Philosophie en islam

**Intelligence divine, intelligence humaine :
la philosophie comme éducation de l'âme selon
Avicenne, Sohravardī et Mullā Ṣadrā**

Christian Jambet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1655>

DOI : 10.4000/asr.1655

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 381-392

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christian Jambet, « Intelligence divine, intelligence humaine : la philosophie comme éducation de l'âme selon Avicenne, Sohravardī et Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1655> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1655>

Philosophie en islam

Christian JAMBET

Directeur d'études

Intelligence divine, intelligence humaine : la philosophie comme éducation de l'âme selon Avicenne, Sohrevardī et Mullā Ṣadrā

Nous avons, les années précédentes, analysé la fonction pédagogique et politique du guide spirituel, ce qui nous a conduit à rechercher comment concevoir l'éducation proposée par le philosophe, guide de la connaissance. Cette recherche nous permet de distinguer trois grandes formes de guidance philosophique : la pédagogie scientifique et politique du philosophe adepte des doctrines péripatéticiennes (*ḥakīm*), l'initiation à la sagesse illuminative (*ishrāqī*) exercée par le sage divinisé (*ḥakīm*), l'éducation de l'intellect par la gnose (*irfān*), la formation du gnostique ou sage parfait (*ʿarīf*). Les conférences, cette année, ont permis d'explorer les deux ensembles de considérations théoriques, distincts mais organiquement liés, qui sous-tendent ces figures de la direction philosophique, de l'éducation des âmes : la partie de la psychologie qui porte sur l'intelligence et l'intellection humaines et la partie de la théologie qui a pour sujet l'intelligence divine, la science que Dieu a de soi et de toute chose.

La définition la plus générale de l'activité philosophique invite à comprendre le lien qui existe entre la science divine, la science intellectuelle que Dieu a de soi-même et des choses, et la connaissance intellectuelle que l'homme acquiert au terme de son triple progrès, sa purification morale, l'actualité de son intellect et son perfectionnement spirituel. En adoptant pour maxime « Se rendre semblable à Dieu autant qu'il est possible à l'homme », le philosophe affirme qu'il est nécessaire de s'assimiler à Dieu, de rechercher une certaine forme de ressemblance avec le Principe de toute chose. L'adoption de la maxime platonicienne permettra de comprendre philosophiquement et spirituellement le sens d'une tradition muhammadienne très répandue chez les soufis et dans le monde shī'ite : Dieu a fait l'homme à son image. S'assimiler à Dieu sera la maxime normative déterminant la démarche de l'unification de soi, conforme autant qu'il est possible à l'unification plus que parfaite de Dieu. Il s'agit de dévoiler en soi la forme humaine de Dieu, forme que le sage ou le gnostique nommeront l'Homme parfait. L'éducation philosophique aura pour objectif une certaine forme de divinisation de soi, qui libère le sage des chaînes de l'existence naturelle et de sa condition servile, prisonnière dans le monde sensible et matériel.

Nous avons abordé en ces termes l'histoire d'un des problèmes récurrents de la philosophie islamique, celui de la relation entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine. Nous l'avons fait en prenant en considération trois moments décisifs de cette histoire : 1. la configuration des termes du problème dans la philosophie d'Abū 'Alī ibn Sīnā (Avicenne) ; 2. Leur transformation dans l'œuvre du fondateur de la philosophie de l'*ishrāq*, Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (Sohravardī) ; 3. la résolution du problème proposée par les œuvres du grand métaphysicien et théologien shī'ite Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā). Cette exploration, inévitablement partielle, de l'histoire de la conjonction entre science divine et intellection humaine prolonge et enrichit notre enquête qui porte depuis plusieurs années sur les fondations des philosophies constituées à l'époque de l'Iran safavide et sur la généalogie de leurs concepts majeurs.

La doctrine avicennienne de l'intellection humaine a été mainte fois étudiée. Avicenne l'expose principalement dans le traité *De l'âme* qui a sa place dans la *Physique* présente dans la somme intitulée *La Guérison (al-Shifā')*¹. Nous avons mis cette doctrine en relation avec ce qu'Avicenne dit de la science divine. Nous avons ainsi mis en lumière les conséquences de la conception avicennienne de la science intellectuelle de Dieu pour la définition du savant et pour la destinée salvifique de la connaissance de l'homme formé à la science intellectuelle. Nous avons montré qu'il convient, pour comprendre la cohérence de la psychologie avicennienne, pour en tirer les leçons éthiques et spirituelles, de la placer toujours au contact de la théologie avicennienne. Selon nous, quelques unes des principales difficultés du système se dissipent si nous décidons d'inverser l'ordre du *Shifā'*, et si nous partons de la métaphysique pour rejoindre la physique de l'âme, si nous partons de la définition de la science divine pour rejoindre la définition de la science humaine, car tel est le véritable ordre des raisons présent dans le système de pensée d'Avicenne. Cet ordre des raisons, adopté après Avicenne par ses continuateurs directs, deviendra une thématique explicite dans l'examen critique pratiqué respectivement par Suhrawardī et Mullā Ṣadrā. C'est selon cette méthode que nous avons expliqué certains textes avicenniens, présents dans les ouvrages suivants : *La Métaphysique du Shifā'* (livre VII), la *Métaphysique de al-Najāt* (livre II), les *Ta'liqāt*, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, le traité attribué à Avicenne, rédigé en persan et intitulé *Livre de l'ascension céleste, Me'rāj-nāmeḥ*.

Sans surprise, le problème central de la doctrine avicennienne de la science divine, problème qui a fait couler beaucoup d'encre, est celui-ci : si Dieu est tout-puissant et omniscient, comment connaît-il toute chose, les réalités en devenir comme celles qui sont stables et éternelles ? Comment connaît-il le particulier, sensible, soumis à la génération et à la corruption ? De la résolution de ce problème dépendent trois indispensables attributs : l'*intégralité* du savoir divin, l'*identité* du savoir divin et de la puissance créatrice de Dieu, la *supériorité* du savoir divin.

1. Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, K. *al-naḥs*, 5^e *maqāla*, chap. 5 et 6. F. RAHMAN, *Avicenna's De Anima (Arabic Text)*, Londres 1959, p. 234-250.

Dans la *Métaphysique* du *Shifā'*, dans les chapitres 6 et 7 du livre VIII², Avicenne tire les conséquences de ses thèses théologiques fondamentales, qui sont : 1. le Nécessaire est au-dessus de la perfection, et cette suréminence exprime aussi bien le fait qu'il soit seul à être existence pure que le fait que son existence soit le principe de l'effusion de toute existence : « Toute existence effuse de son existence, lui appartient et émane de Lui »³ ; 2. le Nécessaire est Bien pur et Intellect pur.

Voici les conséquences : Avicenne démontre que le Nécessaire ne saurait intelliger les choses qui ne sont pas lui, et qui sont les existants non nécessaires par eux-mêmes, par un procès de connaissance intellectuelle dont le point de départ serait ces existants dotés d'une existence concrète. C'est donc qu'il intellige par soi-même ces existants, qu'il les intellige à partir de soi-même, et cela du seul fait qu'il est leur Principe. L'intelligence que Dieu a des choses est, par conséquent, concomitante au fait qu'il est Principe d'émanation de ces choses. La conception, qu'Avicenne propose, de la relation entre les choses et le Nécessaire est gouvernée par la doctrine de l'émanation, laquelle doctrine préserve l'extranéité des choses et l'immanence des formes des choses à l'intelligence divine. Le schème de l'émanation permet, en effet, à Avicenne de concevoir ces deux postulations apparemment contradictoires, parce que la réalité qui émane du Principe est aussi la réalité qui retourne à son Principe et qui demeure en son Principe. L'intelligence divine n'est autre que ce triple mouvement d'émanation, de conversion et d'immanence. Avicenne supprime les difficultés qui surgissent dans la compréhension de l'intelligence divine des choses en leur octroyant pour résolution la triade procession, conversion, immanence, qui est le modèle néoplatonicien par excellence.

Le Nécessaire est le Principe des existants qui, par essence, sont parfaits. Il n'y a aucune difficulté à concevoir que ces existants parfaits soient connus de lui et par lui. En revanche, les existants soumis au devenir et corruptibles sont connus du Nécessaire en leurs espèces d'abord et par l'intermédiaire de cette connaissance universelle, dans leurs individualités⁴. Il est donc avéré, aux yeux d'Avicenne, que le Nécessaire intellige toute chose, mais la manière dont il intellige les êtres dont l'existence est corruptible et qui sont en un permanent devenir, reste obscure. Comment l'intellection d'une forme ou quiddité universelle est-elle médiation vers l'intellection divine des individus qui tous possèdent cette quiddité et sont subsumés par la forme universelle ? Surtout, si l'intellection divine est intellection des formes, par impression ou par tout autre mode d'inhésion dans l'attribut divin de la science, comment préserver l'unité de l'essence divine ? Une telle intellection introduit-elle une imperfection dans le Nécessaire, si elle doit être inévitablement multiple ?

On sait que l'unicité suréminente du Nécessaire, l'exigence du *tawhīd* le plus strict, font partie des thèses théologiques majeures d'Avicenne. En vertu de tels réquisits, il apparaît qu'Avicenne laisse cohabiter deux approches du problème :

2. Ibn Sīnā, *Al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, éd. G. C. ANAWATI, *et al.*, Le Caire 1960, 8^e *maqāla*, p. 355-370.

3. Ibn Sīnā, *Al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, p. 355, l. 9-10.

4. Ibn Sīnā, *Al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, p. 358-359.

1. il conserve la définition de la science intellectuelle, définition la plus générale, et il assimile la connaissance divine à la connaissance par les formes ; 2. il assimile la production concrète de tous les existants émanant du Principe à la connaissance intellectuelle qu'il a de ces existants.

Nous avons décelé, en cette seconde manière dont Avicenne résout le problème, l'origine des doctrines les plus radicales, celles que nous trouverons, par exemple, chez un Mullā Ṣadrā. Cette seconde solution ménage cependant un compromis entre transcendance et immanence. Elle concilie les nécessités de l'attestation de l'unicité et de la transcendance divines avec l'immanence du connu au connaissant, de l'intelligé multiple à l'intelligence divine du multiple en tant qu'il est multiple. Le concept majeur en fonction duquel Avicenne concilie cette transcendance et cette immanence est la catégorie de la *relation agente*. En vertu de cette catégorie, il est impossible que la relation intellectuelle soit, dans le cas unique de Dieu, celle qui réunit deux existants extérieurs l'un à l'autre. Il faut, par conséquent, la concevoir sous la forme d'une relation purement émanatrice, où l'effet est contenu dans sa cause et donc connu de sa cause. La relation agente, productrice et cognitive, exprime la pure et simple procession des intelligés à partir du principe intellectif, de sorte que l'existence des existants intelligés procède, tout comme leur intellection, du seul fait que le Nécessaire les intelligen. Deux des « gloses » d'Avicenne résument cette solution du problème :

La relation du Créateur à ces intelligés est une relation singulièrement appropriée (*iḍāfa mukhaṣṣasa*) qui n'est pas la relation entre la matière et la forme, c'est-à-dire celle du réceptacle [et de la forme reçue] ou l'existence de la forme dans la matière. Mais plutôt la relation du Créateur et des intelligés, laquelle est intelligible, n'a pas lieu du fait que les intelligés seraient existants, car [le Créateur] les intelligen depuis son essence (*min dhāti-hi*) et non à partir de ce qui lui est extrinsèque (*min khārij*). Il intelligen, depuis son essence, qu'il est principe pour eux, car s'il les intelligerait en tant qu'ils sont [préalablement] existants, ou bien alors il n'intelligerait pas son essence et il percevrait la chose lorsque celle-ci existerait, ou bien il ne serait pas principe pour elle, ce qui est impossible. Car il intelligen son essence et sa *perception* des intelligés, parce qu'il lui appartient que de [son essence] effuse toute existence. Cette perception de l'essence entraîne nécessairement la perception de la réalité concomitante à son essence et elle est l'émanation (*ṣudūr*) des intelligés à partir de lui⁵.

La relation du Créateur à ces intelligés est la relation d'agent (*fā'il*) et non de réceptacle (*qābil*) de ces [intelligés], car leur existence procède de la science qu'il a d'eux, puis leur existence suit son intellection (*'aqliyyata-hu*). Celle-ci est relation de l'agent à la chose, tandis que si l'intellection qu'il a d'eux était consécutive à leur existence, la relation serait la relation d'un réceptacle [à la chose reçue] car elle se produirait en lui de façon extrinsèque⁶.

5. Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt*, éd. H. MOUSAVIAN, Téhéran 2013, n° 650, p. 366. Voir Ibn Sīnā, *Al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, p. 362-366.

6. Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt*, n° 651, p. 366-367.

Nous avons été conduits à montrer que cette seconde solution avicennienne, reposant sur l'usage de la catégorie de la relation active, elle-même soumise au schème de la procession, était ultérieure à la première solution, qui rendait nécessaire le rôle médiateur attribué au premier Intellect, lequel est unique et possède en son unité et sa simplicité une certaine multiplicité tout en étant concomitant du Principe (le « premier un », *al-awwal al-aḥadī*)⁷. Les deux solutions s'harmonisent d'une façon assez problématique.

Nous avons été conduits, par cette problématisation de la connaissance intellectuelle et créatrice de Dieu, à en examiner les conséquences chez Suhrawardī et chez Mullā Ṣadrā. Cet examen présupposait l'examen préalable et comparé des pages énigmatiques qu'Avicenne a consacrées à la nature de l'homme doué de perfection, qui est le vrai savant (*'ārif*). Cet examen nous a permis ensuite de déplacer le terrain de notre enquête, grâce à l'étude du livre consacré par Mullā Ṣadrā à la défense de « l'excellence de la science ». En effet, dans *Al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*⁸, Avicenne tire, selon nous, toutes les conséquences de sa doctrine de la science divine en s'interrogeant sur la nature de celui qui conduit sa vie de sorte qu'il accède, dans la vie d'ici-bas, au monde divin. Si notre hypothèse est exacte, le sage, le savant véritable (*al-'ārif*), prototype du prophète accompli et du philosophe, possédant la « gnose » ou connaissance supérieure, n'est pas l'objet d'une description qui porterait sur quelque figure étrangère à la philosophie et serait, par exemple, l'évocation contingente des soufis contemporains d'Avicenne. Il s'agit bien de l'idéal de la vie théorétique, ce qu'entend clairement Naṣīr al-Dīn Ṭūsī dans son commentaire explicatif :

Il [Avicenne] entend par « le sage » (*al-'ārif*) le parfait pour ce qui concerne la puissance théorétique et « par celui qui s'est rendu éloigné de toute souillure » le parfait pour ce qui concerne la puissance pratique, car la perfection de la puissance pratique est le dépouillement (*tajarrud*) des attaches corporelles, et appliquer l'expression « la souillure » aux caractéristiques corporelles est une métaphore élégante. En effet [les attaches corporelles] empêchent l'âme de recevoir l'empreinte de la perfection complète, comme la souillure empêche le vêtement d'avoir sa teinte parfaite. Il [Avicenne] dit qu'ils « se sauvent vers le monde de la sainteté » car ils étaient possesseurs de la science de [ce monde] et voici qu'ils deviennent possesseurs de sa vision directe (*'iṣṣān*). C'est comme s'ils étaient allés vers ce monde, mais pas complètement, et que maintenant ils y allaient complètement et que se produise pour eux le plaisir le plus haut qu'il a auparavant mentionné, s'agissant de cette conjonction (*wuṣūl*)⁹.

La double perfection du sage, le prophète ou le philosophe, celle de la connaissance pratique et celle de la connaissance théorétique a conduit inévitablement à

7. Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt*, n° 477, p. 280.

8. Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa l-tanbīhāt bā sharḥ-e Kwāṣi Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa Quṭb al-Dīn Rāzī*, Qom 1383 h., 9^e groupe, « Sur les degrés hiérarchiques des gnostiques (*fī maqāmāt al-'ārifīn*) », p. 382-402.

9. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, dans Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, p. 383. Voir *infra* les thèses de Mullā Ṣadrā, reprises littéralement de ce commentaire de Ṭūsī.

poser la question de savoir quelle connaissance possédait la priorité, la pratique ou la théorique. Il est à remarquer que l'interprétation des pages avicenniennes par Ṭūsī a orienté en un sens bien déterminé la réception de l'ensemble de la doctrine avicennienne par les philosophes shī'ites de l'époque safavide. On n'est donc pas surpris de voir Mullā Ṣadrā situer la question de l'intellection humaine, d'une part en rapport avec sa conception de la vie religieuse, domaine incontestable de la pratique, d'autre part en rapport avec sa propre métaphysique de la science divine et sa propre résolution des problèmes avicenniens liés à l'intellection humaine.

Nous avons procédé à l'étude partielle de l'ouvrage où Mullā Ṣadrā expose sa doctrine de la science indispensable à l'homme, telle qu'elle se place dans le cadre de la vie religieuse, et qui est son commentaire du deuxième des livres composant la partie réservée aux « fondements » dans la vaste collection ordonnée de ḥadīth-s du célèbre traditionniste imamite Abū Ja'far al-Kulaynī, *Le livre de l'excellence de la science*¹⁰. Composé de vingt deux chapitres, ce recueil de traditions est complètement expliqué par Mullā Ṣadrā dans un volumineux commentaire (plus de six cents pages) dont nous avons analysé les deux premiers chapitres, intitulés respectivement « Le devoir de connaître, l'obligation de la recherche et l'incitation à acquérir la science » et « Description de la science et excellence de la science et des savants ».

Le thème général du livre est donné par le premier ḥadīth recensé, attribué au sixième imām, Ja'far al-Ṣādiq : « La recherche de la science est un devoir religieux pour tout musulman. Dieu n'aime-t-il pas ceux qui désirent la science ? » Mullā Ṣadrā explique ce ḥadīth en y distinguant deux intentions significatives, l'excellence de la science et la détermination spécifique de la science qui est un devoir pour tout musulman. Le commentaire procède par étapes, l'explication de certains versets coraniques, celle de certains ḥadīth-s, enfin l'exégèse rationnelle. Il en résulte que les savants sont supérieurs aux simples croyants et que l'exégèse spirituelle (*ta'wīl*) est indispensable, car elle est recommandée par le Livre saint et par les enseignements du Prophète de l'islam et des imāms. Or, la science obligatoire est très précisément définie comme la science intellectuelle. La science intellectuelle est « la présence à l'intellect de la forme séparée des matières et des corps »¹¹.

Résumant sa doctrine du mouvement substantiel de l'âme, Mullā Ṣadrā montre comment elle s'élève, grâce à l'illumination (*ishrāq*) de la lumière de l'intellect sur son essence, illumination qui procède depuis le Principe le plus élevé (l'essence divine médiatisée par l'Intellect premier uni à elle et incréé) jusqu'au degré de perfection suprême. L'âme devient un intellect en acte, unissant en lui l'intellection, l'intelligible et l'intellectif. En cette métamorphose, l'âme se transforme en l'un des résidents du monde du *Jabarūt*, et cesse d'être un résident du monde inférieur.

10. Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī, Kitāb faḍl al-'ilm*, éd. Maḥdī Rajā'ī, Téhéran 1385 h. Nous avons étudié, l'an dernier, le commentaire du *Livre de la Preuve*. On trouvera dans notre résumé des conférences toute précision bibliographique utile. Voir *Annuaire EPHE-SR* 123 (2016), p. 285-291.

11. « *Huḍūr al-ṣūrat al-mujarrada 'an al-mawādd wa l-ajsām 'inda al-'aql* », Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī, Kitāb faḍl al-'ilm*, p. 6.

L'excellence de la science est ainsi démontrée, puisque la science, dit Šadrā, « fait des morts des vivants et des ténèbres des lumières »¹². L'adoption du modèle de la science intellectuelle, conçue comme présence de l'intelligible, modèle forgé par Suhrawardī, permet à Mullā Šadrā de démontrer que la connaissance est supérieure à la pratique, et même qu'elle est la voie unique du salut et de la libération de l'âme. Ce modèle lui permet aussi bien de réconcilier complètement les deux solutions avicenniennes.

Mullā Šadrā procède à une sorte de dialogue philosophique et théologique avec le grand théologien sunnite Abū Ḥāmid al-Ghazālī, et répond aux thèses que celui-ci propose dans son fameux *Livre de la science* (*Kitāb al-'ilm*) qui ouvre sa monumentale *Vivification des sciences de la religion* (*Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*). Nous avons expliqué en détail les moments de ce dialogue capital, dont l'enjeu est la définition de la science salvifique et la défense de l'intellection et de la vie intellectuelle.

La démarche de Mullā Šadrā nous a reconduits aux œuvres de son inspirateur, le *Shaykh al-ishrāq*, Suhrawardī. Nous avons placé en regard l'un de l'autre deux ensembles textuels, l'un présent dans la partie métaphysique de l'ouvrage intitulé *Les promenades et les entretiens* (*Al-Mashārī' wa l-muṭāraḥāt*)¹³, l'autre présent dans *La sagesse de l'illumination* (*Ḥikmat al-ishrāq*)¹⁴.

Dans *Les promenades et les entretiens*, Suhrawardī commence par examiner le statut de la connaissance intellectuelle, telle qu'elle est théorisée selon plusieurs groupes de chercheurs. Puis il énonce sa propre conviction, en faisant précéder cet énoncé d'une recommandation pédagogique importante : l'exposition complète de la doctrine de la science intellectuelle divine et humaine est faite dans *La sagesse de l'illumination* (*Ḥikmat al-ishrāq*), où l'auteur est délivré des embarras que provoque, dans *Les promenades et les entretiens*, l'adoption de la manière de raisonner des Péripatéticiens. Une seule doctrine, donc, mais exposée incomplètement dans le lexique péripatéticien (*id est* le lexique avicennien) et présentée sous son aspect véritable dans le lexique de l'*ishrāq*, ce terme, « illumination », désignant à la fois la philosophie nouvelle élaborée par Suhrawardī et l'objet de cette philosophie, le lever auroral de l'être depuis le Principe, la Lumière des lumières, jusqu'aux plus bas degrés de l'univers hiérarchisé.

Pour s'initier à la résolution du problème majeur, la nature de la science intellectuelle divine, le disciple doit étudier préalablement le récit que Suhrawardī fait de l'entretien qui eut lieu entre lui et la « silhouette spectrale » (*shabḥ*) d'Aristote, dans le séjour de *Jābaršā*, l'une des cités du monde imaginal. De ce récit, prenant la forme d'un dialogue platonicien dans *Les élucidations inspirées de la tablette*

12. Mullā Šadrā *Sharḥ*, p. 7.

13. Shihābaddīn Yahyā as-Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*, éd. H. CORBIN, Istanbul 1945 (*Bibliotheca islamica* 16a), *Al-Mashārī' wa l-muṭāraḥāt*, § 201-211, p. 474-488.

14. H. CORBIN, *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihābaddīn Yahyā' Suhrawardī* (*Opera metaphysica et mystica II*), Téhéran-Paris 1952 (Bibliothèque iranienne 2), p. 150-153. Voir Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of *Ḥikmat al-ishrāq* with English Translation, Notes, Commentary and Introduction by J. WALBRIDGE and H. ZIAI, Provo (UT) 1999, p. 104-106.

et du Trône, il ressort une leçon majeure : l'homme doit rechercher en premier ce qu'il en est de la connaissance qu'il a de soi-même, puis il doit s'élever vers ce qui est plus élevé¹⁵.

La méthode conduisant de la connaissance de soi à la connaissance de la nature de l'intellection divine permet, par voie d'éminence, de connaître la nature de la connaissance que Dieu a de soi-même et des autres choses. La psychologie devient la voie royale de la théologie. Nous avons expliqué en détail ces ensembles textuels qui démontrent que la connaissance de soi, qu'elle concerne l'homme ou qu'elle concerne Dieu, est une connaissance illuminative qui ne sollicite aucunement une forme ou une trace, mais requiert la seule présence de l'objet connu. La connaissance est la relation singulière (*idāfa khāṣṣa*) entre le percevant et le perçu, relation qui n'est en elle-même rien d'autre que la présence de l'objet. Suhrawardī reconduit toute connaissance, médiate ou immédiate, à la présence ultime du connu au connaissant, et il identifie cette présence à leur relation singulière ; il conçoit la présence sous le chef de la catégorie de la relation. Nous avons étudié en détail la nature et les modes de la connaissance divine intellective, en vue de montrer comment Suhrawardī entend résoudre les problèmes jugés par lui insolubles dans le cadre avicennien. Supprimant l'usage de la catégorie de la relation, usage dont Suhrawardī hérite, et qui, nous le savons, lui vient d'Avicenne, Mullā Ṣadrā s'oriente vers un immanentisme radical.

Après avoir ainsi traduit et expliqué quelques textes majeurs de Suhrawardī, nous en sommes donc venus à l'étude systématique de la nature de l'intellection divine et de l'intellection humaine telle qu'elle est longuement analysée, sur un mode dialectique, par Mullā Ṣadrā dans sa somme de métaphysique, *La sagesse suréminente dans les quatre voyages de l'intellect*¹⁶.

Dans la partie de cette somme consacrée aux questions théologiques, Mullā Ṣadrā expose les divers degrés hiérarchisés de la science que Dieu a des existants qui sont autres que Lui. Cette exposition générale de l'ordre divin est l'un des exposés synthétiques les plus clairs et les plus importants, traitant de la politique divine. Elle prend la forme d'une présentation des concepts majeurs, suivie de l'exégèse des symboles qui leur correspondent. Elle est suivie de la doctrine de l'Homme parfait, justifiée par la thèse selon laquelle la nature originelle de l'homme a été créée à l'image de Dieu. Ainsi les quatre degrés de la nature humaine sont-ils à l'image des degrés correspondants en Dieu. Il s'ensuit la hiérarchie des degrés dans l'ordre de la création du macrocosme, correspondant au microcosme humain. Ainsi, conclut Mullā Ṣadrā, tous ces ordres correspondants les uns aux autres sont-ils des lumières émanant de la lumière de l'Être absolu, et sont-ils les expressions de la science divine. La structure fondamentale de la science divine se hiérarchise selon

15. *Al-Mashārī' wa l-muṭārahāt*, p. 484. Voir *Al-Talwīhāt al-lawḥiyya wa l-'arshiyya*, dans Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*, Istanbul 1945, p. 70-73.

16. Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmat al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*, 9 vol., Qom 1379 h.. Désormais cité : *Asfār*, suivi de la tomaison et de la page.

des degrés dont les principaux sont au nombre de trois : la providence (*'ināya*), le décret (*qadā'*) la prédétermination (*qadar*)¹⁷.

Renvoyant dos à dos les disciples d'Avicenne, qui affirment l'existence de la providence mais la définissent par les formes qui s'ajoutent accidentellement à l'essence divine, et les disciples de Suhrawardī qui nient purement et simplement l'existence de la providence, Mullā Ṣadrā définit ainsi la providence : la science que Dieu a des choses dans le degré même de son essence, en une connaissance qui transcende tout mélange avec la potentialité et toute composition. La providence est l'être de Dieu tel que les existants non nécessaires lui soient dévoilés selon l'ordre le plus parfait. Ce dévoilement dans l'essence et par l'essence divine entraîne l'existence de ces existants hors de l'essence divine. Ainsi la providence est-elle tout à la fois connaissance essentielle et éternelle et production ou création des choses connues de Dieu.

Mullā Ṣadrā refuse que le décret divin soit constitué des formes intelligibles instaurées par Dieu de façon intemporelle, et qu'il soit éternel tout en faisant partie de l'univers créé. Il soutient, au contraire, que ce décret, assimilé à l'Intellect, ne fait pas partie de l'univers créé, qu'il est éternel par essence et qu'il perdure éternellement par la permanence même de Dieu. Cette thèse permettra à Mullā Ṣadrā de penser le retour de l'Intellect en l'essence divine et la conversion intégrale de l'existant par la médiation de l'Intellect increé. Cette thèse audacieuse sera développée dans l'*Épître sur le rassemblement* dont nous publions une nouvelle traduction¹⁸. La prédétermination est assimilée au degré des âmes gouvernantes des sphères célestes, enveloppée par le décret divin, lui-même enveloppé dans la providence divine.

Afin d'établir plus sûrement ce modèle de la science divine, Mullā Ṣadrā critique la doctrine avicennienne de l'impression (*irtisām*) des formes des choses dans l'essence divine¹⁹. Dans ces pages difficiles, Mullā Ṣadrā distingue « les choses droites » des « choses troubles » dans les thèses avicenniennes. Il est d'accord avec Avicenne pour dire que Dieu intellige les choses avant qu'elles n'existent, et que les existants ont une existence actuelle pour Dieu, de par leurs formes intelligibles, avant que ces formes aient une existence concrète. Il remarque qu'Avicenne partage avec les adeptes de l'existence des formes séparées platoniciennes une conviction qui, à ses yeux, est déterminante : que les formes intelligibles soient des formes immatérielles constitutives du monde intelligible ou qu'elles existent dans l'essence divine sur le mode de la providence, l'intellection que Dieu a de son essence est, *ipso facto*, l'intellection qu'il a de ces formes. Les formes existent en tant qu'elles sont intelligées et elles sont intelligées en tant qu'elles existent. En revanche, tout

17. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 6, 3^e station, chap. 13, « Des degrés de la science qu'Il a des choses », p. 290-306.

18. Ch. JAMBET, *La fin de toute chose. Apocalypse coranique et philosophie. Suivi de l'Épître du rassemblement de Mullā Ṣadrā*, Paris 2017.

19. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 6, 3^e station, chap. 7, p. 189-200.

ce qui conduit à la thèse de l'impression des formes en Dieu est sujet au trouble, et c'est une thèse aussi obscure qu'elle est erronée.

Ayant ainsi étudié le statut de la science divine chez Mullā Ṣadrā, nous avons consacré un bon nombre de séances à la question de l'intelligence humaine telle que ce philosophe la conçoit. Nous avons tout d'abord étudié les textes qui démontrent que l'intelligence est le bonheur véritable, bien distinct du bonheur apparent et illusoire²⁰. Sur le fond d'une conception de l'intelligence et du bonheur commune aux philosophes de l'islam, au moins depuis Fārābī, Mullā Ṣadrā identifie l'être, le bien et le bonheur. La conscience de l'être (*al-shu'ūr bi l-wujūd*) étant bien et bonheur, ces derniers varient selon l'intensité ou la déficience de sorte que, plus un être se libère du non-être, plus son bonheur est abondant. La place du bonheur de l'homme dans la hiérarchie des biens est consécutive à la place que l'âme humaine, dans son perfectionnement croissant, occupera plus ou moins près de Dieu. En appelant à l'autorité d'Aristote, en vérité du Pseudo-Aristote, en citant une page de la *Théologie* dite d'Aristote qui paraphrase un passage célèbre des *Ennéades* de Plotin, Mullā Ṣadrā soutient que :

Lorsque l'intellect intellige les formes intelligibles, il atteint par elles sa perfection, et son essence devient leur essence, comme tu sais. Mais certaines d'entre elles sont antérieures à ce que se produise la conscience du fait qu'elles sont constitutives de l'essence de l'intellect et l'intellect néglige ce fait, parce qu'il est occupé par ce qui est autre que lui. Lorsqu'il en prend conscience et qu'il s'en aperçoit, il voit cette splendeur et cette beauté dans sa propre essence et il est empli de joie par son essence, il est au comble de la joie²¹.

Le bonheur intellectif est le seul bonheur véritable. Il n'est expérimenté, dit Mullā Ṣadrā, qu'après la séparation de l'âme et du corps, et il présuppose, par conséquent, tout un ensemble de règles morales et d'exercices spirituels qui permettent de se délivrer du corps. Nous retrouvons ici le problème évoqué plus haut de la relation entre la pratique et l'activité théorique. Certes, la science véritable, qui est la transformation et la divinisation de l'intellect humain, après l'unification de l'intellect et des intelligibles, est supérieure à la pratique religieuse et aux exercices de la vie morale. En revanche, ces derniers sont indispensables à l'ascèse radicale qui, seule, permet l'accès à la vie intellectuelle parfaite. La vie intellectuelle culmine dans la vision directe et dans le plaisir pris à la conjonction avec Dieu :

Lorsque se rompt le lien entre l'âme et le corps, et que disparaît ce mélange, les intelligibles deviennent contemplation directe, et la conscience qu'on en a devient présence, la science devient vue, la perception devient vision intellectuelle. Alors,

20. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, 4^e voyage, chap. 10, 1^{re} section, « De la quiddité du bonheur véritable », p. 121-125.

21. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 123. Mullā Ṣadrā cite alors la *Théologie* dite d'Aristote : « Alors j'entre en moi-même, sortant des autres choses et je vois en moi-même une telle beauté, une telle splendeur, une telle brillance que les langues sont impuissantes à les décrire ». Voir A. BADAŪI (éd.), *Plotinus apud Arabes*, Le Caire 1955, p. 22, et Plotin, *Ennéades* IV, 8, 1, traité 6, *Sur la descente de l'âme dans le corps*.

le plaisir que l'on prend à notre vie intellectuelle est plus parfait que tout bien et tout bonheur. Tu sais déjà que ce qui procure le plaisir, en vérité, c'est l'être, et singulièrement l'existence intellectuelle, parce qu'elle est délivrée du mélange avec le non-être. Singulièrement l'Aimé véritable, la perfection la plus parfaite du Nécessaire, car il est la réalité de l'être étroitement unie à toutes les dimensions de l'existence. C'est pourquoi le plaisir pris grâce à Lui est le plus précieux des plaisirs et la plus précieuse des quiétudes. Mieux dit, elle est la quiétude qui n'est accompagnée d'aucune douleur²².

Cet examen du bonheur véritable, qui est assimilation à l'Aimé divin serait incomplet sans l'examen du malheur véritable, auquel procède Mullā Ṣadrā²³. Ne sont pas concernées par ce malheur trois grandes catégories d'êtres animés : les âmes animales, les âmes simplettes, les âmes communes et non désireuses de connaissances intellectives, par exemple celles des maîtres des arts et métiers. Plus généralement, tous ceux qui font partie du commun des êtres humains sont privés, sans doute, du vrai bonheur, mais ils sont épargnés par le vrai malheur, comme c'est le cas, dit Ṣadrā, des femmes et des enfants. Il n'existe que deux catégories de véritables malheureux : les hommes qui ne vivent qu'en vue de ce bas monde (*ahl al-dunyā*) étant privés de toute perception de l'autre monde, et les « hypocrites » (*al-munāfiqūn*). Dans le premier cas, l'homme est dans des ténèbres complètes, dans le second cas, quoiqu'il soit prédisposé à recevoir la lumière de la connaissance spirituelle, la dépravation morale conduit aux vaines imaginations, aux ignorances, au doute, à la perplexité.

Mullā Ṣadrā développe alors un intéressant parallélisme entre ces deux catégories d'agnosticisme, au sens de privation de la gnose, et diverses leçons de ses exégèses coraniques. Puis, dans la section qui suit immédiatement celle-ci, il étudie les raisons qui font que certaines âmes sont ainsi privées des intelligibles et dépossédées du bonheur dans la vie dernière²⁴. C'est que l'examen du bonheur et du malheur procurés par la perfection ou la privation de l'intelligence ne fait qu'un avec celui du destin de l'âme dans sa vie future, après la mort du corps. Mullā Ṣadrā ne disjoint pas sa doctrine de la vie intellectuelle de sa doctrine eschatologique de la résurrection. Il concentre toutes les questions concernant le mal moral, seul mal véritable, dans cette interrogation eschatologique.

Enfin, nous avons traduit et analysé plusieurs textes qui traitent le problème de l'unification de l'intellect et de l'intelligé²⁵. Il est à remarquer que Mullā Ṣadrā cite

22. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, p. 125.

23. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, 4^e voyage, chap. 10, 3^e section, « Du malheur qui correspond symétriquement au bonheur véritable », p. 131-136.

24. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 9, 4^e voyage, chap. 10, 4^e section, p. 136-140.

25. Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. 3, 1^{er} voyage, 1^{re} voie, 10^e étape, « De l'intellect et de l'intelligé », 1^{re} partie, « De la quiddité de la connaissance », chap. 7, « Pour expliquer que l'intellection désigne l'unification de la substance de celui qui intelliige avec l'intelligé », p. 312-321 ; *Asfār*, vol. 3, *ibid.*, chap. 8, « Pour renforcer la thèse de l'unification de ce qui intelliige et de l'intelligé », p. 321-332 ; *Asfār*, vol. 9, 4^e voyage, chap. 10, 5^e section, « Sur la manière dont l'Intellect agent existe en acte dans nos âmes », p. 140-143.

et soumet à son regard critique, de façon respectueuse et en leur long, les pages les plus topiques d'Avicenne sur ce sujet. C'est donc à un dialogue avec Avicenne qu'il nous invite, avant de proposer sa propre doctrine de l'unification de l'intellect et de l'intelligé, qui est la pièce maîtresse de sa doctrine de l'âme rationnelle et de son destin eschatologique. Le détail de ce dialogue prendra place dans un ouvrage en préparation.