

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

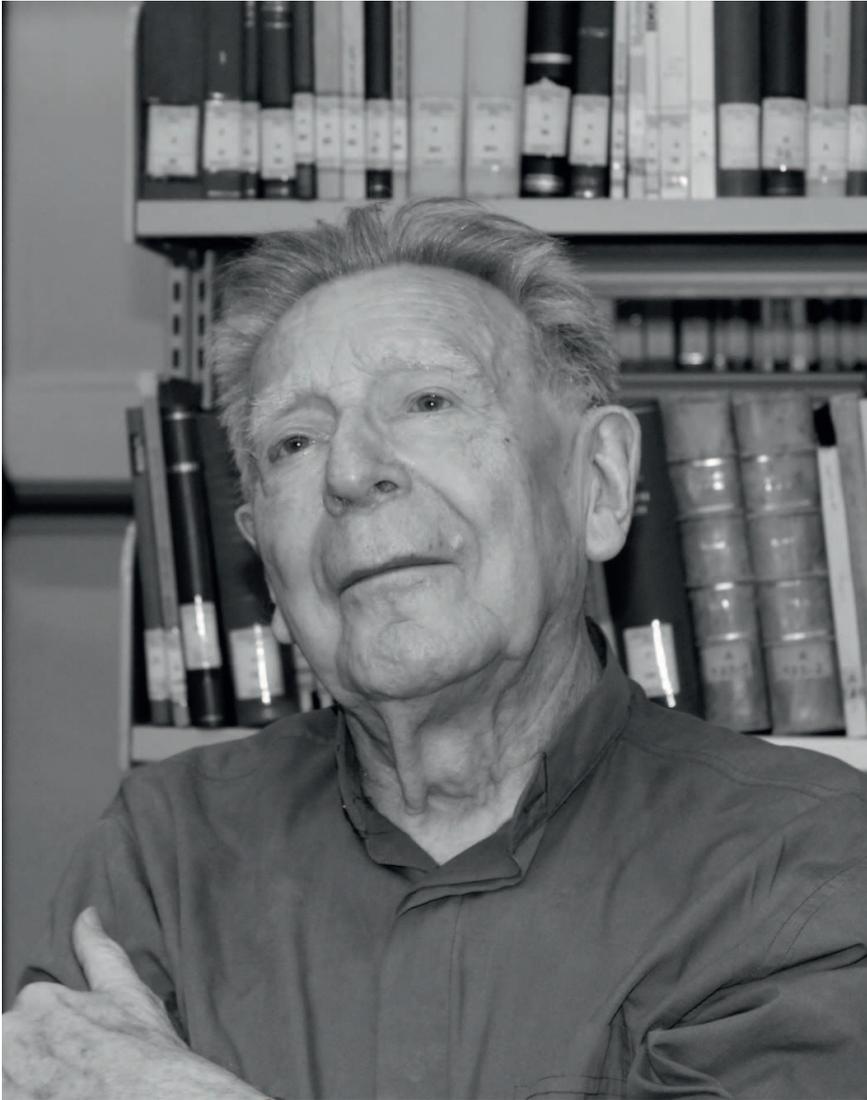


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

Studia graeco-arabica is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

Table of Contents

| | |
|--|-------|
| Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i> | » 1 |
| Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i> | » 13 |
| Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i> | » 49 |
| Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i> | » 67 |
| Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i> | » 85 |
| Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i> | » 105 |
| Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i> | » 119 |
| Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i> | » 133 |
| Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i> | » 153 |
| Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i> | » 167 |
| Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i> | » 181 |

| | |
|--|-------|
| Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i> | » 189 |
| Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i> | » 195 |
| Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i> | » 205 |
| Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i> | » 233 |
| David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i> | » 247 |
| Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i> | » 255 |
| Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i> | » 269 |
| Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i> | » 287 |
| Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i> | » 305 |
| Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i> | » 381 |
| Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i> | » 387 |
| <i>Book Announcements and Reviews</i> | » 397 |
| Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i> | » 470 |
| <i>Index of Manuscripts</i> | » 475 |
| <i>Index of Ancient and Medieval Names</i> | » 476 |
| <i>Index of Modern Names</i> | » 480 |

Le problème de la certitude dans la philosophie de Suhrawardī

Christian Jambet

Abstract

Suhrawardī, Šayḥ al-išrāq (d. 1191 CE) defined the knowledge by means of the notion of 'presence' (*ḥuḍūr*). He criticized the Peripatetic doctrine of the representative forms. Any certain knowledge originates in the actual presence of the perceived object in relation with the perceiving agent, as proved by the experience I have of my own existence: a certainty that is bright and obvious. From it, I am driven to God's knowledge and to the knowledge of God. The main reason of this new definition of knowledge is theological.

Dans la révélation muhammadienne, les arguments en faveur de la véridicité du message prophétique abondent, et la prophétie est souvent un exercice d'argumentation dialectique. Cependant la conviction du fidèle n'est pas intelligence pure, elle est une adhésion cordiale qui abdique tout droit d'examen devant la grandeur de Dieu; elle apaise l'âme, enfin délivrée du doute et des troubles de l'incertitude. La foi se reconnaît à des signes sensibles aux sens intérieurs, au frémissement du cœur à l'écoute du nom de Dieu, au progrès proportionnel à l'écoute des versets révélés. L'abandon confiant (*tawakkul*) conduit à l'obéissance, qui se manifeste dans les pratiques du culte. La foi va de l'intérieur vers l'extérieur, du sentiment vers l'action. Toute sensible et pratique, la foi entraîne à la droite pratique et aux rites qui détachent du monde et rapprochent de Dieu.

Comment une telle foi aurait-elle quelque rapport avec la certitude de l'intellect dont parlent les philosophes? Au terme du perfectionnement de l'âme rationnelle, qui est la philosophie même, la certitude peut-elle être de même nature que le sentiment du fidèle? Si oui, la raison métaphysicienne sera capable de devenir la véritable théologie, le discours sur les choses divines (*al-ilāhiyyāt*). Le point de contact entre la ligne ascendante du progrès rationnel et la descente de la révélation sera l'intellect acquis uni à l'intelligible. Il sera loisible d'induire, de l'unité des données de la révélation et des résultats de l'intellection, une certitude aussi parfaite qu'il est possible à l'homme au terme de son procès intellectif. L'intellection certaine sera la foi intelligente. La métaphysique requiert une telle conviction originnaire. Cette conviction est l'enjeu des débats autour de l'unification de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligé qui n'ont cessé d'animer la vie philosophique en islam. Elle est indispensable à l'unification de la foi et de la raison.

Selon le modèle des facultés de l'âme adopté par les philosophes péripatéticiens de l'islam, dans le cadre conceptuel du *De Anima* d'Aristote, l'intellect théorétique donne son assentiment (*taṣḍīq*) à la vérité en un jugement qui se prononce sur les accidents des quiddités. Le jugement se prononce sur les formes que l'intellect a dépouillées des dernières traces de particularité et de matérialité. L'adéquation entre la forme intelligée et la forme de la chose dans le monde extérieur est le résultat de la représentation et du jugement, de la configuration de la quiddité dans l'intellect et de l'exactitude du jugement prédicatif. Comme l'a montré Jean Jolivet, la noétique d'Aristote a fixé le cadre de la gnoséologie philosophique de la plupart des *falāsifa*, parce qu'elle offre une solution élégante au problème de l'unité entre certitude de foi et certitude de raison: existe-t-il une quelconque similitude entre la connaissance humaine et la pensée divine? Aristote permet de

répondre affirmativement. En l'homme, la séparation de l'intellect fonde la vie contemplative. En Dieu, "l'identité noétique entre l'intellect et l'intelligible devient ici une identité ontologique".¹ L'unité de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligé est aussi bien l'unité de l'intellect et de l'intelligible. L'acte de la connaissance humaine délivrée de la matière s'assimile à l'acte divin qui est la pensée de soi-même. Cet acte est le terme idéal du perfectionnement dont Fārābī et Avicenne ont décrit les étapes, depuis l'intellect en puissance jusqu'à l'intellect acquis. L'intellect agent, dont la notion fut élaborée par les commentateurs d'Aristote, est un intellect séparé par nature, le "donateur des formes", l'agent de l'illumination qui permet à notre intellect de passer de la puissance à l'acte en actualisant les formes du monde divin.

Ce modèle de la connaissance a subi une certaine réforme, lorsque Suhrawardī a posé en termes nouveaux le problème de la certitude.² Cette réforme n'a pas pour fin de modifier la thèse fondamentale, celle de la similitude de la connaissance humaine et de la connaissance divine, mais elle prétend lui donner un fondement plus certain que la doctrine péripatéticienne de l'intellection. Pour fonder mieux l'unité de l'intellect, de l'intellection, de l'intelligible, il faut, selon Suhrawardī, comprendre que l'acte de l'esprit qui procède à cette unification exige qu'on renonce à la définition de la connaissance qui fait de cette dernière une configuration par les formes (*taṣawwūr*). La connaissance, quand même elle serait connaissance d'une forme, n'a pas pour essence la production d'une forme. Il faut, dès lors, définir la connaissance par la simple présence de son objet.

C'est dire toute l'importance qu'a la connaissance de soi pour Suhrawardī. La connaissance de soi devient le paradigme de toute connaissance, parce qu'elle est le paradigme de la présence. Suhrawardī écrit:

Tu n'es pas caché à toi-même et à la perception que tu as de toi. Puisqu'il n'est pas possible que la perception ait lieu par une forme ou par quelque additif, tu n'as pas besoin pour te percevoir toi-même d'autre chose que ton essence se manifestant à elle-même, autrement dit non occultée à elle-même.³

En découvrant comme constituant son essence "quelque chose qui se connaît soi-même", le 'Je' se révèle être premier, indubitable et incorporel. L'ipséité singulière est ontologiquement antérieure à l'âme diversifiée en ses puissances, et le 'Je' est présent à soi, tel qu'il est constitutif de l'âme en étant son foyer générateur. Le 'Je' est l'origine et le fondement de tout ce qui se connaît soi-même. Le 'Je' est le principe organisateur d'une communauté des consciences de soi:

¹ J. Jolivet, "Étapes dans l'histoire de l'intellect agent", in Id., *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris 2006 (Études de philosophie médiévale, 89), pp. 163-74, p. 164 (paru originellement en 1997: A. Hasnawi - A. Elamrani-Jamal, M. Aouad (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Peeters, Leuven 1997 (Orientalia Lovaniensia Analecta).

² Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī, né en 549/1154 fut exécuté à Alep, sur l'ordre de Saladin, peut-être en 587/1191. Il est "le maître de l'illumination" (*ṣayh al-isrāq*), "le maître exécuté" (*al-ṣayh al-maqtūl*). Voir H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. T. II. *Suhrawardī et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris 1971 (Bibliothèque des Idées); H. Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School", in S.H. Nasr - O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London - New York 2008, p. 434-96; Id., *Knowledge and Illumination: a Study of al-Subrawardī's Hikmat al-Isbrāq*, Brown Judaic Studies, Atlanta, 1990.

³ Suhrawardī, *Hikmat al-isbrāq* § 116, dans H. Corbin, *Œuvres philosophiques et mystiques de Suhrawardī (Opera metaphysica et mystica II)*, Adrien-Maisonneuve, Téhéran - Paris 1952 (Bibliothèque iranienne, 2), p. 112.1-3 et *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-isbrāq with English Translation, Notes, Commentary and Introduction by J. Walbridge - H. Ziai*, Brigham Young U.P., Brigham 1999, p. 80.11-13.

Lorsque tu examines attentivement, tu ne trouves pas ce par quoi tu es toi, si ce n'est quelque chose qui se connaît soi-même et qui est ton égoïté (*anā'iyya*). C'est en cela que tout ce qui se connaît soi-même et son égoïté participe.⁴

La présence est conscience, lumière, apparition. La lumière est le critère du vrai, car le paraître, en son immédiateté irréfutable, est l'évidence même. Être un 'Je', ce n'est pas être une substance dont l'être serait antérieur à son apparition à soi, comme si la manifestation de soi à soi était un accident de son essence. Il n'est rien dans le 'Je' qui soit un sujet obscur, il n'est rien qui ne soit apparition et lumière. Suhrawardī explique que posséder une 'choséité' fait partie des prédicats logiques et ne concerne pas le 'Je' en sa réalité authentique. Il s'agit seulement d'un attribut intelligible, d'une qualification abstraite. Le 'Je' n'est rien qui reçoive un prédicat, il est curieusement reconnu par une négation: l'absence de tout voile entre soi et soi. Cependant, cette négation ne le définit pas, car en son essence il est purement et simplement apparition.

Tel est le critère de la présence, qui est celui de l'évidence. Il permet de fonder le statut de toutes les espèces de l'existant immatériel, de toute lumière pure, puisque l'existant séparé de toute matière, intellect, âme et lumière des lumières est lumière en soi et pour soi: "Tout ce qui se connaît soi-même est une lumière pure et toute lumière pure apparaît à soi-même et se connaît soi-même".⁵ Selon un tel critère de la certitude, les enseignements du *De Anima* sont interprétés de la façon suivante: la vérité est révélation, manifestation et lumière. En revanche, tout ce qui semble faire obstacle à l'unité du connaissant, de la connaissance et du connu doit être refusé, et c'est en ce sens que Suhrawardī met en question la priorité de la "connaissance par les formes".

La perception des choses qui nous sont étrangères et cachées, toute connaissance de ce qui est autre que nous-mêmes, est la production ou actualisation en nous d'une image (*miṭāl*) de la réalité de ces choses. L'image est une trace, un vestige (*atar*) de la chose dans nos facultés de perception. Notre connaissance de la chose concrète par une forme de perception suppose l'adéquation de la représentation et de la chose.⁶ Sur de telles bases, on pourrait aisément penser que la forme mentale est irrémédiablement privée de toute certitude, puisque l'adéquation entre le concept, ou contenu de signification, et la chose même est sujette au doute, faute d'unification certaine entre ces deux formes, la forme supposée inhérente à la matière de la chose, la forme inhérente à la matière de l'intellect. Aucune nature commune n'en fonde l'unité, car la forme intelligée est une simple trace, une image ou un vestige de la chose extérieure:

Les Péripatéticiens imposent nécessairement que rien ne soit connu, puisque les substances ont des différences inconnues; quant à la substantialité, ils la font connaître par une pure et simple réalité négative, et l'âme et les êtres immatériels ont, selon eux, des différences inconnues.⁷

Le premier en date des commentateurs de Suhrawardī, Shahrazūrī en conclut que "les Péripatéticiens pensent que la perception se limite à la représentation (*taṣawwur*) et à l'assentiment (*taṣdīq*)" et qu'ils négligent ainsi une connaissance unitive plus certaine. Or, ajoute-t-il, "ceci n'est vrai que de la perception représentative des formes", "tandis que la connaissance que le Créateur,

⁴ Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, § 116, p. 112.22 Corbin / p. 80.1 sq. Walbridge-Ziai. La dette contractée par Suhrawardī envers les célèbres analyses d'Avicenne est ici patente.

⁵ Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, § 118, p. 114. 8-9 Corbin / p. 82.2-3 Walbridge-Ziai.

⁶ Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, § 8, p. 15.3-10 Corbin / p. 6.1-10 Walbridge-Ziai.

⁷ Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq*, § 70, p. 73.9-10 sq. Corbin / p. 51.14-16 sq. Walbridge-Ziai. Voir H. Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī" (cité à la n. 2), p. 451-7.

les intellects et les âmes ont d'eux-mêmes [...] est le fait d'une relation illuminative (*idāfa isrāqiyya*) et rien d'autre, relation pour laquelle il suffit qu'ait lieu la pure et simple présence". Cette relation illuminative est étrangère à la représentation comme au jugement conférant l'assentiment. Pour la reconnaître, il faut se reporter, nous dit le commentateur, à la seconde partie du *Livre de la sagesse illuminative*, qui expose la métaphysique des lumières,⁸ il faut se reporter à la métaphysique et à la théologie de Suhrawardī. On ne saurait mieux dire que le problème de la certitude n'est pas seulement un problème épistémologique, mais qu'il ne se pose et ne se résout que dans le cadre théologique de la définition de la lumière des lumières par la seule évidence et la manifestation de soi à soi.

Le très influent propagateur de la doctrine illuminative que fut Quṭb al-Dīn al-Širāzī divise la connaissance en deux espèces: la connaissance obtenue par le moyen d'une image et la connaissance illuminative, à laquelle suffit la simple présence de son objet. Il est impossible, dit-il, que la connaissance du Créateur et celle des êtres séparés de la matière, tout comme la connaissance que nous avons de nous-mêmes, se fasse par la production d'une forme représentative. C'est donc qu'il existe une connaissance non représentative, mais 'présentielle'. Il faut distinguer la connaissance immédiate, qui est pure présence (*ḥudūr*), de la connaissance médiata produite par la représentation ou le renouvellement (*tağaddud*) d'une forme sous une autre forme qui la représente. Puisque la connaissance immédiate est présence, la connaissance représentative est seconde, et la représentation ne saurait définir essentiellement l'acte de connaître. Il s'ensuit que la connaissance, en son essence, n'est pas représentation. Dieu, l'intellect et le 'Je' se connaissant soi-même se suffisent de la connaissance 'présentielle', tandis que nos âmes attachées à nos corps usent de la connaissance représentative. Cependant, cette connaissance représentative se ramène *in fine* à une espèce de la connaissance 'présentielle'.

Une preuve de cela nous est offerte par la perception visuelle. La vision n'a pas lieu par une émission de rayons, ou par une forme, ou par une impression dans l'organe de la vue, mais grâce à une relation illuminative de l'âme avec l'objet de la vision. Même s'il s'agit d'un objet extérieur, caché d'abord à nous-mêmes, la connaissance que nous en prenons n'est pas une connaissance par les formes, mais une connaissance qui est présence (*ilm ḥudūri*), une contemplation testimoniale directe (*mušāhada*).⁹

Henry Corbin a reconnu chez Suhrawardī et ses commentateurs quelque chose comme une critique phénoménologique de la perception. Par une analyse rigoureuse du phénomène de la perception, Suhrawardī et ses disciples parviendraient à faire la distinction entre une connaissance imparfaite "qui n'atteint son objet que par l'intermédiaire d'une forme de connaissance, laquelle n'est pas de l'être mais la représentation de l'être" et une connaissance parfaite, "connaissance d'une essence en sa singularité ontologique absolument vraie".¹⁰ H. Corbin a très bien résumé l'état du problème et sa résolution originale, mais, selon nous, l'enjeu de la critique que Suhrawardī fait de la connaissance représentative ne se résume pas à ce que dit fort justement H. Corbin. Il n'est pas tant d'ordre gnoséologique que d'un ordre métaphysique et théologique, parce que la certitude de la connaissance vraie ne saurait se fonder qu'en l'unité de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, unité dont le modèle

⁸ Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrāzūrī, *Šarḥ ḥikmat al-isrāq*, éd. H. Ziai, Institute for Cultural Studies and Research, Téhéran 1372/1993, p. 39.22-23, p. 40.1-8.

⁹ Quṭb al-Dīn Širāzī, *Šarḥ Ḥikmat al-isrāq*, éd. S.M. Mūsawī, Moassese-ye Enteshārāt-e Ḥekmat, Téhéran 1388/1430, p. 46. Voir J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1992.

¹⁰ H. Corbin, *En Islam iranien* (cité à la n. 2), t. II, p. 63.

est la science divine. Que la connaissance ‘présentielle’ soit plus certaine que la connaissance par les formes, qu’elle soit la racine de toute certitude, est une vérité que nous ne découvrons pas autrement que par le retour à nous-mêmes. Dans ce retour à soi, celui qui expérimente la connaissance de soi expérimente la présence de la lumière, la présence divine elle-même. Il accède ainsi, non seulement à la singularité ontologique des essences, mais à la vérité de la lumière originaire.

Sans doute, Suhrawardī est-il adepte d’une théorie de la connaissance qui accorde un privilège à la perception immédiate, parce que toute médiation abstraite est un voile et que tout voile obscurcit l’évidence. Mais, plus essentiellement, il s’agit de favoriser toute connaissance qui se rapproche le plus possible de l’unité, de l’unification de soi, de Dieu et du monde spirituel. Par voie de conséquence, il s’agit de préserver l’unité de l’âme rationnelle, miroir de l’unité et de l’unicité divine. Il s’agit, comme c’était déjà le cas chez Avicenne, de mettre en valeur la ressemblance lointaine mais réelle entre l’intellect humain et l’intelligence divine. Il s’agit ainsi d’assimiler toute connaissance certaine à un acte de présence. L’important, dans la présence évidente, est l’absence de réflexion et de reproduction qui délivre l’intellect de toute multiplicité interne. Le modèle d’une telle certitude antérieure et extérieure à toute pensée réflexive est l’acte de présence que j’éprouve dans la connaissance immédiate de mon ipsité. C’est à partir de cette extase de soi que se dissipent les doutes nés de la pensée abstraite.

L’expérience que fait le ‘Je’ est le miroir de la simplicité de la lumière divine. Me connaissant par ma seule présence à moi, je puis savoir que Dieu se connaît et connaît par leur présence à Lui les multiples lumières qui émanent de Lui. Il s’agit bien d’une réforme complète de la connaissance, selon laquelle la connaissance formelle devient une des espèces dérivées de la connaissance dite ‘présentielle’. L’expression *al-ilm al-ḥudūrī* est, en vérité, autre chose qu’une définition de la connaissance par un prédicat, qui serait *présentiel*. Comme souvent dans l’usage lexical, le prédicat explicite simplement le sujet. La connaissance est présence. La présence n’est pas un cas particulier de la représentation, mais, au contraire, la forme représentée tire sa certitude de sa présence à l’esprit. La forme de la chose qui se représente en mon esprit est un acte de présence dégradée, tandis que ce qui n’a pas besoin de forme pour faire acte de présence, l’intellect intuitif par exemple, est directement présent à soi-même. La forme n’est plus reproduction, répétition, représentation, mais la conséquence d’une apparition. C’est que, par la représentation seule, aucune réalité ne saurait être connue.

Il en va ainsi des accidents et concomitants de la substance. On peut analyser tant que l’on veut la ‘noirceur’, sans parvenir à la faire connaître adéquatement, alors qu’elle est une chose unique et simple, “et il est impossible de la faire connaître à celui qui ne la contemple pas directement telle qu’elle est”.¹¹ Les formes, vestiges de l’abstraction présents à l’esprit, témoignent de ce dont elles sont les traces, et qui ne sont pas des généralités mais des singularités, des quiddités indépendantes de tout substrat matériel, autrement dit les formes dites ‘platoniciennes’.

Suhrawardī réfute certains des arguments péripatéticiens et réhabilite les formes dites ‘platoniciennes’, en démontrant que les quiddités subsistent par elles-mêmes dans le monde intelligible, et qu’elles ont des images (*muṭul*) dans le monde sensible, qui ne subsistent pas par elles-mêmes. De façon analogue, les étants concrets ont une subsistance, tandis que leurs images dans l’esprit ne sont pas subsistantes par elles-mêmes, mais par l’esprit.

L’intention du philosophe ishrāqī est de mettre en valeur la singularité de l’essence ou quiddité, ainsi que sa simplicité foncière. Cette démarche prend tout son sens quand il s’agit de Dieu. L’Être nécessaire n’est pas un existant auquel s’ajouteraient des prédicats logiques tels que la nécessité, car ajouter un prédicat universel à un sujet ne conduit qu’à une composition et à une multiplication

¹¹ Suhrawardī, *Hikmat al-isrāq*, § 70, p. 73.15-17 Corbin / p. 52.4-5 Walbridge-Ziai.

incompatibles avec la simplicité et l'unité. Or, Dieu est un, et sa nécessité n'est autre que son être, sa perfection et son unité. La mise en cause de la logique des prédicats aboutit, via la réhabilitation des formes dites 'platoniciennes', à une hénologie qui est le fondement métaphysique de la théorie de la connaissance qui est présence.¹² Les expressions communes, par exemple 'l'homme', traduisent la production d'une image de la réalité de la chose en nous, mais c'est une signification inférieure, dégradée, eu égard à ce qu'exprime le nom propre (par exemple, Zayd) et la singularité qu'il désigne.¹³

Une telle réforme requiert une méthode, qui consiste à prendre pour point de départ de la recherche, non l'étant en général, mais soi-même. En partant de soi-même, il est inévitable que l'on soit conduit jusqu'au monde intelligible et à Dieu. De la connaissance de soi à la connaissance de Dieu, la démarche philosophique établit une continuité que les impasses du péripatétisme rendraient, selon Suhrawardī, incertaine:

Le mieux que celui qui étudie *La Sagesse illuminative* puisse faire, c'est d'adopter la méthode que nous avons mentionnée dans *Les Éclaircissements*, à partir de ce qui se passa entre moi et le sage guide des chercheurs, Aristote, au lieu-dit Ġābaršā, là où son fantôme s'entretint avec moi. Cette méthode consiste en ceci: l'homme exercera sa recherche, en premier, sur la connaissance de soi, puis il s'élèvera vers ce qui est plus élevé.¹⁴

Suhrawardī fait allusion à un passage de son ouvrage, *Al-Talwihāt al-lawhīyya wa l-'aršīyya* (*Les Éclaircissements inspirés de la tablette et du trône*).¹⁵ H. Corbin voit dans ce texte "une initiation progressive à la connaissance de soi comme immanente à toute connaissance et la conditionnant", il souligne le fait que l'Aristote de ce récit est celui auquel est attribuée la *Théologie*, et que les philosophes véridiques, auxquels le disciple doit se convertir, sont les maîtres du soufisme et non les *falāsifa*.¹⁶ Il nous semble inutile de soutenir que l'Aristote ici présent soit celui auquel on attribue la *Théologie*. Il se peut qu'il s'agisse tout simplement de l'auteur du *De Anima*, si l'on considère que l'unité de l'intellect et de l'intelligé est bien, en son fonds, aristotélicienne. Nous ne disposons d'aucune attestation explicite d'une référence ici à la *Théologie* du pseudo-Aristote, et, par ailleurs, nous savons que Suhrawardī distingue le cas d'Aristote de celui des "Péripatéticiens" de l'islam. Enfin, les affinités entre Plotin, source de la *Théologie*, et le *De Anima* d'Aristote sont telles qu'il est très probable que Suhrawardī ne songe pas à opposer un Aristote imaginaire à l'Aristote historique, tel qu'il peut le connaître.¹⁷

Le récit de la visitation d'Aristote est rédigé sous la forme d'un exercice de maïeutique socratique. La scène a lieu dans le lieu dit Ġābaršā, l'une des cités sises dans le monde supérieur, celui que les commentateurs de Suhrawardī nommeront le "monde imaginal", pour que soit bien entendu que le dialogue ne saurait se situer en l'une des cités terrestres, mais dans le lieu de repos des sages "divinisés". Suhrawardī y est emporté "comme en un rêve" et la silhouette d'Aristote vient à sa rencontre. Après "quelques mots de bienvenue et de paix", celui qui est "l'aide des âmes, le guide de la sagesse, le premier

¹² Voir Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, §§ 94-95, p. 92-4 Corbin / p. 65-7 Walbridge-Ziai.

¹³ Suhrawardī, *Hikmat al-išrāq*, § 8, p. 15.10-11 Corbin / p. 6.8-10 Walbridge-Ziai.

¹⁴ Suhrawardī, *Al-Mašārī' wa l-muṭārahāt*, § 208, dans Id., *Opera Philosophica et Mystica*, ed. H. Corbin, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Istanbul 1945 (*Bibliotheca Islamica*, 16a), p. 483-4.

¹⁵ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, dans Id., *Opera Philosophica et Mystica* (cité à la n. 14), p. 70-73 Corbin. J. Walbridge a donné une traduction en anglais de ces pages dans *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, SUNY Press, Albany (NY) 2000, p. 225-9.

¹⁶ H. Corbin, *En Islam iranien* (cité à la n. 2), t. II, p. 61-3.

¹⁷ Voir P. Hadot, "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De Anima* d'Aristote", dans Id., *Plotin, Porphyre. Études platoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris [1999], 2010 (L'Âne d'or), p. 267-8.

maître” répond à Suhrawardī, qui se plaint de la difficulté à résoudre le problème de la connaissance: “Reviens à toi-même et le problème se résoudra”.

Le problème est celui qu’Avicenne a laissé à l’état d’aporie dans ses *Indications et remarques*: comment concevoir que la substance qui intellige devienne identique à la forme qu’elle intellige lorsqu’elle l’intelligé? Comment concevoir, par ailleurs, la conjonction de l’âme rationnelle avec l’intellect agent? Ces deux questions, fortement solidaires l’une de l’autre, aboutissent à des apories. La thèse de l’unification de l’intellect et de l’intelligible est incompréhensible et, l’attribuant à Porphyre, Avicenne juge ce dernier avec la dernière sévérité:

Il y avait, parmi eux, un homme connu [sous le nom de] Porphyre, qui fit, sur l’intellect et les intelligés, un livre loué par les Péripatéticiens. Il était, tout entier, immangeable. Ils savaient d’eux-mêmes qu’ils ne le comprenaient pas, et pas davantage Porphyre lui-même. Déjà, en son temps, un homme l’avait contredit, et il avait contredit son contradicteur par quelque chose de plus vil encore que ce qu’il avait dit en premier.¹⁸

L’unification du sujet connaissant et de l’objet connu, la certitude par contact ou unification, mises à mal par Avicenne, sont celles-là même que Suhrawardī a collationnées dans les *Carrefours et entretiens*, avant de nous renvoyer à sa juste méthode.¹⁹

Ayant reçu l’injonction de revenir à soi-même, Suhrawardī, en position d’interlocuteur ignorant, se laisse guider par l’apparition fantomatique d’Aristote, qui use du raisonnement dialectique, d’où il ressort qu’il est absurde de poser que l’on se connaît par autre chose que soi, et qu’il est faux que l’on se connaisse par une certaine trace de soi-même en soi-même:

- Et si la trace n’était pas adéquate à toi-même, ce ne serait pas la forme de ton essence et donc tu ne la connaîtrais pas.
- [Posons que] la trace est la forme de moi-même.
- Ta forme par [la trace] même, absolument, ou déterminée en propre par d’autres attributs?
- Je choisis le second.
- Dans l’âme, chaque forme est universelle, et si elle se compose aussi de plusieurs universels, rien n’empêche alors qu’elle ne soit par elle-même commune. Et si l’on fait l’hypothèse que cette participation commune est empêchée, cela aura lieu par quelque chose d’autre qui l’empêchera. Or, toi, tu te connais toi-même, et c’est ton ‘soi’ qui, par soi-même, empêche la participation [de plusieurs]. Donc, cette connaissance ne se produit pas par la forme.²⁰

Suhrawardī résiste à cette argumentation, en faisant valoir qu’il connaît le contenu conceptuel de l’expression ‘Je’. Se connaître soi-même serait connaître ce concept du ‘Je’. Aristote répond que le concept, comme tel, est participable par plusieurs, contrairement à ce ‘Je’ singulier que je suis, et qu’il en va ainsi de tous les concepts, lorsqu’ils sont privés d’un signe concret particulier. Et il tire une conclusion importante de la première partie du dialogue:

Puisque ta connaissance de toi-même n’est pas [obtenue] par une puissance autre que toi-même, et que tu sais que c’est toi qui te connais toi-même et nul autre, et cela non par une trace inadéquate, non plus par une trace adéquate, c’est donc que ton essence, c’est elle l’intellection, l’intellectif et l’intelligé.²¹

¹⁸ Ibn Sinā, *Al-Isārāt wa l-tanbihāt*, 7^{ème} *namt*, éd. S. Dunyā, t. 3, Dār al-ma’ārif, Beyrouth, s. d., p. 271.

¹⁹ Suhrawardī, *Al-Mašārī’ wa l-muṭārahāt*, §§ 201-204, p. 474-7 Corbin.

²⁰ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 70.10-14 Corbin.

²¹ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 70-71 Corbin.

Une deuxième fois, Suhrawardī prie Aristote de le guider. Le philosophe le reconduit à la connaissance de son propre corps, qui est une connaissance permanente et consciente. Ici encore, il est impossible que je connaisse mon corps par la production d'une forme ou par l'acceptation d'attributs universels:

C'est toi qui meus ton corps propre, et tu le sais être un corps propre particulier, tandis que ce que tu tires de la forme elle-même n'empêche pas qu'il y ait en elle participation commune. Donc, ta connaissance de la forme n'est pas la connaissance de ton corps, dont on ne concevrait pas que le concept appartint à un autre que lui.²²

Il s'ensuit une déferlante de questions, puisées, dit Aristote, à ses propres doctrines, en montrant que la connaissance des particuliers, en tant qu'ils sont particuliers, est indispensable à l'âme, ne fût-ce que pour poser les prémisses et les définitions médianes, les moyens termes des syllogismes. L'intellection ne se réduit pas à la production de formes, puisque celle-ci est incapable de fournir à l'âme rationnelle les bases de l'abstraction et du raisonnement. Suhrawardī prie, une troisième fois, Aristote, de le guider, et le maître lui répond par l'exposé synthétique suivant:

Puisque tu as compris qu'elle ne connaît, ni par une trace adéquate, ni par une forme, sache alors que l'intellection est la présence de la chose à l'essence séparée de la matière. Si tu veux dire que c'est le fait que la chose n'est pas voilée à cette essence, ce sera plus complet. En effet [cette définition] comprend universellement la connaissance de la chose par elle-même et sa connaissance de l'autre qu'elle-même, lorsque la chose n'est pas présente à soi-même et, pourtant, n'est pas voilée à l'âme. Quant à l'âme, elle est immatérielle et elle n'est pas voilée à soi-même et, en raison de son immatérialité, elle se connaît elle-même. Ce qui lui est caché parce qu'elle n'a pas le pouvoir de se rendre présent son être lui-même, par exemple le ciel et la terre, et choses semblables, l'âme se rend présente sa forme: soit les particuliers dans des facultés qui sont présentes à l'âme, soit les universels en l'âme elle-même, puisque parmi les objets de connaissance, un universel [a ceci en propre qu'il] ne s'imprime pas en des corps. Ce qui est connu, c'est la forme elle-même se présentant et non ce qui sort de la représentation de la forme. Et si l'on dit de ce qui est extérieur qu'il est 'connu', cela sera en une intention seconde. L'essence de l'âme ne se voile pas à soi-même, non plus que son corps, en un certain ensemble, et non plus les facultés de connaissance de son corps, en un certain ensemble. De même que l'imagination ne lui est pas voilée, de même la forme imaginée, et l'âme la connaît par sa présence et non par sa reproduction en une image dans l'essence de l'âme. Si son dépouillement [de la matière] est plus grand, alors la connaissance de soi-même est plus grande et plus forte. Et si la domination qu'elle exerce sur le corps est plus forte, la présence à elle de ses facultés et de ses parties est plus forte.²³

La connaissance vraie, c'est bien l'intellection. Mais celle-ci n'est autre que la présence de la chose intelligée, qu'il s'agisse de l'intellection de soi-même ou de l'intellection d'autre chose. Cette présence est définie négativement, par l'absence de voile entre l'intellect, l'essence séparée de la matière, et l'intelligé. La définition de l'intellection par la seule présence est universelle, elle convient à la connaissance que l'âme rationnelle a d'elle-même et elle convient à la connaissance de ce qui est autre, rendant ainsi inutile la distinction radicale de la connaissance présente et de la connaissance par les formes.

²² Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 71.7-10 Corbin.

²³ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 71.18, p. 72.1-12 Corbin.

Certes, les choses lointaines ne sont pas des objets d'appréhension directe, et elles sont l'objet des formes que l'intellect se procure de ces objets lointains et cachés. Mais ceci n'entraîne pas que leur connaissance soit la représentation de quelque chose d'extérieur à l'âme rationnelle, puisque "ce qui est connu, c'est la forme elle-même et non ce qui sort de la représentation de la forme". L'âme rationnelle ne connaît qu'elle-même et les formes qui lui sont présentes, et rien d'extérieur à l'âme ne pourrait être un objet de la connaissance de l'âme. Le monde de l'âme rationnelle est le cosmos de la connaissance, le seul lieu de la vérité, et tout problème présupposant quelque chose comme l'adéquation de l'intellect à la chose extérieure est un faux problème.

Parvenus à ce moment du dialogue, nous pouvons avoir le sentiment d'être condamnés à un subjectivisme intégral, et aux conséquences les plus radicales d'une philosophie où toutes les choses connues, quoique présentes à l'âme, ne seraient autres que l'intériorité visitée de cette âme. Or, et c'est la véritable clé de cette affaire, Aristote renverse ce subjectivisme absolu en réalisme absolu. Il procède au raisonnement suivant: la connaissance est la perfection de l'être en vertu même de son concept. Son concept n'implique nullement qu'il y ait pluralité lorsqu'il y a connaissance. Il est donc logiquement nécessaire que la connaissance qui est présence existe en Dieu et appartienne à Dieu. Par conséquent, dit-il, l'essence de Dieu est immatérielle, il est l'être pur, et les choses sont présentes à Dieu selon la relation du causé à sa cause et du gouverné au gouvernant. En effet, le tout des choses est concomitant de l'essence divine.

Cette thèse théologique est capitale. En faisant du tout, de l'univers des choses non-nécessaires par elles-mêmes, le concomitant de l'essence divine, Aristote enseigne à Suhrawardī que Dieu ne va pas sans l'univers, et que l'univers, réciproquement, est lié à l'essence divine comme un attribut à la substance. Par conséquent, dit-il, l'essence de Dieu ne lui est pas voilée, et pas davantage l'essence des choses causées par lui. L'unité de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligé est fondée dans la présence de soi et de l'autre que soi en Dieu. Ce qui était vrai de l'âme rationnelle est vrai de Dieu, et l'injonction "Connais-toi toi-même!" permet donc bien de connaître Dieu.

La science divine est science de toute chose, non seulement connaissance des quiddités universelles, mais aussi des choses singulières. Rien d'étonnant à cela, puisque la connaissance présente est toujours connaissance singulière, qu'il s'agisse de formes ou d'individus:

Par conséquent, son essence ne lui est pas voilée et ce qui est concomitant de son essence ne l'est pas non plus. Cette absence d'occultation qui est la sienne à soi-même, ainsi que celle de ses concomitants, accompagnées de la séparation d'avec la matière, telle est sa connaissance, comparable à ce que nous avons démontré au sujet de l'âme. Ce qui se produit dans la connaissance tout entière revient au fait que la chose ne soit pas cachée à ce qui est séparé de la matière, qu'il s'agisse d'une forme ou de quelque chose d'autre. La relation est permise en son cas et, de la même façon, la négation. Elles ne transgressent pas son unité, et non plus la multiplication de ses noms par ces négations et ces relations. Rien n'échappe à sa connaissance, "pas même le poids d'un atome dans les cieus et sur la terre" (Coran, 34, 3). Si nous possédions un pouvoir sur ce qui est autre que notre corps, comme nous l'avons sur notre corps, alors nous le connaîtrions comme nous connaissons le corps, sans avoir besoin d'aucune forme, en vertu de ce qui précède. Il a donc été clairement expliqué par ceci qu'Il enveloppe toute chose et qu'Il connaît les individuations numériques de l'être. Cela, c'est la seule présence à Lui et la domination, sans aucune forme et sans aucune image.²⁴

²⁴ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 72.16, p. 73.1-7 Corbin.

L'intention théologique de la méthode est désormais parfaitement claire: il s'agit d'expliquer la domination intégrale de Dieu sur l'ensemble des choses créées, de fonder la monarchie de la lumière des lumières. Il s'agit aussi d'élucider ce qu'est le mode rationnel de l'unification de la connaissance et du connu en Dieu, de façon que le philosophe puisse le prendre pour modèle de sa propre 'divinisation'. C'est, en vertu de cette relation fondamentale entre le modèle divin de la connaissance et de la domination et son icône humaine, le sage divinisé, qu'Aristote met Suhrawardī, son disciple, sur la voie du véritable maître, Platon:

— Que signifient 'la conjonction' et 'l'unification' des âmes, les unes avec les autres et avec l'intellect agent?

— Tant que vous persévérez à être en votre monde que voici, vous êtes aveuglés par des voiles et, lorsque vous vous en séparez, étant parfaits, c'est alors qu'a lieu pour vous l'unification et la conjonction.

— Nous avons désavoué certains groupes de 'frères de l'ascèse' et de philosophes au sujet de la validation de la conjonction, car celle-ci ne se produit que dans les corps.

— Mais toi, dans ta pensée, tu intelliges une conjonction absolue entre deux corps intelligés, séparés [de la matière] et tu connais les membres d'un animal unique, lorsqu'ils sont intelligés, avec conjonction?

— Oui.

— Est-ce qu'il y a dans ta pensée des extrémités déterminées et une extension spatiale bien singularisée?

— Non.

— Il s'agit seulement d'une conjonction intellectuelle. Et, entre les âmes aussi, dans le monde supérieur, il existe une conjonction intellectuelle et incorporelle et une unification intellectuelle que tu connaîtras après la séparation [d'avec le corps].

— Puis il loua son maître, le divin Platon, d'un tel éloge que je fus plongé dans la perplexité.

— Est-ce qu'un seul des philosophes de l'islam atteint jusqu'à lui?

— pas jusqu'à une part d'une millième part de son rang!²⁵

Il existe une remarquable similitude entre cette pédagogie de la connaissance et celle que propose Proclus dans sa *Théologie platonicienne*. Proclus dit que "si le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par la pure existence de l'âme qu'il soit saisi et, par ce moyen, comme pour autant qu'il peut l'être".²⁶ Proclus fait précéder son admirable analogie entre les mystères et leur contemplation d'une part, la conversion de soi à soi qu'opère l'âme d'autre part, d'une référence explicite au *Premier Alcibiade* de Platon. Il voit en Socrate celui qui enseigne que "c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste mais aussi de Dieu". Il s'agit, selon cette méthode, de "s'établir au contact de cet indicible et de cet au-delà de tout ce qui existe".²⁷

Aristote est le guide de Suhrawardī, celui qui le guide hors des impasses des *falāsifa*, comme Socrate est le guide des néoplatoniciens grecs qui font de l'étude du *Premier Alcibiade* de Platon le commencement de la démarche graduelle vers l'indicible. Peut-être faut-il aussi mettre en évidence la proximité de la démarche de Suhrawardī et de celle de Plotin.²⁸ Enfin, la nature même

²⁵ Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, p. 73 Corbin.

²⁶ Proclus, *Théologie platonicienne*, Livre I, Texte établi et traduit par H.D. Saffrey - L.G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris 1968 (CUF), p. 15.

²⁷ Proclus, *Théologie platonicienne* I, 3, p. 15 sq. Saffrey-Westerink.

²⁸ Dans le *Traité 49 (Ennéades V 3, 4)*, Plotin met en place une méthode graduelle qui conduit en cinq étapes à l'état où l'on se regarde soi-même par soi-même, comme l'intellect se voit lui-même. Il faut se connaître soi-même, ce qui conduit

du texte habilement rédigé, selon une rhétorique remarquable, dans lequel Suhrawardī fait le récit de son entretien avec Aristote, et qui est tout entière inscrite dans l'onirocritique, peut suggérer un rapprochement avec des pages analogues de Philon d'Alexandrie.²⁹

Aristote étant le guide, Platon est le modèle de la connaissance intellectuelle entendue au sens de la 'présence', du contact (*'ilm ittiṣālī*), du témoignage direct (*'ilm ṣubūdī*). Le témoignage réconcilie l'intellect et la foi religieuse, au vrai sens que lui donne Suhrawardī, celui d'une "divinisation" (*ta'alluh*) du sage par l'immersion dans la lumière divine. Une histoire de la sagesse éternelle s'écrit ainsi, selon laquelle les Anciens, Empédocle, Socrate, Platon, Aristote, les sages de l'hermétisme, les sages de la Perse préislamique sont les maîtres de la connaissance 'présentielle', tandis que les "philosophes de l'islam", les *falāsifa*, sont entravés et égarés par leur rejet de ladite connaissance. La tradition des sages renâit, en islam, avec certains maîtres du soufisme. La connaissance 'présentielle' n'est autre que la *theōria*, culminant dans l'*opsis*, la vue directe (*ra'y*), telle que Platon l'a professée.

La contemplation directe est le témoignage d'une triple relation, d'une relation de plaisir, d'une relation de perception et d'une relation d'amour, dont le modèle suprême est offert par le Principe divin, et dont les exemples hiérarchisés se trouvent dans les intellects, les âmes célestes et enfin dans les sages eux-mêmes, les pérégrins (*aṣḥāb al-sulūk*).³⁰ Suhrawardī répugne à parler d'une unification (*ittiḥād*) avec le Principe. Cependant, la description qu'il fait de la montée vers la lumière divine est celle d'une transformation de l'âme, en deux étapes, le dépouillement du corps et le revêtement des rayons de la lumière intelligible, transformation qui est assimilation. Le sage se divinise en se rendant semblable aux rayonnements du divin.³¹

L'un des lecteurs et commentateurs les plus attentifs de l'œuvre de Suhrawardī, Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī, a mis l'accent sur l'incohérence ou l'imperfection qui semble résulter de l'usage de la catégorie de la 'relation' dans la théorie de la connaissance intellectuelle.³² Selon lui, la connaissance est évidence: "Rien n'est plus évident que la connaissance, car elle est un état de sentiment immédiat d'existence (*ḥāl wiġdānī*) que le vivant doué de connaissance trouve par soi-même, de façon originaire, sans privation ou obscurité".³³

Il se livre à l'examen critique des propos des philosophes antérieurs à lui en terre d'islam, au sujet de l'intellect et de l'intelligé, propos qu'il juge "désordonnés, au comble de la confusion".³⁴ Sans entrer

à s'arracher vers l'intellect, à devenir soi-même intellect, à regarder cet intellect par l'intellect et enfin à se regarder comme l'intellect se voit. Telle est, à notre sens, la démarche la plus analogue qui soit à celle qui consiste, chez Suhrawardī, à "connaître son Seigneur" en "se connaissant soi-même".

²⁹ La proximité entre *De Somniis*, I, 52-57 et le récit de la rencontre avec Aristote me semble flagrante. Il y aurait ici un vaste domaine d'études comparées. Voir, pour les textes congruents de Philon, A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Les Belles Lettres, Paris 1983², p. 575-83 et J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Éd. du Cerf, Paris 2012², p. 189-90.

³⁰ Suhrawardī, *Al-Maṣā'irī wa l-muṭārahāt*, § 221, p. 501 Corbin.

³¹ Suhrawardī, *Al-Maṣā'irī wa l-muṭārahāt*, § 223, p. 503 Corbin; Id., *Ḥikmat al-iṣrāq*, § 165, p. 155 Corbin / p. 107-108 Walbridge-Ziai.

³² Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ṣīrāzī, familièrement nommé Mullā Ṣadrā est le plus éminent des philosophes de la Perse safavide. Mort, selon toute vraisemblance, en 1050/1640, il a laissé une œuvre considérable, et il a construit sa doctrine de l'unification de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligible en un dialogue critique permanent avec Suhrawardī, que ce soit dans ses *Gloses sur le Livre de la sagesse illuminative*, dans son *magnum opus*, *Les quatre voyages de l'intellect*, ou dans ses œuvres de théologie.

³³ Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fi l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*, v. 3, Maktabat-e mustafawī, Qum 1383, p. 278 [cité: *Asfār*].

³⁴ Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, p. 284.

dans le détail de l'examen rigoureux auquel il procède, relevons que, selon lui, ce désordre est produit par le seul sens apparent des doctrines, mais que son exégèse (*ta'wīl*) permet de révéler l'accord des significations ésotériques de ces doctrines.

Réfuter le sens apparent par l'exercice dialectique permet de remonter au sens ésotérique commun qui est vrai: la connaissance désigne "l'acte d'exister d'une réalité immatérielle",³⁵ qu'il s'agisse de l'intellect conscient de soi ou de l'imagination, ou même des sens, dans l'unité de l'intellection, de l'intellect et de l'intelligible, ou en celle de l'imagination et de son objet, du sens et du sensible. Mullā Ṣadrā critique toutes les théories de la connaissance qui séparent, distinguent, brisent l'unité. La relation est, selon lui, une catégorie qui témoigne d'un mode d'existence faible, plus faible que la substance. La relation suppose, d'autre part, un sujet connaissant et un objet connu distincts l'un de l'autre. Or, le modèle théologique de la connaissance, qui est le paradigme par excellence de celle-ci, comme Suhrawardī l'a bien vu, exige un strict respect de l'unicité, sans distance intérieure: telle est l'unicité de l'essence divine et son identité avec la science que Dieu a de lui-même et des choses. L'unité de l'Un et de l'être dans l'intelligence divine est la norme de toute connaissance, norme que respecte l'unité de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligible.

Selon Mullā Ṣadrā, fidèle sur ce point à Suhrawardī, cette unité est la présence, non point entendue au sens d'une simple séparation d'avec la matière, chose purement négative, mais au sens de l'existence positive. La présence est l'acte d'exister comme tel et, si l'on admet que telle était l'intention véritable de Platon et de son disciple Aristote, il faut corriger l'imperfection des thèses de Suhrawardī, supprimer toute allusion à une relation. De même, il faut subordonner la non-occultation, la séparation d'avec la matière à une affirmation positive de la présence immédiate de l'intelligé à l'intellect. Citant le verset "Rien n'est caché à Dieu sur la terre et dans le ciel" (Coran 3, 5) Mullā Ṣadrā établit définitivement la norme théologique de l'unité présente de l'intellect et de l'intelligé.³⁶

La connaissance est une réalité qui est l'existence (*amr wuġūdī*) et elle est la perfection de l'étant en tant qu'étant. En termes néoplatoniciens, la connaissance, telle que la conçoit Ṣadrā, est la présence de la forme intelligible, telle qu'elle se manifeste dans les mondes, ou bien entièrement pure, dépouillée de toutes les imperfections matérielles, au maximum de son existence, ou bien en un degré inférieur, mêlée des impuretés et des voiles de la matière, selon les registres de l'imagination et des sens. L'unité de la connaissance, de l'être et de la vie, dont le maximum se trouve dans la science divine, permet ainsi de convertir entièrement la connaissance en certitude, de fonder une certitude de la sensation, une certitude de l'imagination, une certitude de l'intellect, selon l'intensité ou la faiblesse de chaque étant et selon sa place dans l'échelle du vivant. La conversion de la connaissance en acte de certitude s'opère par la médiation de la louange. Tout existant est louange de son Principe par le fait même qu'il existe et qu'il connaît. Le moyen terme, entre l'être et la louange est la *gnōsis* (*'irfān*). L'être, au sens de l'acte d'exister, implique un certain degré de la

³⁵ Mullā Ṣadrā, *Aṣfār*, vol. 3, p. 286. Voir Id., *Aṣfār*, vol. 3, p. 312-21: rejetant la thèse qu'il trouve chez Suhrawardī, selon laquelle la sensation est la relation de l'âme avec les formes matérielles, Ṣadrā en vient à citer significativement la paraphrase de Plotin, *Enn.* V 8[31], 11 dans la *Théologie* dite d'*Aristote*, VIII, éd. 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955, 1966² (Dirāsāt Islāmiyya, 5), p. 117. Il attache une telle importance à cette page qu'il en fait "la voie que nous empruntons", confirmant ainsi la fonction de modèle accordée au Plotin arabe dans la perspective ouverte par Suhrawardī. Il répète cette citation dans son résumé doctrinal, *l'Épître sur l'unification de l'intellect et de l'intelligible, Risāla ittihad al-'aql wa-l-ma'qūl*, dans *Majmū'eh-e Rasā'el-e falsafi*, Entešārāt-e ḥekmat, Téhéran 1375/1996, p. 77.

³⁶ Mullā Ṣadrā, *Mafātiḥ al-ġayb*, Bonyad-e Ḥekmat-e eslāmī-ye Ṣadrā, Téhéran 1386, vol. 1, p. 426-9.

vie, qui s'exprime en un certain degré de la connaissance, laquelle déploie une 'gnose' du Principe, qui se fait louange, présence et certitude:

Tout ce qui possède un être possède une vie, une connaissance et une gnose de son Seigneur, mais la connaissance est, en nombre de choses matérielles, comme la racine de l'être mêlée d'ignorance et de privation. Par exemple, le corps, parce qu'il reçoit la division et la séparabilité, qui sont la négation même de l'unité et du rassemblement.³⁷

Mullā Ṣadrā conçoit la certitude née de la présence sous les traits d'une coïncidence. La perception que l'étant a de Dieu n'est autre que celle que Dieu a de l'ensemble des étants. La preuve, dit-il, nous en est apportée par l'âme rationnelle, qui est créée selon la forme du Miséricordieux. L'âme rationnelle possède une essence, des attributs et des opérations semblables à ceux de Dieu, et c'est pourquoi elle est l'échelle qui conduit à la connaissance de son Créateur. Nous retrouvons ainsi, chez Mullā Ṣadrā, le thème principal du récit pédagogique dans lequel Suhrawardī mettait en scène son dialogue avec Aristote:

Quiconque ne connaît pas ce qu'est son âme en elle-même ne contemple pas l'essence même de son Seigneur. Celui qui ne comprend pas la connaissance de sa propre âme, comment connaîtrait-il la connaissance de ce qui est autre que lui? *Dieu a des yeux brillants qui contemplent leur Seigneur* et l'âme connaît son Seigneur, à la mesure de son acte d'exister et de sa séparation d'avec la matière.³⁸

La connaissance qui est présence de l'âme, celle de l'unité de son essence rationnelle, de ses attributs, qui sont ses puissances, et de ses opérations cognitives conduit à la certitude, puisqu'elle remonte jusqu'à ce savoir qui est l'unité de l'intellect humain et de l'intellect divin. La coïncidence entre le regard des choses tendu, telle une louange, vers leur Principe, et du regard de Dieu, ordonnant la hiérarchie de l'étant exprime l'unité de la présence de toute chose en Dieu, de la procession et de la conversion.

On ne sera donc pas surpris de lire, sous la plume de Mullā Ṣadrā, une autre version de l'impératif placé dans la bouche d'Aristote, au début de son entretien avec Suhrawardī. Après avoir cité le précepte fameux, attribué selon les cas à Jésus, à Muḥammad ou à 'Alī ibn Abī Ṭālib, "qui connaît sa propre âme, connaît son Seigneur", Mullā Ṣadrā nous renvoie à une version de l'oracle de Delphes:

Il était écrit sur l'un des temples construits dans des temps anciens: Aucun livre descendant du ciel n'est révélé, sans qu'il y ait en lui ces mots: ô toi, l'homme, connais-toi toi-même! Tu connaîtras ton Seigneur!³⁹

L'intellect n'est plus conscience d'un objet distant de lui, mais il est bien esprit en soi et pour soi. Il réalise l'unité proposée par Aristote, celle de l'intellect, de l'intellection et de l'intelligible. L'intellect est l'orbe, la 'révolution' (*madār*) de l'être connaissant et de l'être connu. Le modèle théologique de l'intellection repose sur la conception du Principe, qui est indissolublement unité transcendante et unité immanente à sa propre intellection, unité de l'essence et porteur

³⁷ Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ḡayb*, vol. 1, p. 425.

³⁸ Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ḡayb*, vol. 1, p. 430. Les mots placés en italique sont une allusion à Coran 75, 22: "Ce Jour-là, il y aura des visages brillants qui tourneront leurs regards vers leur Seigneur".

³⁹ Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ḡayb*, vol. 1, p. 431.

de tous les noms divins, dont toutes les choses sont les manifestations. Le Principe, synthèse du connaître, du connaissant et du connu, est synthèse de l'être et de l'étant. La certitude de l'intellect est l'émanation de cette unité originaire de l'essence divine et de son premier émané, l'intellect divin.

En conclusion, nous vérifions toute l'importance que la doctrine de Suhrawardī a eue pour le développement de la métaphysique en terre d'islam. Sans son approche gnoséologique et théologique du problème de la certitude, aucun édifice théologique des métaphysiques ultérieures n'eût été rendu possible, et la dette des penseurs iraniens de l'époque safavide à son égard est immense. La théologie d'un Mīr Dāmād et surtout celle de Mullā Ṣadrā en témoignent grandement.