



L'aperception de soi chez Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī et l'héritage avicennien

Roxanne D. Marcotte

Volume 62, Number 3, octobre 2006

Jean Richard : la toute-puissance de Dieu en questions

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015754ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015754ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marcotte, R. D. (2006). L'aperception de soi chez Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī et l'héritage avicennien. *Laval théologique et philosophique*, 62(3), 529–551.
<https://doi.org/10.7202/015754ar>

Article abstract

Avicenna (d. 1037) bequeathed the Arabic philosophical tradition with an aporia : self-knowledge is conceived, at times, in terms of intellection, at other times, in terms of apperception. In his *Book of Discussions* and *Book of Notes*, Avicenna has lengthy discussions on apperception, defined as a direct ontological mode of knowledge. Heir to this tradition, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 1191) moved away from the first conception of self-knowledge as intellection to adopt the second conception of an apperception of the self as a direct, intuitive and “presential (*ḥuḍūrī*)” perception, and which he defended with four types of arguments.

L'APERCEPTION DE SOI CHEZ SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ ET L'HÉRITAGE AVICENNIEN*

Roxanne D. Marcotte

School of History, Philosophy, Religion and Classics
University of Queensland, Brisbane

RÉSUMÉ : Avicenne (mort en 1037) a légué à la tradition philosophique arabe une aporie : la connaissance de soi est conçue, tantôt en termes d'intellection, tantôt en termes d'aperception. Dans le Livre des discussions et le Livre des notes, Avicenne discute longuement d'une conception d'aperception de soi, définie comme mode de connaissance ontologique directe. Héritier de cette tradition, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (mort en 1191) s'éloignera de la première conception d'une conscience de soi en termes d'intellection pour reprendre la seconde conception d'une aperception de soi en termes d'une perception directe, intuitive et « présenteielle (ḥuḍūrī) », et qu'il défendra au moyen de quatre types d'argument.

ABSTRACT : Avicenna (d. 1037) bequeathed the Arabic philosophical tradition with an aporia : self-knowledge is conceived, at times, in terms of intellection, at other times, in terms of apperception. In his Book of Discussions and Book of Notes, Avicenna has lengthy discussions on apperception, defined as a direct ontological mode of knowledge. Heir to this tradition, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 1191) moved away from the first conception of self-knowledge as intellection to adopt the second conception of an apperception of the self as a direct, intuitive and "presential (ḥuḍūrī)" perception, and which he defended with four types of arguments.

Les études suhrawardiennes s'enrichissent de nouvelles recherches. Pourtant, il n'y a que très peu d'ouvrages sur des concepts, des problématiques, voire des théories particulières de la pensée de Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (mort en 587/1191)¹.

* Ce texte est une version remaniée d'une communication intitulée « Suhrawardī's Presential Knowledge and the Soul's Knowledge of Itself », prononcée lors du 42^e Congrès annuel de l'Association Canadienne de Philosophie (ACP), qui s'est tenu durant le Congrès de la Fédération Canadienne des Sciences Humaines et Sociales (FCSHS), à l'Université d'Ottawa, Ontario, du 27 au 30 mai 1998, et d'une communication intitulée « L'aperception de soi chez Shihāb al-Dīn Suhrawardī », prononcée lors d'un séminaire qui s'est tenu à l'Institut Français d'Études Arabes à Damas, IFÉAD, le 19 avril 2001. Ce texte n'aurait pas pu être complété sans le soutien financier offert par le Gouvernement du Québec sous la forme d'une bourse postdoctorale du Fonds FCAR, ainsi que de notre séjour (mai 2000 à mai 2001) à l'IFÉAD, en tant que chercheur associée. Nous voudrions tout notamment remercier l'accueil chaleureux de l'IFÉAD et de son directeur, le Professeur Dominique Mallet. Nous voudrions également remercier tout particulièrement le Professeur Hermann Landolt, sans qui ce travail aurait été impossible. Nous remercions également les évaluateurs pour leurs judicieuses remarques et corrections qui nous ont évité quelques embarras.

1. Suhrawardī se rendit à Alep à l'époque où al-Malik al-Zāhir, fils de Ṣalāh al-Dīn Ayyūbī (Saladin), était gouverneur. Sa présence ne fut guère tolérée par la classe des ulémas qui réussirent à le faire condamner

L'absence d'études consacrées à la conception de l'aperception de soi chez Suhrawardī, partie importante de son épistémologie, en fait foi². Quelques exceptions sont à noter : les études de Dīnānī, de Kobayashi et d'Aminrazavi. Dans ses discussions de la théorie suhrawardienne de la connaissance « présente (ḥudūrī)³ », Dīnānī présente quelques passages relatifs à sa conception de l'aperception de soi⁴. Kobayashi propose quelques remarques sur cette notion de conscience de soi que développent Avicenne (mort en 428/1037) et Suhrawardī, introduisant des arguments développés par Suhrawardī (dans ses œuvres arabes) pour démontrer la nature immédiate de la conscience de soi, mais sans proposer une analyse approfondie de ces derniers arguments. L'auteur note quelques-unes des différences et similitudes que partage la pensée des deux philosophes, affirmant que pour Suhrawardī, contrairement à Avicenne, « l'explication de la "conscience de soi" se situe, au contraire, au fondement même de toute sa "Théosophie Orientale" et remplit le rôle d'un critérium pour ses autres théories », propos qu'il reprend des analyses de Corbin (auteur auquel il fait d'ailleurs référence)⁵. Aminrazavi, quant à lui, relève quelques-unes des similitudes que partagent les épistémologies d'Avicenne et de Suhrawardī⁶.

Une des intuitions fondamentales d'Avicenne est d'avoir entrevu la possibilité, pour l'âme humaine, d'avoir une connaissance de son propre état d'être. Pines et Sebtī, dont les études seront mises à contribution, ont tous deux étudié l'argumentation avicennienne de l'aperception de soi⁷. À partir de cette intuition avicennienne, Suhrawardī et, avant lui, Abū al-Barakāt al-Baghdādī (mort vers 545/1150)⁸ développent leurs propres conceptions de la conscience de soi. Il est donc légitime de demander comment ils définissent les mécanismes de l'aperception de soi et comment

pour hérésie et pousser Ṣalāh al-Dīn à ordonner lui-même son exécution (cf. Roxanne D. MARCOTTE, « Suhrawardī al-Maqtūl, the Martyr of Aleppo », *al-Quantara*, 22, 2 [2001], p. 395-419).

2. Dans son étude sur la « philosophie de l'illumination » de Suhrawardī, Ziai s'attarde très peu à l'argumentation de Suhrawardī, se contentant de noter que ce dernier a recours à une conception de vision mystique ou de contemplation (*mushāhada*) pour démontrer l'existence d'une connaissance « présente » (cf. Hossein ZIAI, *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Isrāq*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990, p. 149-150 ; cf. Roxanne D. MARCOTTE, « Philosophical Reason versus Mystical Intuition : Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 1191) », *Anaquel de Estudios Árabes*, 8 [1996], p. 109-125).
3. La translittération suit celle qu'utilise l'*International Journal of Middle East Studies*, une version modifiée de celle de l'*Encyclopédie de l'islam*.
4. Ghulām-Ḥusayn DAYNĀNĪ, « Khūd-āgāhī maḥṣūl-i ṣuvar-i idrākī nīst », dans Ḥasan Sayyid 'ARAB, *Muntakhabī az maqālāt-i fārsī dar barā-yi shaykh-i ishrāq-i al-Suhrawardī*, Téhéran, Intishārāt-i shāfi'ī, 1378/1998, p. 153-174 ; réimpression d'un chapitre de son *Falsafah-yi al-Suhrawardī* [en persan], Téhéran, Intishārāt-i hikmat.
5. Haruo KOBAYASHI, « Ibn Sīnā and Suhrawardī on Self-Consciousness : Some Comparative Remarks », *Orient*, 26 (1990), p. 62-77, surtout 70-74 et 77, n. 51.
6. Mehdi AMINRAZAVI, « How Ibn Sīnā is Suhrawardī's Theory of Knowledge ? », *Philosophy East and West*, 53, 2 (2003), p. 203-214.
7. Shlomo PINES, « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakāt al-Baghdādī », dans ID., *The Collected Works of Pines*, 5 t., *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī. Physics and Metaphysics*, t. 1, Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 1979, p. 181-258 ; cf. Meryem SEBTI, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000, p. 102-111. Les passages cités dans l'ouvrage de Sebtī sont comparés aux textes originaux arabes et, à la rigueur, modifiés. Les références aux traductions de Pines et Sebtī sont placées entre parenthèses.
8. PINES, « La conception de la conscience de soi », p. 217-258.

on peut rendre compte de l'originalité de la position suhrawardienne dans son rapport à la position avicennienne ? L'analyse de la conception suhrawardienne de l'aperception de soi permettra de relever certaines des affinités qu'elle partage avec des idées mises en avant par Avicenne.

L'entreprise philosophique de Suhrawardī, dans ce qu'elle a d'original, est généralement présentée comme un projet de distanciation, voire de dépassement de la tradition péripatéticienne, cette même tradition dont il a été, selon ses propres aveux, l'un des plus fidèles adeptes durant sa jeunesse⁹. Seuls un inventaire et une analyse comparative des différents propos de Suhrawardī et d'Avicenne au sujet de l'aperception de soi sont en mesure de relever les affinités, les similitudes et les différences de leurs idées respectives. Une présentation de leurs arguments de l'aperception de soi permet de mettre à jour l'influence que certaines discussions avicenniennes ont eue sur Suhrawardī¹⁰. Lorsque les positions suhrawardiennes présentées comme originales et en rupture avec la tradition avicennienne sont replacées dans leur contexte historique, il devient alors possible d'élucider ce rapport d'appropriation et/ou de distanciation du « Maître » et de constater qu'un grand nombre de positions et d'arguments avicenniens servent de références pour des débats épistémologiques longtemps après la mort d'Avicenne. Une approche comparative permet également de démontrer, comme nous avons déjà tenté de le suggérer¹¹, que les discussions que l'on retrouve dans les textes de Suhrawardī sont issues de propos déjà présents dans des textes plus personnels d'Avicenne, tels le *Livre des discussions* et le *Livre des notes*¹².

*

* *

La problématique de l'aperception de soi, telle qu'elle fut développée au sein des traditions philosophiques arabe et persane, existe en germe dans la tradition philosophique grecque. Même si Platon ne semble pas avoir développé de théorie spécifique pour rendre compte de la connaissance de soi dans les textes où il discute de

9. SUHRAWARDĪ, *Ḥikmat al-ishrāq*, dans ID., *Opera metaphysica et mystica*, t. II, édition critique avec prologomènes en français par Henry CORBIN, réimpression de la 2^e édition anastatique, Téhéran, Mu'assasah-yi muṭāli'āt va taḥqīqāt-i fārhangī, 1372/1993, 2-260, surtout § 3, 10.3-7. Pour la traduction française de la seconde partie, cf. SOHRAWARDI, *La sagesse orientale. Kitāb Ḥikmat al-ishrāq*, commentaires de Quṭboddin SHĪRĀZĪ et Mollā ṢADRĀ, traduction et notes par Henry Corbin, édition et introduction par Christian JAMBET, Paris, Verdier, 1986, surtout p. 87. Pour une traduction anglaise intégrale, cf. *Suhrawardi's Metaphysics of Illumination [Kitāb Ḥikmat al-ishrāq]*, traduction et édition par John WALBRIDGE et Hossein ZIAI, Provo, Brigham Young University, 1998, p. 2. Les références aux traductions de Corbin et Walbridge sont placées entre parenthèses.

10. Roxanne D. MARCOTTE, « Métaphysique néoplatonicienne orientale et anthropologie philosophique (Avicenne et Suhrawardī) », dans *Actes du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.). La métaphysique, son histoire, critique, enjeux (Québec, 18-22 août 1998)*, Québec, PUL ; Paris, Vrin, 2000, p. 79-86.

11. ID., « *Irjā' Ilā Naḥsi-Ka* : Suhrawardī's Apperception of the Self in Light of Avicenna », *Transcendent Philosophy*, 5, 1 (2004), p. 1-22.

12. AVICENNE, *al-Mubāhathāt*, éd. M. BIDĀRFAR, Qum, Bīdār, 1413/1371/1992 ; et ID., *al-Ta'liqāt*, édition et introduction par 'Abd al-Rahmān BADAWI, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma lil-kitāb, 1392/1973.

l'âme (le *Phédon*, le *Phèdre* et le *Timée*), une certaine connaissance intuitive de soi semble devoir être postulée, étant donné qu'elle seule peut rendre compte de l'équilibre intrinsèque de l'âme humaine¹³. Dans son *Traité de l'âme*, Aristote n'aborde pas explicitement la connaissance intrinsèque que l'âme est en mesure d'avoir d'elle-même. Son épistémologie requiert de tout objet de connaissance que ce dernier soit posé à l'extérieur du sujet, la connaissance n'advenant qu'au terme d'un processus d'abstraction de la forme de l'objet perçu (l'hylémorphisme aristotélicien). L'épistémologie aristotélicienne a donc du mal à rendre compte de la perception de l'essence, de cette « aperception » première dont Avicenne et Suhrawardī entrevoient pourtant l'existence.

L'avènement du néoplatonisme introduit une nouvelle dimension. Pour Plotin, l'intellection que l'âme peut avoir d'elle-même n'est possible que lors de son ascension vers le monde intelligible. Son retour vers l'Un se veut un éveil à soi, une conscience de soi n'opérant pas selon le mode intellectif aristotélicien¹⁴. L'âme rationnelle peut éventuellement atteindre un état où elle devient transparente à elle-même, substance abstraite et intelligible, et elle acquiert cette capacité de réflexivité, idée qui est développée dans le *Liber des Causes*¹⁵. Cette réflexivité établit une identité (ontologique, plutôt qu'épistémologique) entre le sujet et l'objet de connaissance de ces substances immatérielles, le prélude à la possibilité d'une conception d'aperception de soi¹⁶.

-
13. Laura WESTRA, « Self-Knowing in Plato, Plotinus and Avicenna », dans Parviz MOREWEDGE, dir., *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 89-109.
14. Ian CRYSTAL, « Plotinus on the Structure of Self-Intellection », *Phronesis*, 43 (1998), p. 264-286, surtout 283-286 ; cf. WESTRA, « Self-Knowing », p. 93-102 ; cf. Sara RAPPE, « Self-Knowledge and Subjectivity in Plotinus and the Later Neoplatonic Tradition », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), p. 433-451.
15. Le *Liber de Causis* arabe est influencé par les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie de Proclus* ; voir les excellentes études de Cristina D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995 ; et ID., « Avicenna and the Liber de Causis : A Contribution to Dossier », *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), p. 95-115 ; et de Richard TAYLOR, « The *Kalām fī Maḥd al-Khayr* (*Liber de Causis*) in the Islamic Philosophical Milieu », dans J. KRAYE, W.F. RYAN et C.V. SCHMITT, dir., *Pseudo-Aristotle in the Middle-Ages. The « Theology » and Other Texts*, London, The Warburg Institute University of London, 1986, p. 37-52. Pour les textes arabes et traductions latine, anglaise, française et allemande du *De Causis*, cf. Otto BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd)*, Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung, 1882 (réimpression, Ann Arbor, University Microfilms, 1967) ; cf. PROCLUS, *Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd*, dans *Aflātūniyya al-muḥdatha 'inda al-'Arab*, édition et introduction par 'Abd al-Rahmān BADAWĪ, Koweït, Wakālat al-maṭbū'āt, 1977, p. 1-33 ; cf. Pierre MAGNARD et al., *La demeure de l'être : autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990 (texte en latin médiéval du *Liber de Causis*, traduit d'un original arabe perdu, en regard de la traduction française) ; cf. *The Book of Causes [Liber de Causis]*, traduit du latin avec une introduction par Dennis J. BRAND, Milwaukee, Marquette University Press, 1981 ; Alexander FIDORA et Andreas NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo : das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*, avec introduction de Matthias LUTZ-BACHMANN, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2001.
16. PLOTIN, *Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd*, dans *Al-Aflātūniyya al-muḥdatha 'inda al-'Arab*, éd. 'Abd al-Rahmān BADAWĪ (Le Caire, 1955), Koweït, Wakālat al-maṭbū'āt, 1977, 10, 16, 27.

*
* *

La tradition philosophique arabe est familière tant avec l'épistémologie aristotélicienne qu'avec l'épistémologie plotinienne, la première, par le biais des traductions des textes d'Aristote et de ses commentateurs grecs et arabes, par exemple, les gloses d'Avicenne sur le *De anima* d'Aristote¹⁷, et la seconde, par le biais des traductions de la pseudo-*Théologie d'Aristote* (les parties IV, V et VI des *Ennéades*)¹⁸ et du *Livre des Causes*. Les intuitions avicenniennes s'inscrivent donc dans ces horizons doctrinaux. Bien que le *Livre des notes* et le *Livre des discussions* fassent partie des ouvrages que nous possédons d'Avicenne qui soient les moins systématiquement organisés et développés, c'est pourtant dans ceux-ci qu'ont été consignées certaines des discussions les plus intéressantes au sujet de l'aperception de soi. Ces deux ouvrages contiennent de nombreuses objections amenées par les disciples d'Avicenne, Ibn Zayla (mort en 440/1048 ou 450/1058)¹⁹, Bahmanyār Ibn Marzubān (mort en 458/1066)²⁰ et Abū al-Qāsim al-Kirmānī²¹, ainsi que les réponses qui leur sont apportées par le Maître. Une étude de ces deux ouvrages, ainsi que du *Traité de l'âme* du *Livre de la guérison* d'Avicenne, permet de mettre à jour une aporie qui semble sous-tendre la conception avicennienne de l'aperception de soi, celle-là même que Suhrawardī cherche à surmonter. Mais comment Avicenne conçoit-il l'aperception de soi ? Dans le

-
17. Dimitri GUTAS, « Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition », dans *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, 2 vol., publiés dans le *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 83, London (2004), p. 77-88.
18. La pseudo-*Théologie d'Aristote* consiste en une paraphrase des *Ennéades* IV-VI de Plotin ; la version arabe d'Ibn 'Abd Allāh Nā'ima semble être basée sur une traduction syriaque attribuée (par Baumstark) à Johannan (d'Apamela) (cf. *Oriens Christianus*, 2 [1902], p. 187-191) ; voir les études réunies dans *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle : Texts and Studies*, colligées et réimprimées par Fuat SEZGIN, en collaboration avec Mazen AMAWI, Carl EHRIG-EGGERT, Eckhard NEUBAUER, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000 ; et dans Peter ADAMSON, « Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus », *Journal of the History of Ideas*, 62 (2001), p. 211-232 ; cf. ID., *The Arabic Plotinus : A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, Duckworth, 2002. Pour les éditions arabes, cf. *Kitāb Uthūlūjīyā al-mansūb ilā Aristātālīs*, édition et introduction par Friedrich DIETERICI, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000 (réimpression de l'édition de Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882) ; cf. *Uthūlūjīyā Aristātālīs*, dans *Aflūṭīn 'inda al-'Arab*, édition et introduction par 'Abd al-Rahmān BADAWĪ, Le Caire, Maktabat al-nahḍah al-miṣriyya, 1955, p. 3-164 ; cf. AFLŪTĪN [PLOTINUS], *Uthūlūjīyā*, traduction d'Ibn Nā'ima Himsī, avec le commentaire de Qāḍī Sa'īd Qummī, introduction et édition de Sayyid Jalāl al-Dīn ĀSHTIYĀNĪ, introduction anglaise de Seyyed Hossein NASR, Téhéran, Anjuman-i shāhanshāhī-i falsafah-yi Irān, 1976.
19. A.-M. GOICHON, « Ibn Zaylā », dans *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle éd., t. 3, Leiden, Brill ; Paris, Maisonneuve et Larose, 1960 (1971), p. 999.
20. Hans DAIBER, « Bahmanyār », dans *Encyclopaedia Iranica*, t. 3, London, New York, Routledge & Kegan Paul, 1989, p. 501-503 ; cf. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2^e éd., 5 vol., Leiden, Brill, 1937-1949, vol. I, p. 458 (n. 4) et Suppl. I, p. 829 ; cf. Jean MICHOT, « Une nouvelle œuvre du jeune Avicenne. Note complémentaire à propos du ms. Hüseyin Çelebi 1194 de Brousse », *Bulletin de philosophie médiévale*, 34 (1992), p. 138-154, surtout p. 151, n. 31. Les références à la traduction de Michot sont placées entre parenthèses.
21. Pour un aperçu des vifs débats philosophiques du cercle d'Avicenne, cf. Jean R. MICHOT, « La réponse d'Avicenne à Bahmanyār et al-Kirmānī. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la *Mubāhatha III* », *Le Muséon*, 110 (1997), p. 143-221.

Livre des discussions, il aborde la nature de la perception dont est capable l'âme humaine en ces termes :

L'âme quant à sa substance (*jawhar*) n'est pas composée, mais c'est l'ensemble constitué par elle et par [cet] habitus [à intelliger son essence] qui est composé. [...] Notre intellect n'intelligé (*ya 'qil*) pas toujours son essence (*dhāt*), mais notre âme a toujours l'aperception de son existence (*dā'imatu al-shu'ūr bi-wujūdi-hā*)²².

Dans ce passage, Avicenne distingue entre, d'une part, l'intellection que l'âme rationnelle est en mesure d'avoir de son essence (*dhāt*), une connaissance intellectuelle et réflexive sur elle-même, et, d'autre part, l'aperception (*shu'ūr*) qu'elle a de son existence (*wujūd*)²³. Le premier mode de perception, une intellection de l'essence que l'âme rationnelle a d'elle-même, semble être modelé sur celui proposé par l'épistémologie aristotélicienne d'une connaissance intellectuelle hylémorphique. Ce mode de connaissance est le fruit du mouvement réflexif qu'effectue l'âme rationnelle dans son acte d'intellection de sa propre essence. Selon Aristote, l'intellection de l'essence individuelle, au même titre que n'importe quel autre objet, semble devoir nécessairement passer par la connaissance de cette essence, en tant que forme d'elle-même : « Par ailleurs, elle [c'est-à-dire, l'intelligence] est, elle aussi, intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé²⁴ ». Sebtî note que c'est dans l'acte même où il devient identique à l'autre que l'intellect se connaît et a accès à sa propre essence, c'est-à-dire, lorsque ces formes (intelligibles) se sont actualisées en lui. Pour Avicenne, l'âme rationnelle arrive à se penser elle-même, mais seulement lorsque sa puissance d'intellection devient actualisée. La perception qu'elle a d'elle-même consiste donc en une connaissance, en quelque sorte « médiate », qui n'est possible qu'au terme d'une intellection. Mais puisque l'âme humaine requiert l'intervention de l'intellect agent, principe de l'actualisation de sa capacité d'intellection, et donateur des formes intelligibles²⁵, comment l'âme humaine pourrait-elle être transparente à elle-même, alors même qu'elle ne peut s'intelliger sans l'intervention d'un principe externe ?

Avicenne conçoit pourtant que l'âme peut également avoir une perception plus primaire de son existence propre. Ce second mode de perception est une perception permanente (*dā'imatu al-shu'ūr*) et réductible à une simple présence de soi à soi. Cette aperception primaire d'ordre de l'expérientiel opère à un niveau pré-cognitif — car distinct de l'intellection — et correspond à un mode d'être de l'âme humaine. L'existence de cette aperception primaire semblerait devoir être logiquement antérieure à

22. AVICENNE, *al-Mubāḥathāt*, § 550, 185.10-7 (SEBTI, p. 102).

23. Ces deux positions se retrouvent dans le *Livre des notes* et le *Livre des discussions* d'Avicenne, deux ouvrages relativement tardifs (entre 1034 et 1037), cf. Dimitri GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, Brill, 1988, p. 141-145 ; les différents passages du *Livres des discussions* n'ont pas tous été rédigés à la même époque, cf. Jean MICHOT, « Une nouvelle œuvre », p. 150-152 ; cf. SEBTI, *Avicenne*, p. 117, n. 1.

24. ARISTOTE, *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993, III, 4, 430a2-4. Pour la subordination de la connaissance de soi à la connaissance de l'autre dans la pensée d'Aristote, cf. Félix-Xavier PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, p. 29-38.

25. SEBTI, *Avicenne*, p. 99.

l'intellection que l'âme rationnelle peut avoir de son essence. Dans le *Livre des notes*, la conscience de la perception que l'âme rationnelle est en mesure d'avoir d'elle-même, cette « aperception de la conscience (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) » est « le fait de l'intellect²⁶ », alors que le second type de connaissance de soi est une « connaissance de soi innée (*bi al-ṭab'*)²⁷ ». Avicenne établit donc une distinction entre l'intellection d'une âme réflexive sur elle-même et l'aperception, comme présence ontologique de cette dernière à elle-même. Pines note qu'Avicenne aurait pensé inclure l'aperception de soi dans une catégorie autre que celle de l'intellection, pour conclure que « son opinion définitive étant celle, attestée par de nombreux paragraphes du *al-mubāḥathāt*, qui considère l'aperception de soi comme une intellection²⁸ ». Contrairement à Pines, Sebti propose « l'hypothèse selon laquelle la caractérisation de l'aperception de soi comme présence ontologique à soi constitue l'étape ultime de sa réflexion²⁹ ». Ce qu'il faut retenir c'est que l'âme est donc en mesure de se connaître sous différents modes. La tradition post-avicennienne arabe héritera de ces deux positions, puisque Avicenne n'a pas développé une conception de l'aperception de soi qui réconcilierait ces deux modes de perception. La psychologie d'Avicenne est donc confrontée à une aporie qu'aura à surmonter la tradition philosophique post-avicennienne arabe. Il deviendra évident que Suhrawardī cherche à s'éloigner de la première conception pour défendre la seconde.

I. APERCEPTION PRIMAIRE

Laissant de côté la connaissance réflexive que l'âme peut obtenir par intellection, dans ce qui suit, il s'agira de relever les passages où Avicenne discute du second modèle de perception à partir duquel il semble envisager une aperception de soi (différente d'une intellection) et de rapprocher ces passages des passages similaires présents dans les textes de Suhrawardī. Le caractère inéluctable de cette présence de l'être à lui-même est fondamental pour l'aperception de soi. Pour Avicenne, la perception que l'âme a de son état d'être ne lui échappe jamais : « [L'âme] ne s'absente absolument pas de sa propre essence³⁰ ». Dans le *Livre des notes*, il décrit cette présence de l'âme à elle-même de la manière suivante : « Lorsque l'essence (*dhāt*) est réalisée, elle est accompagnée de la conscience d'elle-même (*al-shu'ūr bi-hā*) qui lui est constitutive (*muqawwim*) et elle a conscience d'elle-même par le biais de son essence (*tash'ūr bi-hā bi-dhātī-hā*) et non par le biais d'un instrument³¹ ». L'âme saisit donc son existence d'une manière immédiate et sans intermédiaire, correspondant, en quelque sorte, à un mode d'être de l'âme. Ailleurs, dans le *Livre des notes*, Avicenne écrit :

26. AVICENNE, *al-Ta'liqāt*, 80.4 (SEBTI, p. 107).

27. *Ibid.*, 148.11 (SEBTI, p. 107).

28. PINES, « La conception de la conscience », p. 211.

29. SEBTI, *Avicenne*, p. 117.

30. AVICENNE, *al-Shifā'*, *al-ṭabī'iyāt*, VI, *al-Nafs*, éd. G. ANAWATI et S. ZĀYID, dir. Ibrāhīm MADKŪR, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma lil-kitāb, 1390/1975, V, 7, 228.2 (SEBTI, p. 104).

31. AVICENNE, *al-Ta'liqāt*, 79. 21 (SEBTI, p. 103) ; cf. *ibid.*, 148.12.

L'aperception qu'a l'âme humaine de son essence (*dhāt*) est première pour elle. [Cette aperception] ne lui est pas donnée par acquisition (*bi-kasbin*) de sorte qu'elle serait réalisée pour elle après n'avoir pas été [...]. Si l'âme ne connaissait pas son essence (*dhāt*), [alors] comment connaîtrait-elle les autres choses³² ?

Cette conscience de soi opère à un niveau que l'on pourrait définir d'ontologique, un mode d'être de l'âme qui détermine le caractère primaire et permanent de cette aperception. Suhrawardī conçoit également l'âme humaine comme étant toujours présente à elle-même, selon un même mode d'être primaire similaire. Il semble donc reprendre l'idée avicennienne que l'âme n'est jamais absente à elle-même. Dans sa *Philosophie de l'illumination*, après une longue discussion sur l'impossibilité de se connaître par l'intermédiaire d'une quelconque entité, il note :

Tu n'as alors besoin pour la saisie de ton essence (*idrāki-ka li-dhāti-ka*) que de ton essence, manifeste en soi (*zāhira li-nafsi-hā*) ou encore non absente à elle-même (*ghayr ghā'ib 'an nafsi-hā*). Il est nécessaire que la saisie que [l'âme] a de [l'essence] qui lui appartient soit comme elle est (*ka-mā hiya*). [Cela implique que] tu ne sois jamais absent à ton essence, ni à une partie de ton essence³³.

L'aperception de soi correspond bien à cette connaissance primaire que l'âme a d'elle-même, saisissant sa propre essence individuelle par le simple fait d'être. Cette modalité ontologique se veut présence de soi à soi, de l'essence à l'essence. Ce qui rapproche Suhrawardī de la tradition avicennienne ce sont des arguments, déjà présents dans les textes d'Avicenne, utilisés pour ses démonstrations de l'existence de cette aperception fondamentale de soi. Tout comme Avicenne, Suhrawardī, dans les *Temples de lumière*, note, par exemple, que chaque âme a une connaissance ininterrompue, « continue (*payvasta*) et permanente (*dāyim*) » d'elle-même tout au long de sa vie³⁴.

Dans le *Livre des discussions*, Avicenne propose un argument pour démontrer que l'âme humaine serait incapable d'être consciente de la totalité de son être si cette perception ne consistait qu'en une saisie ou une conscience de toutes les parties corporelles dans lesquelles elle se trouverait :

32. *Ibid.*, 79.27-80.3 (SEBTI, p. 105).

33. SUHRAWARDĪ, *Hikmat*, § 116, 112.2-5 (CORBIN, p. 103 ; WALBRIDGE, p. 80). Plus loin, il écrit : « Donc [le fait d'être un sujet (*shay'īyya*)] est ce qui est manifeste en soi pour soi (*al-zāhir li-nafsi-hi bi-nafsi-hi*) sans que lui soit associée quelque chose de particulier (*khuṣūṣ*), de sorte que la manifestation [de son essence] prenne place en lui (*al-zuhūr hāllan la-hu*) [c'est-à-dire, ne serait pour lui qu'un état accidentel], alors qu'il est [en fait] identique à ce qui est manifeste (*zāhir*) et non à quelque chose d'autre » (cf. ID., *Hikmat*, § 116, 113.1-3 [CORBIN, p. 104 ; WALBRIDGE, p. 81]).

34. ID., *Hayākil-i nūr* (p = persan), dans ID., *Opera metaphysica et mystica*, t. III, œuvres en persan, édition avec introduction et prolégomènes en persan par Seyyed HOSSEIN NASR, prolégomènes, analyses et commentaires en français par Henry CORBIN, réimpression de la 2^e édition anastatique, Téhéran Mu'assasah-yi muṭāli'āt va taḥqīqāt-i farhangī, 1372/1993, 84-108, surtout II, § 5, 86.1-2. Corbin n'a pas traduit littéralement les § 4 et § 5 ; il s'est contenté d'en rendre l'essentiel, cf. SOHRAWARDĪ, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, traduction du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 42-43. Pour le texte arabe, cf. ID., *Hayākil al-Nūr* (a = arabe), éd. Muḥiy al-Dīn Ṣabīr al-Kurdī, Le Caire, 1333/1914. Pour une traduction intégrale anglaise, cf. Bilal KUSPINAR, *Ismā'īl Ankaravī on the Illuminative Philosophy*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.

En outre, ce qui est [alors] perçu demeure perçu lorsque, par exemple, quelque chose de l'ensemble se détache d'une manière que l'on ne sent pas, tout comme un membre tombe d'un lépreux engourdi. Il se peut que cela lui arrive alors qu'il ne le sent pas, qu'il ne perçoit pas que l'ensemble a changé et qu'il perçoit son essence comme étant son essence, telle qu'elle était, inchangée³⁵.

Cette aperception que l'âme a d'elle-même ne peut correspondre à une quelconque connaissance des constituants auxquels elle serait associée. Suhrawardī reprend cet argument. L'aperception de soi est irréductible à la perception du corps physique ou de ses parties. Cette aperception ne consiste pas en la perception de quelque chose qui serait localisé dans une des parties du corps. S'il en était ainsi, alors cette conscience de soi serait dépendante de la saisie ou de la conscience de toutes les parties corporelles dans lesquelles elle se trouverait. L'ignorance d'une des parties résulterait en l'ignorance d'une partie de cette conscience de l'essence individuelle. Pourtant, la connaissance de l'existence des différents organes peut être absente, puis attestée au terme d'une comparaison du corps avec ceux d'autres organismes vivants ou d'études anatomiques. Dans les *Temples de lumière*, Suhrawardī explique :

Sais que tu n'es jamais absent à toi-même (*khūd*) ; et il n'existe pas une des parties de ton corps que tu n'oublies pas parfois, [alors] que tu ne t'oublies jamais toi-même (*khūd*). [On sait que] la connaissance du tout dépend de la connaissance des parties, de sorte que si une partie n'est pas connue, le tout ne peut être connu. [Par contre,] si ton ipséité (*tū'ī-yi tū*) était l'expression de la somme [des parties] de ton corps ou d'une partie de ton corps, alors tu ne te connaîtrais pas toi-même (*khūd*) dans cet état où tu oublierais [une partie de] toi-même. Donc, ton ipséité n'est ni la totalité du corps, ni une partie du corps, mais au contraire, elle est au-delà de toutes [ces choses]³⁶.

Suhrawardī soutient que si la conscience de soi devait dépendre de la saisie ou de la conscience de toutes les parties corporelles, l'essence serait incapable de se saisir dans sa totalité lors de la perte, naturelle ou accidentelle, d'un membre, alors que lors de l'expérience de la perte d'un membre ou de la perception sensible d'une partie du corps, la conscience que tout individu a de ce qu'il est n'est nullement altérée ou rendue déficiente. Par conséquent, l'aperception de soi ne peut être réductible à la perception des parties corporelles avec lesquelles l'âme partagerait quelque chose³⁷. Dans le *Livre des tablettes dédiées à 'Imād*, Suhrawardī écrit :

De nombreuses personnes continuent de vivre sans qu'ils aient de main, de pied, voire plusieurs [...] de leurs membres. Le cœur, le cerveau, et les organes internes ne peuvent être connus que par analogie avec d'autres animaux. Tu connais [également] tes propres

35. AVICENNE, *al-Mubāhathāt*, § 61, 59.12-5 (MICHOT, p. 171).

36. SUHRAWARDĪ, *Hayākil* (p), II, § 4, 85.4-10. L'équivalent persan du terme arabe (*anā'īyya*) pour l'ipséité (*ū'ī*) est utilisé, cf. ID., *Hayākil* (p), II, § 5, 85.16-8. Pour une discussion du terme tel qu'il apparaît dans les textes arabes d'Avicenne et dans la traduction des *Ishārāt*, cf. AVICENNE, *Le Livre des directives et remarques*, trad. fr. Amélie-Marie Goichon, Paris, Vrin, 1951, p. 304, n. 4 ; cf. Richard M. FRANK, « The Origin of the Arabic Philosophical Term *Annīya* », *Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), p. 181-201 ; cf. S. VAN DEN BERGH, « *Annīya* », dans *Encyclopédie de l'islam*, vol. 1 (1960).

37. SUHRAWARDĪ, *Hayākil* (a), II, 49.2-4 ; cf. ID., *Hayākil* (p), II, 85.4-6.

organes par dissection (*tashrīh*). Tu connais ta propre essence (*dhāt-i khūd*), bien que tu puisses être inattentif (*ghāfil*) à l'ensemble des organes³⁸.

Ces différents passages illustrent donc certains parallèles qui existent entre les arguments que propose Avicenne et ceux qu'introduit Suhrawardī pour démontrer l'existence de la perception de soi. Les discussions de Suhrawardī semblent bien reprendre des propos que l'on retrouve dans les textes d'Avicenne.

II. IDENTITÉ PERSONNELLE

En réponse à l'objection du disciple al-Kirmānī que « le dormeur ne perçoit pas son essence (*dhāt*) », Avicenne, dans le *Livre des discussions*, rétorque que tout dormeur est conscient de lui-même, même lorsqu'il rêve. À son réveil, il arrive même à se rappeler « sa perception (*shu'ūr*) de son essence », mais s'il ne s'en souvient pas, Avicenne affirme que cela n'est nullement une démonstration que le dormeur, à l'état de sommeil, ne perçoit pas son essence :

En effet, la perception de la perception (*al-shu'ūr bil-shu'ūr*) de l'essence est autre [chose] que la perception (*shu'ūr*) de l'essence. Bien plus, le souvenir de la perception de l'essence est autre [chose] que la perception de l'essence. Celui qui est éveillé peut également ne pas se souvenir de sa perception de son essence lorsque, dans sa mémoire, ne sont pas conservées des activités qu'il a eues et en lesquelles, de son essence, il n'était [pourtant] pas oublieux³⁹.

Sebti note que c'est bien cette perception de l'essence comme « présence ontologique à soi qui garantit l'identité de l'individu⁴⁰ ». Dans le *Livre des discussions*, Avicenne note à propos de la nature de l'essence ainsi perçue :

Quant à la chose [relevant] de l'ensemble [mais] autre que l'ensemble, soit il s'agira d'un organe interne, soit il s'agira d'un membre apparent. Les organes internes, rien ne peut en être perçu alors que la quiddité (*annīyya*) est perçue antérieurement à la chirurgie ; or ce

38. ID., *Alwāh-i 'Imādiyya* (p), dans ID., *Opera*, III, 110-95, surtout (p) II, § 27, 129.8-13. Pour une traduction française partielle, cf. SOHRAVARDĪ, *Le livre des tablettes dédiées à l'émir 'Imādoddīn (Kitāb al-Alwāh al-'Imādiyya). Extraits traduits d'après la double version arabe (inédite) et persane*, dans ID., *L'Archange empourpré*, p. 99-131. Pour le texte arabe, cf. *al-Alwāh al-'Imādiyya*, dans SUHRAWARDĪ, *Sih risāla az Shaykh-i Ishrāq. al-Alwāh al-'Imādiyya. Kalimat al-taṣawwuf. al-Lamaḥāt*, édition et introduction en persan par Najaf-Ghulī ḤABĪBĪ, préface en anglais par Seyyed HOSSEIN NASR, Téhéran, Intishārāt-i anjuman-i shāhanshāhī-yi falsafah-yi iran, 1397/1977, p. 1-78. Dans le *Livre du rayon de lumière*, Suhrawardī reprend la même argumentation : « Sais que tu [peux] oublier chacune des parties de ton propre corps. Tu vois des gens dont certains de leurs membres sont sans vie qui ne sont pas déficients (*nuḡṣān*). Tu connais certains [organes] tels le cerveau, le cœur, le foie [seulement] que par dissection (*tashrīh*) et analogie (*muqāyasat*). En somme, tu peux être inattentif à chaque corps (*jismī*) et accident (*'araḍī*) qui existent, alors que tu ne [peux] pas être absent à toi-même (*khūd*). Tu te connais toi-même (*khūd*) sans considérer toutes ces choses » (cf. SUHRAWARDĪ, *Partū-nāma* (p), dans ID., *Opera*, III, 2-81, surtout III, § 27, 23.3-7). Pour une traduction anglaise intégrale, cf. SOHRAVARDĪ, *The Book of Radiancy (Partū-nāma). A Parallel English-Persian Text*, édition, traduction et introduction par Hossein ZIAI, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1998, p. 2-85. [L'édition utilisée par Ziai est sensiblement la même que celle de Nasr]. Corbin n'a traduit que les parties IX et X, cf. ID., *Le livre du rayon de lumière (Partaw-Nāmah). Extraits traduits du persan*, dans ID., *Archange*, p. 139-147 ; cf. le compte-rendu de Naṣr Allāh PŪRJAVĀDĪ, « Partū-nāmah va tarjumah-yi inglīstī-yi ān », *Nashr-i dānish*, 16.1 (1378/1998), p. 55-63.

39. AVICENNE, *al-Mubāhathāt*, § 68, 61.9-12 (SEBTI, p. 107 ; MICHOT, p. 173).

40. SEBTI, *Avicenne*, p. 93.

que l'on perçoit est autre que ce que l'on ne perçoit pas. Le membre apparent, [lui], peut manquer et se remplacer alors que la quiddité perçue est une, en tant qu'elle est perçue, d'une unité individuelle⁴¹.

Avicenne développe donc l'idée qu'une permanente présence de l'être à lui-même est garante de l'unité de l'aperception de soi, de sorte que l'âme humaine devient la « fonction d'instance centralisatrice de l'activité psychique » à l'état d'éveil ou de rêve⁴². Sebti note qu'Avicenne fait également appel à l'exemple hypothétique de la « personne volante » pour expliquer cette « présence ontologique à soi » dont toute âme fait l'expérience, par exemple, dans son *Traité de l'âme* (V, 7) du *Livre de la guérison* où Avicenne écrit :

Si une personne était créée d'un coup et de telle sorte que ses membres soient disjoints et qu'elle ne puisse voir ses membres ; de telle sorte qu'elle ne puisse les toucher et qu'ils ne puissent se toucher entre eux ; de telle sorte qu'il n'entende aucun son ; de telle sorte [aussi] qu'elle ignorerait l'existence de tous ses membres, elle connaîtrait néanmoins l'existence de son ipséité ('*alima wujūda anniyati-hi*) comme une chose une (*shay'an wāḥidan*) tout en ignorant l'ensemble de tout cela⁴³.

Dans son interprétation des passages où apparaît l'exemple hypothétique de la « personne volante » du *Traité de l'âme* (I, 1 et V, 7) du *Livre de la guérison*, Hasse, au contraire, trouve peu probable que ces passages soient une quelconque affirmation de l'existence d'une conscience de soi (qui n'y serait qu'impliquée). Il est d'avis que ces passages portent plutôt sur l'essence, par opposition à l'accident, de l'âme humaine et qu'Avicenne cherche à présenter, et probablement non à démontrer comme fut l'interprétation latine tardive, la thèse de l'indépendance de l'âme par rapport au corps. Ce ne serait que dans l'utilisation du même exemple hypothétique dans son *Livre des directives et remarques* qu'Avicenne semblerait en faire une illustration d'une connaissance de soi qui perdure⁴⁴. Dans son *Livre des discussions*, Avicenne fait pourtant allusion à l'exemple hypothétique qu'il a inclus dans le *Traité de l'âme* du *Livre de la guérison*, « une supposition en laquelle s'ensuit nécessairement une perception de l'essence [propre] (*al-shu'ūr bil-dhāt*)⁴⁵ », exemple suivi d'une longue discussion où il affirme l'existence d'une conscience de soi permanente⁴⁶. Or, Avicenne est explicite, du moins dans ce passage du *Livre des discussions*, sur le rôle que joue l'exemple hypothétique inclus dans son *Traité de l'âme*.

La permanence tout au long de la vie de cette perception qui est « ininterrompue (*dā'imat al-shu'ūr bi-hi*) et n'a pas lieu seulement par instant⁴⁷ » garanti à chaque

41. AVICENNE, *al-Mubāḥathāt*, § 62, 59.16-60.1 (MICHOT, p. 171). Le texte contient « *inniyya* », plutôt que « *anniyya* », pour la « quiddité », flottement qui a été relevé dans les *al-Ishārāt* d'Avicenne (cf. GOICHON, *Le Livre des directives*, p. 304, n. 3).

42. SEBTI, *Avicenne*, p. 108.

43. AVICENNE, *al-Shifā'*, *al-Nafs*, V, 7, 225.7-9 (SEBTI, p. 109) ; cf. la traduction et la discussion dans PINES, « La conception de la conscience », p. 185-187. Même flottement dans l'orthographe de « *anniyya* ».

44. Dag Nikolaus HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London, The Warburg Institute ; Turin, Nino Aragno Editore, 2000, p. 81-85.

45. AVICENNE, *al-Mubāḥathāt*, § 56, 58.2 (MICHOT, p. 169) [nos italiques].

46. *Ibid.*, § 56-74, 58.1-62.17 (MICHOT, p. 169-174).

47. ID., *al-Ta'liqāt*, 79.22-3 (SEBTI, p. 103).

âme une identité propre que n'altèrent nullement les changements que peut subir le corps. Dans le *Livre des discussions*, Avicenne explique que :

Chacune des parties de notre corps remplace quelque chose qui s'est dissous (*yatahallalu*) en lui. Et si quelque chose se conservait en lui jusqu'à la fin de sa vie, [cette chose] serait soumise à la composition et à la séparation et n'aurait donc pas une forme « une » selon le nombre. Elle ne pourrait également pas conserver une forme « une » selon le nombre, qu'elle soit sensible (*hissiyya*), imaginée (*khayāliyya*) ou pensée (*'aqliyya*). Il est nécessaire que ce qui subsiste (*thābit*) soit lui-même « un » en nous (*wāhidan bi-'ayni-hi fī-nā*), et soit ce de l'existence de quoi on ne doute pas [...] il est une substance formelle et non matérielle (*jawhar ṣuwarī ghayr al-mādda*)⁴⁸.

C'est bien cette permanence de la perception de soi dans le temps qui assure à chaque âme individuelle la conservation de son identité propre. L'âme humaine porte donc en elle-même le principe de sa propre identité. Dans le *Livre des discussions*, Avicenne écrit :

La subsistance de la chose (*thibāt al-shay'*) comme « une » selon le nombre ne provient pas du fait qu'elle subsiste en étant « une » selon le nombre par sa quantité et sa qualité, mais par sa substance (*jawhar*). Ma subsistance (*thibātī*) en tant qu'« une » est due à mon ipséité substantielle (*bi-anniyyatī al-jawhariyya*) et au fait que celui qui était (*mawjūd*) hier n'est pas détruit, ne disparaît pas et n'est pas remplacé par un autre selon le nombre ; que je sois moi celui-là même qui expérimente (*mushāhid*) ce que j'ai expérimenté hier, qui se souvient (*mutadhakkir*) de ce que j'ai oublié avoir expérimenté hier — c'est là un fait qui ne pose également aucun doute. De la même façon, je ne suis pas créé aujourd'hui et mon corps n'est pas un autre qui s'est corrompu hier, et je ne disparaîtrai pas demain, et mon individualité (*shakhsī*) ne sera pas corrompue si ma vie est prolongée jusqu'à demain, de sorte que la substance d'un autre soit créée⁴⁹.

Suhrawardī reprend cette idée fondamentale de l'expérience d'une conscience de soi qui permet de garantir l'identité personnelle de chaque âme humaine. C'est la même essence, une et permanente, qui se saisit continuellement. Il y a une unité de ce qui perçoit. Dans le *Livre des carrefours et entretiens*, il écrit : « La substance qui, de toi, perçoit par essence (*al-jawhar al-shā'ir bi-dhāti-hi min-ka*) n'est pas ce qui est renouvelé à chaque instant, mais plutôt une chose une (*shay' wāhid*) et permanente (*thābit*)⁵⁰ ». Il existe donc une substance, l'âme humaine principe centralisateur des différentes activités, qui correspond ni à la totalité du corps, ni à une partie de celui-ci et qui garantit l'unité de l'aperception de soi. Par conséquent, l'aperception de soi ne

48. ID., *al-Mubāhathāt*, § 456-457, 164.6-12 (SEBTI, p. 110). Ailleurs, Avicenne ajoute : « La mixtion (*mizāj*) et l'ensemble des qualités (*kayfiyyāt*) qui sont susceptibles d'augmentation et de diminution, lorsqu'elles changent, varient non seulement quant à leur individualité (*shakhs*), mais quant à leur espèce (*naw'*). L'essence humaine (*dhāt insāniyya*) par laquelle il est un, et qui est permanente quant à son individualité (*thābit al-shakhs*), n'est aucun des changements selon le nombre » (cf. *ibid.*, § 94, 68.14-7 [SEBTI, p. 111]).

49. *Ibid.*, § 403, 147.3-9 (SEBTI, p. 110-111). La même discussion est reprise dans son *Livre des notes* où il écrit : « Il est certain que tu sais que c'est toi qui as appris [quelque chose] et tu sais que c'est toi qui sais que tu l'as appris et, cela, jusqu'à l'infini. La raison de ceci, c'est la saisie de l'essence (*al-idrāk lil-dhāt*). Par conséquent, tu sais ton essence, et tu sais que c'est toi qui l'as saisie, et tu sais que c'est toi qui sais que tu l'as saisie et, cela, jusqu'à l'infini » (cf. ID., *al-Ta'liqāt*, 79.24-6). Même flottement pour l'orthographe d'« *anniyya* ».

50. SUHRAWARDĪ, *al-Mashāri' wa al-mu'tarāhāt*, dans ID., *Opera metaphysica et mystica*, t. I, textes édités avec prolegomènes en français par Henry CORBIN (réimpression de la 2^e édition anastatique), Téhéran, Mu'assasah-yi mu'tali'āt wa taḥqīqāt-i farhangī, 1372/1993, p. 193-506, surtout VII, 1, § 201, 474.16.17.

peut pas être la perception de quelque chose qui serait associé aux différentes parties du corps, car ces dernières sont régies par un processus naturel d'altération qui nécessite un renouvellement constant de toutes leurs parties constituantes. Ce processus est le propre de tout organisme vivant. Si l'aperception de soi devait être associée à ces différentes parties, l'aperception que l'âme aurait d'elle-même subirait les mêmes altérations que subiraient les différentes parties corporelles qui la constitueraient. L'individu d'hier ne serait plus celui d'aujourd'hui, alors que celui de demain n'existerait pas encore. Dans une telle situation, comment alors garantir l'identité personnelle dont chaque âme fait l'expérience tout au long de son existence ? Il doit donc exister un principe inaltérable, une substance que ces changements naturels n'affectent en rien. Dans un passage du *Livre des temples de lumière*, Suhrawardī explique :

Sais que ton corps est sans cesse dans un état d'imperfection et, qu'à cause de celle-ci, il est sans cesse diminué du fait de la chaleur. Il se renouvelle par l'entremise de la nourriture absorbée qui, si de celle-ci rien n'était diminué, le corps grossirait de jour en jour excessivement avec [la consommation] de nouvelle nourriture. Il n'en est pas ainsi. Chaque jour, quelque chose est donc diminué et quelque chose le remplace et l'ensemble des membres du corps est donc transformé et altéré. Si ton ipséité (*tū ṭ-yi tū*) était l'indication de ces membres du corps, [alors] elle serait également sans cesse dans un état de transformation (*tabaddul*) et d'altération (*taghayyur*). [Ainsi,] ton ipséité de l'année dernière (*tū ṭ-yi pārina*) ne serait pas [identique] à ton ipséité de cette année (*tū ṭ-yi imsāl*), car ton ipséité serait différente à chaque jour, et il n'en est pas ainsi⁵¹.

Ce passage établit un parallèle entre le « je » (*ānā*) individuel et l'ipséité (*anā'iy-ya* [arabe] et *manī* [persan]), le fait d'être une entité individuelle. Pour démontrer le caractère radicalement distinct de l'aperception de soi, Suhrawardī propose, tout comme Avicenne, une analyse de l'être individuel en tant que sujet de cette expérience psychique du moi. Comme il y a permanence de l'être qui perçoit, de même que permanence de l'aperception que tout être a nécessairement de lui-même, le moi arrive à se reconnaître dans l'ensemble des activités du corps et de l'âme. L'argument que développe Suhrawardī pour démontrer l'existence d'une ipséité — d'un « je » individuel — a peut-être été développé sur le modèle du passage déjà cité du *Livre*

51. SUHRWARDĪ, *Hayākil-i Nūr* (p), § 5, 85.11-8. La version arabe de ce passage diffère quelque peu de la version persane : « Ton corps est continuellement [dans un état] de dissolution et de fluctuation (*saylān*). Si la faculté nutritive apportait [au corps] ce qui, lors de l'ingestion de nouvelle nourriture, permet de faire croître ton corps, et si tu étais toi-même ce corps ou une partie de [celui-ci], alors ton ipséité (*anā'iyya*) se transformerait, et ce qui — de toi — est la substance perceptible (*jawhar mudrik*) ne perdurerait pas, alors que tu es toi-même (*anta anta*) et non ton corps (*lā bi-badani-ka*). [Alors] comment cela se produirait-il, [alors que ton corps] se dissoudrait et que tu n'en aurais pas connaissance ? Donc tu es au-delà de ces choses » (cf. ID., *Hayākil al-nūr li al-Suhrawardī al-ishraqī* [a], édition, introduction et commentaire par Muḥammad 'Alī Abū RAYYĀN, Le Caire, al-Maktabah al-tijārī al-kubrā, 1957, 49.5-10). Dans le *Livre des tablettes dédiées à 'Imād*, Suhrawardī écrit également : « Autre voie : si tu te nourrissais d'aliments que chaque jour tu prends, et que ton corps n'absorbait (*mutahallul*) rien, alors la dimension de ton corps augmenterait considérablement, alors qu'il n'en est pas ainsi. Il est donc nécessaire que quelque chose de ton corps soit dissous ; et il n'y a pas une partie de l'ensemble de ton corps que la chaleur ne rend pas déficiente (*nāqīṣ gardānad*) et diminuée (*furū kishānad*). Par ailleurs, ta mixture (*mizāj*), ton esprit (*rūh*), et ton ipséité (*anāniyya*) ne sont pas déficients (*nāqīṣ*). [Ton ipséité] n'est donc pas la mixture, ni un organe et ni quelque chose appartenant au monde des corps » (cf. SUHRWARDĪ, *Alwāh* [p], § 27, 130.2-7).

des discussions d'Avicenne⁵². L'argumentation est propre à Suhrawardī, mais non ce qu'il se propose de démontrer. Alors qu'Avicenne met l'accent sur le fait que ce soit la personne elle-même qui se reconnaisse comme étant celle-là même qui expérimente aujourd'hui ce qu'elle a expérimenté hier et qui se souvient de ce qu'elle avait oublié avoir expérimenté hier, Suhrawardī analyse le concept du « je », le sujet de toutes ces expériences individuelles. Dans le *Livre du rayon de lumière*, il écrit :

Tu dis « je » (*man*) pour [te désigner] toi-même (*khūd*), [alors que] tu peux indiquer tout ce qu'il y a dans ton corps par « il » (*ū*). Tout ce que tu peux indiquer par « il » ne peut être ce que, de toi, tu désignes par « je », de sorte que tu serais [ce] « il », [et que] le « je » ne serait pas toi (*tū*). Tout ce que tu indiques par « il », tu le distinguerais de toi-même et de ta propre ipséité (*manī-yi khudish*). Ce ne serait donc ni entièrement toi, ni une partie de ton « moi » (*man-i tū*), puisque si tu séparais une partie de ton ipséité (*manī-yi tū*), alors il ne resterait pas d'ipséité (*manī*), comme lorsqu'une partie d'une maison — tel le mur ou la porte — lui est enlevée, il ne reste plus de maison⁵³.

Suhrawardī développe le même type d'argument dans le *Livre des tablettes dédiées à 'Imād* où il reprend les mêmes propos :

Tu indiques ta propre essence (*dhāt-i khūd*) par ton moi⁵⁴. Tu sépare de ta propre réalité (*ḥaqīqat-i tū*) tout ce qui est dans ton corps (*badan*), de même que l'ensemble des corps (*ajrām*). Tu indiques avec « il » (*ū*) que [le corps] est, et tu imagines (*takhayyul*) et représentes (*taṣawwūr*) [les parties du corps] comme étant séparées de toi, [alors que] tu es incapable de séparer ton essence (*dhāt-i tū*) de ton essence ou de t'indiquer toi-même (*bih khūd*) avec quoi que ce soit [...]. Tu n'es donc pas quelque chose qui appartient aux parties du monde (*ajzā-yi 'ālām*)⁵⁵.

La présence de tels arguments illustre, en fait, le problème du rapport qui doit exister entre objet et sujet pour ce type particulier de connaissance. Le « je » correspond simultanément au sujet et à l'objet de l'aperception de soi, c'est-à-dire, ce qui perçoit et ce qui est perçu. Pourtant, c'est ce même « je » — le moi — qui a l'aperception d'être lui-même et non une altérité de lui-même. Cette connaissance particulière doit donc constituer une connaissance directe, sans médiation et présenteielle, différente d'une connaissance qui advient par une représentation de la forme que le modèle hylémorphique aristotélicien propose.

III. CONNAISSANCE PRÉSENTIELLE

Avicenne introduit une notion de « présence » au cœur de sa notion d'aperception de soi, une notion fondamentale pour Suhrawardī qui la reprend pour articuler sa

52. AVICENNE, *al-Mubāḥathāt*, § 403, 147.5-9 (SEBTI, p. 110-111). Ce concept est parfois rendu en anglais par « I-ness » (*manī*) ou « Thou-ness » (*ū'ī*), etc. (ZIAI, Aminrazavi et Kobayashi) ou par « égoité » (Corbin), c'est-à-dire, le fait d'être un « je », une ipséité particulière.

53. SUHRAWARDĪ, *Partū-nāma* (p), § 27, 23.10-6 (ZIAI, p. 24).

54. Il faut corriger, comme nous a fait remarquer le Professeur Hermann Landolt, « ce qui n'est pas toi (*bā nā khūd*) » (dans l'édition de Nasr) par « ton moi (*bi-ānā-i khūd*) », suivant la lecture de la version arabe du *Alwāh*, qui a été éditée dans SUHRAWARDĪ, *Sih risālah az shaykh-i ishrāq (al-Alwāh al-'Imādiyya, Kalimat al-taṣawwuf, al-Lamahāt)*, édition arabe et introduction en persan par Najaf-Ghulī ḤABĪBĪ, préface en anglais par Seyyed HOSSEIN NASR, Téhéran, Anjuman-i falsafah-yi Irān, 1397/1977, p. 1-78, surtout 21.1.

55. SUHRAWARDĪ, *Alwāh* (p), § 27, 129.15-130.2.

théorie d'une connaissance « présente (*ḥuḍūrī*) ». Dans le *Livre des notes*, Avicenne écrit que : « L'essence (*dhāt*) est à chaque instant présente (*ḥāḍira*) à l'essence. Il n'existe pas pour cela d'ignorance (*dhuḥūl*) de [l'essence]. L'existence même de [l'essence] est [semblable] à la perception même [que l'essence a] de son essence⁵⁶ ». Cette contemporanéité de l'essence et de la perception de son existence est au fondement même de la notion avicennienne de l'aperception de soi qui proscriit l'existence d'une quelconque médiation, telle une forme, dans ce processus de saisie, par l'âme, de son essence. Avicenne conçoit donc une absence de distinction entre objet et sujet lors de l'aperception de soi, à la différence d'une perception conçue en termes d'intellection (de soi). Dans le *Livre des notes*, Avicenne écrit :

Lorsque l'essence (*dhāt*) est réalisée, elle est accompagnée de l'aperception de soi (*al-shu'ūr bi-hā*) qui lui est constitutive (*muḥawwim la-hā*). Elle en a l'aperception par le biais de son essence (*bi-dhāti-hā*) et non par [l'intermédiaire] d'un instrument. L'aperception qu'elle a de son essence est une aperception absolue (*shu'ūr 'alā al-itlāq*), c'est-à-dire qu'elle ne dépend d'aucune condition en aucune manière⁵⁷.

Dans le *Livre des directives et des remarques*, Avicenne nie la possibilité d'une perception de soi par l'intermédiaire d'un instrument : « Tu te perçois en ne nécessitant ni une autre faculté, ni un intermédiaire⁵⁸ », mais c'est dans son *Livre des notes* qu'Avicenne s'étend sur les difficultés que pose toute conception de la perception de soi via un quelconque intermédiaire :

S'il existait une impression (*athar*) de mon essence (*dhātī*) en mon essence, alors je saisis mon essence comme je saisis une autre chose, en ce qu'il y a une impression de cette chose dans mon essence. Cependant, l'existence de l'impression par laquelle je saisis mon essence n'a pas d'autre effet dans ma saisie de mon essence que son existence (*wujūd*) en moi, puisque mon existence à moi-même (*wujūdī lī*) ne requiert pas, dans ma saisie de mon essence (*idrākī lī dhātī*), qu'une autre impression soit présente, excepté celle de mon essence. C'est-à-dire que je ne pâtis pas sous l'effet de mon essence et d'autre chose ; à savoir que lorsque je saisis mon essence, ma saisie de mon essence proviendrait d'une impression qui serait actualisée (*yaḥsul*) en moi. Comment pourrais-je saisir que cette impression est bien l'impression de mon essence, si je ne connaissais pas d'abord mon essence avant cela ? Je connaîtrais à partir de cette impression, au moyen d'un certain signe, que c'est l'impression de mon essence. Lorsque je rends présente une impression provenant de mon essence, dans mon essence ou encore dans un instrument appartenant à mon essence, puis que je juge que cette impression provient de mon essence, j'ai besoin de réunir cette impression et mon essence afin que je puisse juger et dire : « Cette impression est celle de mon essence ». Dans ce cas, ma saisie de mon essence aurait précédé et elle ne proviendrait pas de cette impression-ci. Si quelqu'un objectait : elle vient d'une autre impression [que celle-ci], le statut de cette seconde serait identique à celui de la première et il y aurait alors une régression à l'infini. Il est donc nécessaire que ma saisie de mon essence ne soit pas due à une impression, mais à l'existence (*wujūd*) réelle (*fī al-a'yān*) en

56. AVICENNE, *al-Ta'liqāt*, 148.15-6.

57. *Ibid.*, 79.21-2 (SEBTI, p. 103).

58. ID., *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt ma'a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Tūsī*, 4 vol. (en 3), éd. Sulaymān DUNYĀ, Le Caire, Dār al-ma'ārif, vol. 1, 1960 ; vol. 2, 1957 ; vol. 3-4, 1958, surtout vol. II, namaṭ 3, faṣl 2, 346.3 (GOICHON, p. 308).

moi de la forme de mon essence et non pas à l'existence d'une autre forme qui serait l'impression de mon essence⁵⁹.

L'argumentation d'Avicenne pour démontrer l'impossibilité de concevoir une aperception de soi par la médiation d'une quelconque entité est reprise et développée par Suhrawardī pour établir les fondements d'une connaissance « présenteielle ». Cette expérience intime que l'être a de lui-même se manifeste dans l'acte même d'être et possède une structure épistémologique qui lui est propre. L'essence individuelle une fois réalisée, en tant que constituante de l'être, ne peut, à aucun moment et d'aucune façon, être occultée à elle-même. L'aperception qu'elle a d'elle-même ne peut donc découler de la saisie de ce qui serait autre qu'elle-même. Cette présence ontologique de l'être à soi-même correspond à une connaissance directe, à une « saisie » de l'être par la présence de soi à soi, de l'essence à l'essence. Toute possibilité de médiation entre un sujet et un objet dans cette expérience intime que l'être fait de lui-même est proscrite.

Suhrawardī développe au moins quatre arguments pour établir la structure épistémologique particulière de cette aperception de l'âme humaine sur laquelle est fondée cette connaissance présenteielle. Partageant une structure similaire, ces arguments se proposent de démontrer l'impossibilité d'une aperception de soi par le biais d'une quelconque entité qui serait autre que cette individualité même, qu'il s'agisse d'une image, d'une forme, d'une notion de l'être ou de l'essence ou d'un attribut de cet être ou de cette essence. Les démonstrations servent donc de réfutations de toute conception hylémorphique de la conscience de soi. La première version de cet argument a pour but la démonstration de l'impossibilité de l'intervention d'une quelconque représentation (*mithāl*) dans l'aperception de soi. Une image, un simili ou bien une représentation qui correspondraient et appartiendraient à l'ipséité ne pourraient rendre compte de l'aperception de soi. Dans sa *Philosophie de l'illumination*, Suhrawardī écrit :

Une entité (*shay'*) en soi subsistante (*qāyīm bi-dhāti-hi*) et qui saisit son essence (*mudrik li-dhāti-hi*) ne connaît pas son essence par le biais d'une image (*mithāl*) de son essence [qui serait] dans son essence. Si elle se connaissait par le biais d'une image — alors que l'image de l'ipséité (*anā'iyya*) est autre que [l'ipséité] (*laysa hiya*) — [cette image] serait autre [littéralement « un "lui" (*huwa*) »] par rapport à [l'ipséité] et l'objet de la perception, à ce moment précis, serait en fait l'image. Il est donc nécessaire que la saisie de l'ipséité (*idrāku al-anā'iyya*) soit précisément la saisie de ce qu'elle est en elle-même (*idrāku mā huwa*), alors que la saisie de son essence serait identique à la saisie de ce qui est autre [que son essence], ce qui est absurde. Il en va autrement [de la perception] des choses extérieures (*khārijīyyāt*), car [dans ce cas-là] l'image et ce qui appartient [à l'objet] sont toutes deux autres [littéralement « un "cela" (*huwa*) »] [pour ce qui perçoit]. Également, [si la connaissance de soi se produisait] par le biais d'une image, ou bien [celui qui perçoit] ne saurait pas qu'elle est une image de lui-même, alors il ne se connaîtrait pas lui-même, ou bien il saurait que c'est une image de lui-même, alors il se connaîtrait lui-même sans l'intermédiaire de l'image⁶⁰.

59. ID., *al-Ta'liqāt*, 79.1-11 (SEBTI, p. 106).

60. SUHRAWARDĪ, *Ḥikmat*, § 115, 111.5-11 (CORBIN, p. 102-103 ; WALBRIDGE, p. 80).

Dans ce passage, Suhrawardī distingue entre deux modes de perception : perception sensible et aperception de soi. La première perception n'advient qu'au terme de la perception d'images ou de représentations (*mithāl*) abstraites de sensibles perçus par les sens, de sorte que les objets qui existent dans le monde extérieur et les représentations de leurs formes abstraites correspondent tous les deux à des entités objectives (*huwa*) pour qui les perçoit. À la différence de la perception sensible, l'aperception de soi ne requiert aucune représentation ou image de ce que constitue l'essence de l'être, car ces mêmes représentations ou images ne peuvent que devenir des obstacles qui s'interposeraient entre l'essence de l'être et la perception de cette essence. Une aperception de soi serait alors impossible, puisque la seule perception possible serait d'un ordre second, par la médiation d'une représentation d'elle-même. L'aperception de soi ne consisterait alors qu'en une perception de cette autre entité, par exemple, une image ou un simili, postulée comme objet de la conscience de soi. Toute vraie aperception de l'essence serait dès lors impossible, alors que l'expérience démontre pourtant qu'il en va tout autrement et que chacun a une connaissance immédiate de son expérience d'être.

Dans sa démonstration de l'impossibilité de l'intervention d'une représentation de l'ipséité dans le processus d'aperception de soi, Suhrawardī note deux conséquences absurdes qui résultent d'un tel argument. D'une part, ou bien, le sujet ne saurait pas que cette représentation est sa propre image (*mithāl*), puisque la connaissance de sa personne par l'intermédiaire de son image nécessiterait l'existence d'une connaissance antérieure apte à distinguer entre le soi et l'image, connaissance qui serait elle-même dépendante d'une représentation. L'interposition d'une image de soi dans l'aperception n'aurait comme résultat que l'introduction d'une régression à l'infini. D'autre part, ou bien la personne qui se percevrait serait consciente du fait qu'elle perçoit, en fait, une image d'elle-même, donc elle posséderait déjà une connaissance antérieure de ce qu'elle est lui permettant de distinguer entre les deux et qui ne nécessiterait aucune image d'elle-même. En relevant les absurdités auxquelles cette position mène, Suhrawardī démontre l'impossibilité qu'une représentation puisse avoir lieu lors de l'aperception de soi. Il reprend donc la même argumentation qu'Avicenne proposait dans le *Livre des notes* pour essayer de s'éloigner d'une « objectivation » du sujet de l'aperception de soi, lorsque l'existence d'une entité médiatrice est postulée, car cette dernière deviendrait nécessairement un obstacle à toute perception directe.

La seconde version de l'argument pour démontrer le caractère immédiat et sans médiation de l'aperception de soi, car c'est bien du même type de raisonnement qu'il s'agit, stipule que cette connaissance n'advient pas par l'intermédiaire d'une forme (*sūra*) de ce que constituerait l'être et qui en serait l'abstraction. Avec cette seconde version de l'argument, Suhrawardī semble s'en prendre de nouveau spécifiquement à la théorie hylémorphique aristotélicienne de l'abstraction des formes, théorie qui est incapable de rendre compte de ce type particulier de connaissance propre à l'âme. L'aperception de soi ne peut pas correspondre à l'abstraction d'une forme de soi qui

trouverait sa place, par exemple, dans la faculté interne du *sens commun* (*ḥiss mush-tarak*), le réceptacle des différentes formes sensibles provenant des sens⁶¹. L'être individuel est lui-même et il se connaît lui-même sans avoir besoin de recourir à une quelconque abstraction de la forme de sa propre réalité pour se percevoir. L'avènement de telles formes lors de l'aperception de soi aurait, de nouveau, comme conséquence « l'objectivation » de l'être et de sa réalité. L'essence propre à chaque âme humaine ne peut pas être appréhendée au moyen d'une quelconque représentation de sa forme abstraite, puisque l'aperception de soi relève d'une perception qui s'opère sans médiation. Dans son *Livre des carrefours et entretiens*, Suhrawardī écrit :

Nous disons donc que lorsque nos âmes saisissent (*adrakat*) leur essence (*dhāt*), la saisie de [leur essence] n'advient pas par le biais d'une forme (*sūra*) pour différentes raisons. Une de celles-ci est que la forme qui serait dans l'âme ne serait pas elle-même identique à l'âme (*laysat bi-'ayni-hā hiya*). Ce qui saisit son essence (*mudrik li-dhāti-hi*) saisit la même chose qui — en lui — est sa propre ipséité (*mudrik li-'ayni mā bi-hi anā 'iyyatu-hu*), et non une entité qui lui correspondrait. [Ainsi,] toute forme qui serait dans ce qui perçoit [la forme] serait surajoutée (*zāyida*) à l'essence [de ce qui perçoit]. La forme perçue serait, par rapport à [l'essence qui perçoit], un « lui » (*huwa*) ; elle ne serait pas pour [ce qui perçoit] un « je » (*anā*). La saisie [de l'essence] n'advient donc pas par le biais de la forme⁶².

Ce second argument est donc similaire au précédent, Suhrawardī substituant à la notion de représentation celle de la forme. Il cherche toujours à expliquer cette présence ontologique de l'âme à elle-même et, par le fait même, à établir l'existence du statut épistémologique particulier de l'aperception de soi.

Suhrawardī propose également un autre type d'argument pour réfuter l'idée que l'aperception puisse advenir au terme d'une médiation de formes. Cet argument porte sur la nature des formes qui adviennent dans l'âme. Par définition, la forme est universelle, telle la forme de l'être humain qui est applicable indistinctement à Zayd et à 'Amrū. Alors, demande-t-il, comment cette forme universelle pourrait-elle correspondre à l'essence individuelle que chaque âme particulière possède ? Suhrawardī poursuit dans son *Livre des carrefours et entretiens* de la façon suivante :

Lorsque nos âmes saisissent leurs essences (*dhāt*), la saisie qu'elles ont (*idrāku-hā*) de [leurs] essences n'advient pas par le biais d'une forme [...]. Si la saisie par l'âme de son essence (*dhāt*) était par le biais d'une forme, chaque forme qui adviendrait dans l'âme serait un universel (*kullīyya*) auquel il n'est pas interdit [par définition] qu'il puisse être appliqué à plusieurs [choses]. Même si [la forme] était également un ensemble d'universaux (*majmū'a kulliyātin*) qui seraient tous le propre d'un seul individu parmi les âmes, elle ne

61. Harry A. WOLFSON, « The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts », *Harvard Theological Review*, 28, 2 (1935), p. 69-133 ; cf. Roxanne D. MARCOTTE, « Les facultés internes selon le commentaire de Shahrāzūrī (m. ca. 1288) du *Hikmat al-ishrāq* de Suhrawardī (m. 1191) — notes préliminaires », dans *Actes du 4^e Colloque de la Societas Iranologica Europaea, sept. 6-10, 1999, Monde Iranien, CNRS, Sorbonne Nouvelle, Paris*, publiés dans les *Cahiers de Studia Iranica*, 3 vol., Leuven, Peeters, 26, 26 (2002), p. 411-425 ; cf. ID., « L'anthropologie philosophique de Shams al-Dīn Shahrāzūrī et ses racines suhrawardiennes — les facultés internes », *Quaderni di Studi Arabi*, 19 (2001), p. 135-146.

62. SUHRAWARDĪ, *al-Mashāri'*, § 208, 484.6-10.

cesserait pas d'être un universel. [Mais] chaque être humain saisit son essence selon un mode qui interdit qu'il y soit associé à autres [choses]⁶³.

Suhrawardī est conscient du problème que pose une adéquation entre l'universalité de la forme et la singularité d'essences individuelles actualisées. La première solution est rejetée sur la base de la définition même de l'universalité. La seconde hypothèse, par contre, propose que la forme individuelle que posséderait chaque âme soit conçue comme un ensemble d'universaux. Cette dernière solution rend compte de chaque essence individuelle par la détermination d'une combinaison particulière d'universaux propre à chaque individu. Suhrawardī rejette pourtant cette deuxième solution, car l'ensemble ainsi défini ne consisterait en fait qu'en un complexe d'universaux qui eux, par définition, peuvent, de nouveau, être appliqués à plusieurs individus. Suhrawardī réfute donc ces deux hypothèses par une réduction par l'absurde⁶⁴.

Suhrawardī propose également une troisième version de cet argument pour démontrer le caractère immédiat et dépourvu de toute médiation de l'aperception de soi. Cette nouvelle version de l'argument substitue à la notion d'image ou de forme une notion d'essence (*dhāt*), en tant que notion particulière pouvant correspondre à la nature du sujet de cette aperception. La démonstration par l'absurde est similaire à celles qui sont utilisées dans les deux arguments précédents. L'aperception de soi n'advient pas par l'intermédiaire d'une entité qui correspondrait à la nature du sujet de cette aperception ou à son essence, et qui servirait de moyen terme dans l'aperception que l'âme peut avoir d'elle-même. Quelle que soit la notion qui pourrait être proposée pour définir la nature propre de l'individu ou de son essence, cette notion constituerait toujours un obstacle qui s'interposerait entre le sujet et lui-même lors de l'aperception de soi. La notion d'essence de ce que constitue l'être qui se perçoit jouerait alors le même rôle que celui de la représentation, du simili ou de la forme. Cette notion d'essence de l'être se transformerait, par le fait même, en une réalité objective de l'être qui l'empêcherait d'accéder à sa propre essence, puisque la notion d'essence serait autre que ce qu'est, en soi, l'être. Dans son *Livre des élucidations inspirées de la Table et du Trône*, Suhrawardī rapporte les paroles du Maître — Aristote — avec lequel il a un entretien en songe⁶⁵ :

Tu te perçois toi-même et la perception que tu as de ton essence (*li-dhāti-ka*) advient par le biais de ta [propre] essence (*bi-dhāti-ka*) ou [par le biais] de quelque chose autre [que ton essence. Dans ce deuxième cas], tu posséderais alors [une] faculté (*qūwa*) ou une essence (*dhāt*) qui percevrait ton essence. Cet argument mène à une régression à l'infini. Évidemment, ceci est impossible. Lorsque tu saisisrais (*adraka*) ton essence par le biais de ton essence, ne serait-ce pas l'expression d'une impression (*athār*) appartenant à ton essence et dans ton essence (*li-dhāti-ka fī dhāti-ka*)⁶⁶ ?

63. *Ibid.*, § 208, 484.6-14.

64. KOBAYASHI, « Ibn Sīnā and Suhrawardī », p. 70.

65. Lors d'une vision, Suhrawardī s'entretient avec le Maître dans la « station » (*maqām*) mystique de « Jā-barṣa » (cf. SUHRAWARDĪ, *al-Mashāri'*, § 208, 484.1-5).

66. SUHRAWARDĪ, *al-Talwīhāt*, dans ID., *Opera metaphysica et mystica*, t. I, 1-121 [pour la partie métaphysique], surtout § 55, 70.7-9. Pour une traduction plutôt libre du passage, cf. Amin RAZAVI, *Suhrawardī and the School of Illumination*, London, Curzon, 1996, p. 59. Pour l'édition de la partie physique, voir SUHRAWARDĪ, *al-Tanqīhāt fī Sharḥ al-Talwīhāt. Refinement and Commentary on Suhrawardī's Intimations*. A

L'aperception de soi par le biais de la notion d'essence s'avère donc également inadmissible, puisque l'essence individuelle ne pourrait jamais avoir un accès direct à ce qu'elle est réellement, comme cela était le cas dans les deux premières versions de l'argument. Ce passage rappelle celui du *Livre des notes* d'Avicenne déjà cité⁶⁷. L'âme nécessiterait, et de façon indéfinie, l'impression de ce qu'elle est, c'est-à-dire, de son essence individuelle, pour être en mesure de prendre éventuellement conscience d'elle-même.

La quatrième version de l'argument pour démontrer le caractère présentiel de l'aperception de soi résume fort bien ce que les trois versions précédentes essaient d'expliquer. Elle se résume à un principe général selon lequel : « [...] la conscience de soi n'advient pas par le biais d'un quelconque élément qui serait surajouté à l'être qui se perçoit ». Dans la *Philosophie de l'illumination*, il écrit :

Tu n'es [jamais] absent de ton essence et de ta saisie de ton essence. Puisqu'il n'est pas possible que la saisie soit ta saisie par le biais d'une forme ou de quelque chose de surajouté [à l'essence], tu n'as alors besoin pour ta saisie de ton essence que de ton essence, présente à elle-même (*al-ḥādira li-nafsi-hā*) ou non absente à elle-même (*al-ghayr al-ghāyib 'an nafsi-hā*)⁶⁸.

L'aperception de soi correspond bien à l'essence étant « présente (*ḥādira*) » à elle-même. Si une quelconque entité devait être postulée pour que la conscience de soi survienne, alors toute entité surajoutée, quelle qu'elle soit, s'interposerait toujours nécessairement entre le sujet et la conscience que le sujet aurait de son essence. Toute autre représentation, forme ou essence surajoutées à l'être devraient alors être considérées comme un attribut (*ṣifa*). En tant qu'attribut, cette entité surajoutée appartiendrait à l'essence, de sorte que la connaissance de cet attribut devrait également être requise pour que puisse s'accomplir l'aperception de soi. Mais si l'essence parvenait à juger qu'un quelconque attribut ait été surajouté à son essence, il faudrait que l'être ait eu une connaissance antérieure à cette aperception de soi lui permettant ainsi de juger que cet attribut a été surajouté à son essence. Par conséquent, l'essence aurait déjà eu la connaissance de ce qu'elle est sans avoir eu recours à un quelconque attribut qui lui aurait été surajouté, introduisant de nouveau une régression à l'infini. Dans sa *Philosophie de l'illumination*, Suhrawardī explique :

C'est donc que, de quelque manière que ce soit, il est inconcevable qu'une entité (*shay'*) se connaisse soi-même par le biais d'une entité surajoutée (*amr zāyid*) à elle-même, parce que [l'entité surajoutée] serait un attribut (*ṣifa*) qui [lui] appartiendrait. S'il jugeait que tout attribut est surajouté à son essence — qu'il s'agisse de la connaissance (*'ilm*) ou d'un autre [attribut] — ce dernier appartiendrait à son essence (*dhāti-hi*), alors il aurait déjà eu connaissance de son essence (*dhāta-hu*) antérieurement à l'ensemble des attributs et indépendamment d'eux. Il ne connaîtrait donc pas son essence par le biais d'attributs surajoutés (*ṣifāt zāyida*)⁶⁹.

Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology, critical edition, with introduction and analysis by Hossein ZIAI and Ahmed ALWISHAH, Costa Mesa, Mazda, 2003, p. 1-461 [du texte arabe].

67. AVICENNE, *al-Ta'liqāt*, 79.1-11 (SEBTI, p. 106).

68. SUHRAWARDI, *Hikmat*, § 116, 112.1-3 (CORBIN, p. 103 ; WALBRIDGE, p. 80).

69. *Ibid.*, § 115, 111.11-4 (CORBIN, p. 103 ; WALBRIDGE, p. 80).

Suhrawardī propose donc une démonstration par l'absurde qui partage une grande similitude avec la première réfutation par l'absurde de la première version de l'argument servant à démontrer le caractère présentiel et sans médiation de cette connaissance. En somme, Suhrawardī démontre que l'aperception de soi n'advient pas par la médiation d'une quelconque représentation mentale de l'essence individuelle, qu'il s'agisse d'une représentation, d'une image, d'un simili, d'une forme, d'une notion de l'être ou de l'essence ou de tout autre genre d'attributs. L'aperception de soi opère à un niveau beaucoup plus primaire et fondamental. Distincte de l'intellection de l'essence, cette aperception est en quelque sorte une perception de nature pré-conceptuelle, une présence ontologique fondamentale de l'être à lui-même. Dans la *Philosophie de l'illumination*, Suhrawardī résume de la façon suivante ce qu'il entend par une connaissance « présenteielle » dans laquelle n'intervient aucun intermédiaire :

Donc la capacité de percevoir (*mudrikiyya*) n'advient ni par le biais d'un attribut, ni par une entité surajoutée [à l'essence], quels qu'ils soient. [Cette capacité de percevoir] n'est pas une partie appartenant à ton ipséité (*anā'iyya*) dont une autre partie demeurerait ignorée à ce moment [où elle percevrait], puisque [cette autre partie] serait hors de portée de la capacité de percevoir (*mudrikiyya*) et de la capacité d'aperception (*shā'iriyya*). Elle serait ignorée et ne ferait pas partie de ton essence dont l'aperception n'est pas quelque chose qui se surajoute [à ton essence]. Il a donc été expliqué, de cette manière, que le fait de constituer une réalité (*shay'iyya*) [c'est-à-dire un sujet] n'est également pas par le biais de [quelque chose] de surajouté à ce qui ressent (*shā'ir*)⁷⁰.

Dans le *Livre des carrefours et entretiens*, Suhrawardī propose une analogie pour illustrer le statut épistémologique particulier dont jouit l'aperception de soi. Le mode de perception auquel il fait appel est l'expérience personnelle que tout un chacun fait de la douleur. L'expérience particulière de la douleur ne résulte pas de la perception de la forme de la douleur qui aurait été abstraite de l'acte producteur de douleur. Il n'existe pas d'objet de perception de cette douleur, en tant qu'entité indépendante, telle une forme, ni s'interposant entre le sujet et l'objet. Cette perception résulte de l'expérience sensible et immédiate d'une douleur particulière. La perception de la douleur qui survient lorsqu'un membre est coupé ou séparé du corps ne consiste qu'en la perception de cet acte ou de l'avènement de la coupure ou de la séparation d'un membre du corps. Cette coupure ou séparation devient elle-même l'objet de l'expérience personnelle des sens et provoque la douleur. Dans le *Livre des carrefours et entretiens*, Suhrawardī explique :

Parmi ce qui confirme que nous possédons des perceptions (*idrākāt*) qui ne nécessitent pas l'apport d'une autre forme, hormis la présence (*huḍūr*) à l'essence de ce qui perçoit (*ghayr huḍūri dhāti al-mudrik*) est le fait que l'être humain ressent la douleur (*yata'al-lamu*) lors de la séparation d'un membre qui lui est rattaché. Il la ressent (*yash'ur bi-hi*), non pas parce qu'une autre forme advient dans ce membre où dans un autre [membre] lors de la séparation, mais parce que ce qui est perçu (*mudrak*) est à la séparation (*tafarruq*) elle-même, qui correspond à ce qui est l'objet des sens (*maḥsūs*) et est, de par son essence (*bi-dhāti-hā*), la douleur ; elle n'est pas causée par une forme qui adviendrait à partir de

70. *Ibid.*, § 116, 112.13-6 (CORBIN, p. 104 ; WALBRIDGE, p. 81) ; cf. *ibid.*, § 116, 113.1-5 (CORBIN, p. 104 ; WALBRIDGE, p. 81, dont l'édition lit « à la capacité de perception (*shā'iriyya*) » plutôt que « ce qui ressent », de l'édition de Corbin).

[la séparation]. Il a donc été démontré qu'il suffit, pour [qu'advienne] la perception parmi les choses perceptibles, de l'avènement de leur essence dans l'âme ou dans une entité (*amr*) qui possède un rattachement présentiel particulier à l'âme (*ta'alluq ḥuḍūrī khāṣṣ bi-l-nafs*)⁷¹.

Suhrawardī se sert donc de cet exemple de la douleur pour illustrer un type de connaissance particulier analogue à celui de l'aperception de soi dont il cherche à démontrer la nature et l'existence. Dans le *Livre des carrefours et entretiens*, il poursuit avec une différente application de ce type de connaissance. Cette connaissance présenteielle, qui garantit l'aperception de l'essence de l'âme elle-même, peut également servir à expliquer la nature de la perception des réalités métaphysiques appartenant au monde imaginaire auxquelles l'âme est capable d'accéder. Sa démonstration de l'existence d'une connaissance spécifiquement présenteielle lui fournit donc le modèle d'une connaissance sans médiation qu'il peut alors appliquer au niveau métaphysique.

CONCLUSION

La tradition philosophique arabe a été fascinée par la nature particulière de la connaissance que l'âme est en mesure d'avoir d'elle-même. L'un des premiers, Avicenne, lui a légué un ensemble de discussions fort pénétrantes, mais qui ont introduit une aporie, concevant la connaissance de soi, tantôt en termes d'intellection, tantôt en termes d'aperception. L'héritage des intuitions de la psychologie d'Avicenne ainsi que de l'aporie qu'il a introduite servent de point de départ pour les discussions sur l'aperception de soi que l'on retrouve chez Suhrawardī et chez un grand nombre d'auteurs appartenant à la tradition philosophique arabe post-avicennienne, incluant la tradition « illuminative » de Suhrawardī dont font partie Shams al-Dīn (Muḥammad Ibn Maḥmūd) al-Shahrazūrī (mort après 686/1287) et Mullā Ṣadrā Shīrāzī (1050/1640)⁷².

L'étude des textes de Suhrawardī a montré que celui-ci a tenté de proposer une conception de la connaissance de soi qui s'éloigne d'une conscience de soi en termes d'intellection pour ne miser que sur une conscience de soi en termes d'aperception de soi.

Des développements et arguments déjà présents dans les textes avicenniens, tels le *Livre des discussions* et le *Livre des notes*, font de cette aperception une perception primaire, mode de connaissance ontologique de chaque être de son essence individuelle, une connaissance inaltérable et permanente. Avec l'introduction d'une connaissance « présenteielle » (*ḥuḍūrī*), pré-réflexive et intuitive, Suhrawardī arrive, tout comme Avicenne, à en faire la clé de voûte d'une conception philosophique de

71. ID., *al-Mashāri'*, § 208, 485.7-12.

72. Nous voudrions remercier Michael Privot pour nous avoir fait parvenir un tiré à part de son « *Le moi d'Ibn Sīnā au Kitāb al-rumūz d'al-Šahrazūrī al-išrāqī. Éléments de comparaison* », dans Frédéric BAUDEN, éd., *Ultra Mare. Mélanges de langue arabe et d'islamologie offerts à Aubert Martin*, Louvain, Peeters, 2004, p. 289-299.

l'identité personnelle de chaque âme. Suhrawardī défend cette conception de l'aperception comme étant une connaissance directe, présentielle et sans médiation au moyen de quatre types d'argument. Le caractère insaisissable de l'expérience directe de toute aperception de soi, sans médiation et présentielle rend pourtant difficile toute conceptualisation de la nature de l'aperception. Suhrawardī cherche à expliciter ce type particulier de connaissance au moyen d'une analogie, celle de la douleur. Une telle connaissance immédiate, sans médiation et « présentielle » rend caduque toute distinction entre objet et sujet et rompt avec l'épistémologie aristotélicienne hylémorphique qui ne peut rendre compte et expliquer une perception de soi qu'en termes d'intellection.