée de l'homme s'élève au delà de la neuvième sphère, et il n'est pas démontré

ment, qui, comme nous l'avons posé dans la vingt-sixième proposition, serait infini⁽¹⁾.

Quant au quatrième cas, qui suppose comme moteur de la sphère céleste une force indivisible qui serait dans elle, comme par exemple l'âme humaine est dans l'homme, il est également inadmissible que ce moteur seul soit la cause du mouvement perpétuel, bien qu'il s'agisse d'une force indivisible⁽²⁾. En effet, si c'était là son moteur premier, ce moteur cependant serait mù lui-même *accidentellement*⁽³⁾, comme il a été dit dans la sixième proposition; mais j'ajoute ici une explication⁽⁴⁾. Lorsque, par exemple, l'homme est mù par son âme, qui est sa forme, pour

qu'elle ait une limite, quoiqu'elle-se trouve dans un corps fini. Il fallait donc ici, pour montrer que le moteur premier de la sphère ne saurait être une force répandue dans elle, joindre ensemble comme prémisses la XII^e et la XI^e proposition. L'auteur va montrer ensuite que ce moteur ne peut pas non plus être une force indivisible.

(1) Littéralement: *Elle ne pourra donc pas mouvoir à l'infini, comme nous l'avons posé dans la XXVI^e proposition.* Il faut se rappeler que l'auteur n'a admis la XXVI^e proposition que comme *hypothèse*; c'est pourquoi il dit ici: *comme nous l'avons posé*, expression dont il ne se sert pas en citant les autres propositions, qui toutes sont rigoureusement démontrées.

(2) Littéralement: *bien qu'elle soit indivisible.* Les fém. מְנַקְסָמָה et כְּאִנְהָ paraîtraient, selon la construction de la phrase, devoir se rapporter à אֲלֶחְרֵכָה, le mouvement; mais le sens veut qu'on supplée le mot אֲלֶקוּזָה, la force, que l'auteur a évidemment sous-entendu. C'est donc à tort qu'Ibn-Tibbon, dans sa version hébraïque, a également employé le féminin, וְאֵע"פּ שֶׁהִיא בְּלִי מִתְחַלֶּקֶת: car, en hébreu, le mot כֹּחַ, force, est du masculin. Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 74) a traduit plus exactement וְאֵע"פּ שֶׁאִינוּ מִתְחַלֶּקֶת. Al-'Harizi, qui met le féminin (שֶׁהִיא בְּלִי מִתְחַלֶּקֶת), peut néanmoins avoir bien saisi le sens: car il emploie le mot כֹּחַ comme féminin.

(3) C'est-à-dire: Comment supposer que c'est là son moteur premier, puisque ce moteur lui-même est mù *par accident*, comme on va l'exposer?

(4) C'est-à-dire: Je m'expliquerai plus clairement au sujet de l'application de la VI^e proposition.

monter de la maison au pavillon supérieur⁽¹⁾, c'est son corps qui est mù *essentiellement*, et l'âme est le moteur premier *essentiel*. Mais cette dernière est mue *accidentellement* : car, quand le corps se transporte de la maison au pavillon, l'âme, qui était dans la maison, se transporte également et se trouve ensuite dans le pavillon⁽²⁾. Cependant, lorsque l'âme cesse de mouvoir, ce qui est mù par elle, c'est à-dire le corps, se trouve également en repos et (à son tour), par le repos du corps, cesse le mouvement *accidentel* qui était arrivé à l'âme⁽³⁾. Or, tout ce qui est mù accidentellement sera nécessairement en repos, comme il a été dit dans la huitième (proposition); et, quand il sera en repos, ce qui est mù par lui le sera également. Il faut donc nécessairement que ce moteur premier ait une autre cause, en dehors de l'ensemble composé d'un moteur et d'une chose mue; si cette cause qui est le principe du mouvement est présente, le moteur premier qui est dans cet ensemble mettra en mouvement la partie mue; mais si elle est absente, cette dernière sera en repos. C'est pourquoi les corps des animaux ne se meuvent pas continuellement, quoiqu'il y ait dans chacun d'eux un moteur premier indivisible : car leur moteur ne meut pas continuellement par son essence, et, au contraire, ce qui le porte à produire le mouvement, ce sont des choses en dehors de lui, soit (le désir) de chercher ce qui lui

(1) Le mot *غُرْفَة* désigne ici le pavillon ou la *chambre haute* qui, en Orient, se trouve sur la plate-forme des maisons, et qui, en arabe comme en hébreu, porte aussi le nom de *'aliyya*. Voyez mon ouvrage, *Palestine*, pag. 364.

(2) L'un des deux manuscrits de Leyde (cod. 18) porte plus simplement : *אנתקלת אלנפש מעה איצא ועארת פי אלגרפה*; de même la version hébraïque d'Al-'Harizi : *התנועה הנפש עמו אל העליה* « L'âme se meut avec lui vers le pavillon. »

(3) Le mouvement *accidentel* de l'âme est celui qu'elle partage avec le *corps* après l'avoir elle-même mis en mouvement par l'impulsion essentielle qu'elle lui donne; le déplacement local est accidentel pour l'âme. Voy., sur notre passage, Aristote, *Traité de l'Ame*, l. I, chap. III (§§ 6 et 7) et ch. IV (§ 9).

convient ou de fuir ce qui lui est contraire, soit une imagination, soit une conception, dans (les êtres) qui ont la conception ⁽¹⁾. C'est par là seulement qu'il meut, et, en donnant le mouvement ⁽²⁾, il est mù lui-même *accidentellement*; il reviendra donc nécessairement au repos, comme nous l'avons dit. — Par conséquent, si le moteur de la sphère céleste se trouvait dans elle de cette manière, il ne serait pas possible qu'elle eût un mouvement perpétuel ⁽³⁾.

Si donc ce mouvement est continu et éternel, comme l'a dit notre adversaire ⁽⁴⁾, — ce qui est possible, comme on l'a dit dans la treizième proposition, — il faudra nécessairement, selon cette opinion, admettre pour la cause première du mouvement de la sphère céleste, le deuxième cas, à savoir qu'elle est *séparée* de la sphère, et c'est ainsi que l'exige la (précédente) division ⁽⁵⁾.

Il est donc démontré que le moteur premier de la sphère céleste, si celle-ci a un mouvement éternel et continu, ne peut être nullement ni un corps, ni une force dans un corps; de sorte que ce moteur n'a point de mouvement, ni essentiel, ni accidentel ⁽⁶⁾, et qu'à cause de cela aussi il n'est susceptible, ni de division, ni de changement, comme il a été dit dans la septième et dans

(1) Voy. ci-dessus, pag. 26, note 1.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement *וכשירנועע*; il faut lire *וכשיניע*, comme l'a l'édition *princeps*.

(3) Aristote fait observer en outre que l'âme qu'on supposerait à la sphère céleste, condamnée à lui imprimer perpétuellement un mouvement violent n'aurait qu'une existence douloureuse, et serait plus malheureuse que l'âme de tout animal mortel, à qui il est accordé de se récréer par le sommeil; elle aurait le sort d'Ixion attaché à la roue qui tourne perpétuellement. Voy. traité *du Ciel*, liv. II, chap. I.

(4) C'est-à-dire, Aristote, dont Maïmonide combatta plus loin l'opinion relative à l'éternité du monde.

(5) C'est-à-dire, la division en quatre cas, dont le premier, le troisième et le quatrième se sont montrés impossibles, de sorte qu'il ne reste d'admissible que le deuxième cas.

(6) C'est-à-dire, qu'il n'est point mù par un autre moteur, ni essentiellement, ni accidentellement, et qu'il est lui-même immobile.

la cinquième proposition. Et c'est là Dieu — que son nom soit glorifié! — je veux dire, (qu'il est) la cause première qui mèt en mouvement la sphère céleste. Il est inadmissible qu'il soit *deux* ou plus : car les choses *séparées*, qui ne sont point corporelles, n'admettent pas la numération, si ce n'est (dans ce sens) qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres, comme il a été dit dans la seizième (proposition). Il est clair aussi que, puisque le mouvement ne lui est pas applicable, il ne tombe pas non plus sous le temps, comme il a été dit dans la quinzième.

Cette spéculation nous a donc conduit (à établir), par une démonstration, que la sphère céleste⁽¹⁾ ne saurait se donner elle-même le mouvement perpétuel⁽²⁾, que la cause première qui lui imprime le mouvement n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et qu'elle est *une* et non sujette au changement, son existence n'étant pas liée au temps. Ce sont là les trois questions que les meilleurs d'entre les philosophes ont décidées par démonstration.

DEUXIÈME SPÉCULATION de ces mêmes (philosophes). — Aristote a d'abord posé en principe que, si l'on trouve une chose composée de deux choses (distinctes), et que l'une des deux choses existe isolément en dehors de cette chose composée, il faut nécessairement que l'autre existe également en dehors de cette chose composée : car, si c'était une condition nécessaire de leur existence de n'exister qu'ensemble⁽³⁾, comme il en est de la matière et de la forme physique, aucune des deux ne pourrait, d'une

(1) Pour que la construction fût plus régulière, il faudrait ajouter, avant les mots *אין אלפולך*, la préposition *אלי*. Ibn-Tibbon a traduit, de manière à balier l'ellipse de la préposition : *וכבר יצא לנו מן העיון הזה* ; cependant quelques mss. portent : *וכבר הביא* ; והנה *העיון הזה במופת שהגלגל וכו' הביא זה העיון בדרך המופת להאמין כי הגלגל וכו'*.

(2) C'est-à-dire, que le mouvement lui vient du dehors, et que par conséquent il existe un premier moteur.

(3) Littéralement : *si leur existence exigeait qu'elles n'existassent qu'ensemble.*

façon quelconque, exister sans l'autre. Ainsi donc, l'existence isolée de l'une des deux étant une preuve de leur indépendance mutuelle⁽¹⁾, il s'ensuit nécessairement que l'autre aussi existera (isolément). Si, par exemple, l'oxymel existe, et qu'en même temps le miel existe seul, il s'ensuit nécessairement que le vinaigre aussi existe seul. — Après avoir exposé cette proposition, il dit : Nous trouvons beaucoup de choses composées d'un moteur et de ce qui est mù, c'est-à-dire, qui meuvent autre chose et qui, en donnant le mouvement, sont mues elles-mêmes par autre chose ; cela est clair pour toutes les choses intermédiaires dans le mouvement⁽²⁾. Mais nous trouvons aussi une chose mue qui ne meut point, et c'est la dernière chose mue⁽³⁾ ; par conséquent, il faut nécessairement qu'il existe aussi un moteur qui ne soit point mù, et c'est là le moteur premier⁽⁴⁾. — Puis donc que le mou-

(1) Littéralement : *du manque de liaison nécessaire* (entre les deux). Sur le sens du mot תלואום, voy. t. I, pag. 191, note 2.

(2) C'est-à-dire, dans le mouvement universel du monde. Voy. ci-dessus, au commencement de ce chapitre. Dans la version d'Ibn-Tibbon, l'état construit בהנעה est inexact ; il faut lire בהנעה. La version d'Al-Harisi porte בתנועה.

(3) C'est, dans l'univers, la matière de ce qui naît et périt ; ou, par exemple, dans les mouvements émanés de l'âme, et dont l'auteur a parlé plus haut, la pierre qui est mue par la main, et qui ne meut plus autre chose.

(4) Cette démonstration paraît être fondée sur un passage de la *Physique* d'Aristote, qui peut se résumer ainsi : On peut considérer dans le mouvement trois choses : la chose mue, le moteur, et ce par quoi celui-ci meut. Ce qui est mù ne communique pas nécessairement le mouvement ; ce qui sert d'instrument ou d'intermédiaire communique le mouvement en même temps qu'il le reçoit ; enfin ce qui meut sans être instrument ou intermédiaire est lui-même immobile. Or, comme nous voyons (dans l'univers), d'une part, ce qui est mù sans avoir en lui le principe du mouvement, c'est-à-dire sans mouvoir autre chose, et d'autre part, ce qui est à la fois mù par autre chose et moteur d'autre chose, il est raisonnable, sinon nécessaire, d'admettre une troisième chose qui meuve sans être mue. Voy. *Phys.*, liv. VIII, ch. 5 (édit. de Bekker,

vement, dans lui, est impossible, il n'est ni divisible, ni un corps, et ne tombe pas non plus sous le temps, ainsi qu'il a été expliqué dans la précédente démonstration.

TROISIÈME SPÉCULATION PHILOSOPHIQUE sur ce sujet, empruntée aux paroles d'Aristote, quoique celui-ci l'ait produite dans un autre but⁽¹⁾. — Voici la suite du raisonnement : on ne saurait

p. 256 b) : τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον, καὶ τὸ κινεῖν, καὶ τὸ ὃ κινεῖ.
 γ. τ. λ. Dans la *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII, Aristote se résume lui-même en ces termes : ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ, ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστὶ τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰθῆρον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. Alexandre d'Aphrodisias a expliqué ce passage à peu près dans les mêmes termes que ceux dont se sert Maïmonide dans cette deuxième démonstration ; et c'est évidemment à Alexandre que notre auteur a emprunté son argumentation, ainsi que la proposition qu'il met en tête comme ayant été énoncée par Aristote lui-même. L'explication d'Alexandre a été citée par Averroès, dans son grand commentaire sur la *Métaphysique*. Nous la reproduisons d'après la version latine de ce commentaire (édit. in-fol., f. 149 verso) : « Dixit Alexander : Ista est ratio quod [est] aliquod movens [quod] non movetur, et est dicta breviter et rememoratio ejus quod dictum est in ultimo Physicorum. Et est fundata super duas propositiones, quarum una est quod omne compositum ex duobus quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiæ et accidentis; verbi gratiâ quod hydromel, quia componitur ex aqua et melle, et mel invenitur per se, necesse est ergo ut aqua inveniatur per se. Et, quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum. Hoc igitur movens immune est a potentia, et in nulla materia existit. » Quant à la proposition attribuée par Maïmonide à Aristote, quelques commentateurs ont objecté que, dans ce qui est composé de *substance* et d'*accident*, on ne saurait se figurer l'existence de l'accident seul, quoiqu'évidemment la substance puisse exister seule. Cette objection tombe par la condition expresse posée par Alexandre : *nisi compositio sit substantiæ et accidentis*. Maïmonide, en copiant Alexandre, a peut-être omis cette condition par inadvertance.

(1) L'auteur veut dire que cette démonstration n'appartient pas, à vrai dire, à Aristote, mais que c'est lui qui en a fourni les principaux éléments. C'est lorsqu'il veut démontrer l'éternité du monde dans son

douter qu'il n'y ait des choses qui existent, et ce sont ces êtres perçus par les sens. On ne peut admettre au sujet des êtres que trois cas, et c'est là une division nécessaire : ou bien que tous les êtres ne naissent ni ne périssent ; ou bien que tous ils naissent et périssent⁽¹⁾ ; ou bien qu'en partie ils naissent et périssent et qu'en partie ils ne naissent ni ne périssent. Le premier cas est évidemment inadmissible : car nous voyons beaucoup d'êtres qui naissent et périssent. Le second cas est également inadmissible, comme je vais l'expliquer : En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr ; mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais⁽²⁾. Il s'ensuivrait de là que *tous* ils auraient nécessaire-

ensemble, qu'Aristote entre dans des détails sur l'idée du périssable et de l'impérissable, et sur ce qui, en lui-même, est ou n'est pas sujet à la naissance et à la corruption ; voy. surtout le traité *du Ciel*, liv. I, chap. X et suiv. On va voir que cette troisième démonstration est basée sur les théories d'Ibn-Sinâ.

(1) Ces mots manquent dans plusieurs éditions de la version hébraïque, où il faut ajouter, avec l'édition *princeps*, או יהיו כולם הווה נפסדות.

(2) L'auteur, interrogé par le traducteur Ibn-Tibbon sur le sens précis de ce passage, s'explique à peu près ainsi dans la lettre citée plus haut : Quand le *possible* se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans certains individus de cette espèce : car, s'il n'existait jamais dans aucun individu, il serait *impossible* pour l'espèce, et de quel droit dirait-on alors qu'il est *possible* ? Si, par exemple, nous disons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'il y ait des hommes qui écrivent dans un temps quelconque : car, si l'on soutenait qu'il n'y a jamais aucun homme qui écrive, ce serait dire que l'écriture est impossible pour l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du *possible* qui se dit d'un individu : car, si nous disons qu'il se peut que cet enfant écrive ou n'écrive pas, il ne s'ensuit pas de cette possibilité que l'enfant doive nécessairement écrire à un moment quelconque. Ainsi donc, le *possible* dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte *nécessaire*. — Cette explication ne suffit pas encore pour bien faire saisir la conclusion que l'auteur va tirer de cette proposition, à savoir,

ment péri, je veux dire, tous les êtres. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose : car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose; d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'existe absolument rien. Cependant, nous voyons des choses qui existent, et nous-mêmes nous existons. — Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune possibilité de périr; au contraire, il sera d'une existence nécessaire, et non pas d'une existence possible⁽¹⁾. — On a dit ensuite⁽²⁾ : L'être *nécessaire* ne peut être tel que par

que tous les êtres auraient nécessairement péri. Il y a ici peut-être un point obscur sur lequel l'auteur ne voulait pas se prononcer plus clairement, comme l'indique le commentateur Ephodi. Cf. l'introduction de la première partie, t. I, p. 28, VII^e cause. Selon les indications du commentateur Schem-Tob, voici quelle serait la pensée de l'auteur : la possibilité attribuée à toute une espèce est, comme celle-ci, une chose éternelle; on ne peut pas, à proprement dire, attribuer une possibilité à une chose éternelle, et pour elle, tout ce qui est possible sera en même temps nécessaire. — En un mot, l'auteur a voulu dire, à ce qu'il paraît, que l'hypothèse de la contingence, pour l'universalité des êtres, est inadmissible; et, s'il n'a pas clairement énoncé cette thèse, c'est qu'il craignait peut-être de choquer certains lecteurs, en avouant explicitement que cette démonstration, qu'il dit être la plus forte, est basée sur le principe de l'éternité du monde.

(1) L'auteur veut parler de la sphère céleste, qui est d'une existence nécessaire et non soumise à la contingence, bien qu'elle n'ait pas en elle-même la cause nécessaire de son existence, selon la distinction faite par Ibn-Sinâ (voy. ci-dessus la XIX^e proposition), et sur laquelle l'auteur revient dans la suite de cette démonstration.

(2) L'auteur, par le mot *דִּיכַר*, *dixit*, fait évidemment allusion à Ibn-Sinâ, qui, comme nous l'avons déjà dit (p. 18, n. 3), a été le premier à distinguer, dans l'être, entre ce qui est nécessaire en lui-même et ce qui l'est par autre chose. Cf., sur la démonstration qui va suivre, l'analyse de la Métaphysique d'Ibn-Sinâ, dans Schahrestâni, pag. 375-376 (trad. all. t. II, p. 253-255).

rapport à lui-même, ou bien par rapport à sa cause; de sorte que (dans ce dernier cas) il pourrait, par rapport à lui-même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera (d'une existence) nécessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le (véritable) être nécessaire, comme il a été dit dans la dix-neuvième (proposition). Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par rapport à lui-même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien, ni ce qui serait sujet à la naissance et à la corruption, ni ce qui ne le serait pas, — si toutefois il y a quelque chose qui existe de cette dernière manière, comme le soutient Aristote ⁽¹⁾, je veux dire quelque chose qui ne soit pas sujet à la naissance et à la corruption, étant l'effet d'une cause dont l'existence est nécessaire. — C'est là une démonstration qui n'admet ni doute, ni réfutation ⁽²⁾, ni contradiction, si ce n'est pour celui qui ignore la méthode démonstrative.

Nous disons ensuite : L'existence de tout être nécessaire en lui-même doit nécessairement ne point avoir de cause, comme il a été dit dans la vingtième ⁽³⁾ proposition; il n'y aura en lui absolument aucune multiplicité d'idées, comme il a été dit dans la vingt et unième proposition, d'où il s'ensuit qu'il ne sera ni un corps, ni une force dans un corps, comme il a été dit dans la vingt-deuxième. Il est donc démontré, par cette spéculation, qu'il y a un être qui, par sa propre essence même, est d'une existence nécessaire, et c'est celui dont l'existence n'a point de cause, dans lequel il n'y a point de composition, et qui, à cause

(1) L'auteur fait ici ses réserves pour la sphère céleste, dans laquelle, comme on le verra plus loin, il ne veut point voir, avec Aristote, un être incréé.

(2) מרדפע, qu'il faut prononcer *מדפע*, signifie littéralement *moyen de repousser*. Dans la vers. hébr. d'Ibn-Tibbon, ce mot est rendu par רחיה (qu'il faut placer avant מחלוקת, comme l'ont les mss.).

(3) Quelques mss. ont ici la forme incorrecte אאלעשרינייה, qu'Ibn-Tibbon a imitée en hébreu par העשרימיה.

de cela, n'est ni un corps, ni une force dans un corps; cet être est Dieu [que son nom soit glorifié!]. De même, on peut démontrer facilement qu'il est inadmissible que l'existence *nécessaire* par rapport à l'essence même appartienne à deux (êtres): car l'*espèce* d'être nécessaire serait alors une idée ajoutée à l'essence de chacun des deux, et aucun des deux ne serait plus un être nécessaire par sa seule essence; mais il le serait par cette seule idée qui constitue l'*espèce* de l'être et qui appartiendrait à l'un et à l'autre (1). — On peut démontrer de plusieurs manières que dans l'être nécessaire il ne peut y avoir de *dualité* en aucune façon, ni par similitude, ni par contrariété (2); la raison de tout cela est dans la simplicité pure et la perfection absolue (de cet être), — qui ne laisse point de place en dehors de son essence à quoi que ce soit de son espèce (3), — ainsi que dans l'absence totale de toute *cause* (4). Il n'y a donc (en lui) aucune association.

QUATRIÈME SPÉCULATION, également philosophique (5). — On sait

(1) En d'autres termes: Dès que l'*existence nécessaire* serait supposée appartenir à plusieurs êtres, ceux-ci formeraient une *espèce* caractérisée par l'existence nécessaire, et, par conséquent, l'idée d'*être nécessaire* serait celle de l'*espèce* et n'appartiendrait plus à l'essence de chacun de ces êtres.

(2) C'est-à-dire, que la Divinité ne peut se composer de deux principes, ni semblables, ni contraires l'un à l'autre.

(3) Littéralement: dont il ne reste rien de redondant en dehors de son essence (qui soit) de son espèce. Le pronom relatif אֱלֹהֵי se rapporte à l'*être nécessaire*, qui est ici sous-entendu.

(4) C'est-à-dire, que l'être absolu n'est émané d'aucune cause antérieure. — Sur les deux mots עֵלְיָהּ et סִבְבָּהּ, qui sont parfaitement synonymes, voy. t. I, pag. 313, note 1.

(5) Ainsi que le fait observer le commentateur Schem-Tob, cette quatrième spéculation est au fond identique avec la première démonstration, avec cette différence que, dans celle-ci, l'auteur, s'attachant particulièrement à l'idée du mouvement dans l'univers, nous fait arriver au premier moteur, tandis qu'ici il nous fait remonter, d'une manière plus générale, la série des effets et des causes, pour arriver à la cause première absolue.

que nous voyons continuellement des choses qui sont (d'abord) en puissance et qui passent à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte a en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer, comme il a été dit dans la dix-huitième proposition. Il est clair aussi que cet efficient était d'abord efficient en puissance avant de l'être en acte⁽¹⁾; et la raison pourquoi il n'était d'abord qu'en puissance est, ou bien dans un obstacle (provenant) de lui-même, ou bien dans (l'absence d') un certain rapport manquant d'abord entre lui et la chose qu'il a fait passer (à l'acte), de sorte que, ce rapport existant, il a réellement fait passer (à l'acte). Chacun de ces deux cas exigeait nécessairement (à son tour) un efficient, ou quelque chose qui fit cesser l'obstacle; et on devra en dire autant du second efficient, ou de ce qui a fait cesser l'obstacle. Mais, cela ne pouvant s'étendre à l'infini, il faudra nécessairement arriver à quelque chose qui fait passer de la puissance à l'acte, en existant toujours dans le même état, et sans qu'il y ait en lui une *puissance* quelconque, je veux dire sans qu'il ait dans son essence même une chose quelconque (qui soit) en puissance : car, s'il y avait dans son essence même une *possibilité*, il pourrait cesser d'exister, comme il a été dit dans la vingt-troisième (proposition). Il est inadmissible aussi que cet être ait une matière; mais, au contraire, il sera *séparé*⁽²⁾, comme il a été dit dans la vingt-quatrième (proposition). Cet être *séparé*, dans lequel il n'y a absolument aucune possibilité, mais qui existe (en acte) par son essence, c'est Dieu⁽³⁾. Enfin, il est clair

(1) Littéralement, *que ce qui fait passer a été d'abord faisant passer (ou efficient) en puissance, ensuite il est devenu faisant passer en acte*; c'est-à-dire, que ce qui a fait passer une chose de la puissance à l'acte possédait d'abord lui-même, en puissance, la faculté de faire passer à l'acte, avant que cette faculté se réalisât sur l'objet qu'il a fait passer à l'acte.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 31, note 2.

(3) Il faut se rappeler que, selon Ibn-Sinâ, dont l'auteur a adopté les théories, les autres intelligences *séparées* sont, par rapport à leur propre essence, dans la catégorie du *possible*, et ne tiennent que de leur cause ou de Dieu la qualité d'être *nécessaires*; elles ne forment pas une unité

que, n'étant point un corps, il est *un*, comme il a été dit dans la seizième proposition.

Ce sont là toutes des méthodes démonstratives pour (établir) l'existence d'un Dieu unique, qui n'est ni un corps, ni une force dans un corps, (et cela) tout en admettant l'éternité du monde.

Il y a encore une autre *méthode démonstrative* pour écarter la corporéité et établir l'unité (de Dieu) ⁽¹⁾ : c'est que, s'il y avait deux dieux, il faudrait nécessairement qu'ils eussent quelque chose qui leur appartînt en commun, — savoir, la chose par laquelle chacun des deux méritât d'être (appelé) *Dieu*, — et quelque autre chose également nécessaire, par quoi eût lieu leur distinction réciproque et par quoi ils fussent *deux*. Mais alors, si chacun des deux avait quelque chose que n'eût pas l'autre, chacun des deux serait composé de deux idées, aucun des deux ne serait ni *cause première*, ni *être nécessaire par lui-même*, et chacun des deux aurait des causes, comme il a été exposé dans la dix-neuvième (proposition). Si, au contraire, la chose distinctive se trouvait seulement dans l'un des deux, celui qui aurait ces deux choses ne serait point un être nécessaire par lui-même.

Autre méthode pour (établir) l'unité. — Il a été établi par démonstration que tout l'univers est comme un seul individu, dont les parties sont liées les unes aux autres, et que les forces de la sphère céleste se répandent dans cette matière inférieure et la *disposent* ⁽²⁾. Cela étant établi, il est inadmissible qu'un dieu s'isole avec l'une des parties de cet être, et qu'un second dieu s'isole avec une autre partie : car elles sont liées l'une à l'autre. Il ne reste donc d'autre partage à faire, si ce n'est que l'un (des

absolue, car elles peuvent être nombrées, comme causes et effets. Voy. la XVI^e proposition.

(1) La démonstration que l'auteur va donner est empruntée aux *Motécallemén*, comme on peut le voir dans la première partie de cet ouvrage, chap. LXXV, II^e méthode (t. I, pag. 443).

(2) Voy. la I^{re} partie de cet ouvrage, chap. LXXII. — Sur le sens qu'a ici le verbe *disposer*, voy. la XXV^e propos., et cf. pag. 30, note 2.

deux dieux) agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, ou bien qu'ils agissent toujours tous les deux ensemble, de sorte qu'aucune action ne puisse s'accomplir que par les deux ensemble. — Supposer que l'un agisse dans un temps et l'autre dans un autre temps, est impossible par plusieurs raisons. En effet, s'il se pouvait que, pendant le temps où l'un des deux agit, l'autre agit également, quelle serait la cause qui ferait que l'un agit et que l'autre fût oisif? Si, au contraire, il était impossible que l'un des deux agit dans le même temps où l'autre agit, cela supposerait une autre cause qui aurait fait qu'à l'un il fût possible d'agir, tandis qu'à l'autre cela fût impossible : car dans le temps même il n'y a pas de différence, et le substratum de l'action aussi est un *seul* dont les parties sont liées les unes aux autres, comme nous l'avons exposé. Ensuite, chacun des deux tomberait sous le temps : car son action serait liée au temps. Ensuite, chacun des deux passerait de la puissance à l'acte, au moment où il agirait, de sorte que chacun des deux aurait besoin de quelque chose qui le fît passer de la puissance à l'acte. Enfin, il y aurait dans l'essence de chacun des deux une *possibilité*. — Mais, supposer qu'ils opèrent toujours tous les deux ensemble tout ce qui se fait dans l'univers, de sorte que l'un n'agisse pas sans l'autre, c'est là également chose impossible, comme je vais l'expliquer. En effet, toutes les fois qu'une certaine action ne peut s'accomplir que par un ensemble (d'individus), aucun individu de cet ensemble n'est efficient absolu par son essence, et aucun n'est cause première pour l'action en question ; mais, au contraire, la cause première est la réunion de l'ensemble. Mais il a été démontré que l'être nécessaire doit être absolument dénué de *cause*. Ensuite, la réunion de l'ensemble est (elle-même) un acte qui, à son tour, a besoin d'une autre cause, et c'est celle qui réunit l'ensemble. Or donc, si ce qui a réuni cet ensemble, sans lequel l'action ne peut s'accomplir, est (un être) unique, c'est là indubitablement Dieu. Si, au contraire, ce qui a réuni cet ensemble est à son tour un autre ensemble, il faudra pour ce second ensemble ce qu'il a fallu