STATUT ONTOLOGIQUE DU PRÉSENT DANS L'ŒUVRE DE SUHRAWARDĪ

Shahid Rahman, Alioune Seck

▶ **To cite this version:**

Shahid Rahman, Alioune Seck. STATUT ONTOLOGIQUE DU PRÉSENT DANS L'ŒUVRE DE SUHRAWARDĪ. 2023. hal-04260557

HAL Id: hal-04260557
https://hal.science/hal-04260557v1

Preprint submitted on 26 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Auteurs :

Pr Dr Shahid RAHMAN
Université de Lille
UMR-CNRS 8163 : STL, France
shahid.rahman@univ-lille.fr

Alioune SECK
Université de Lille
UMR-CNRS 8163 : STL, France
UCAD
CERMAI : ARCHIV, Dakar, Sénégal
badaraseven@gmail.com

STATUT ONTOLOGIQUE DU PRÉSENT DANS L'ŒUVRE DE SUHRAWARDĪ

Résumé : Malgré le fait que cela fait plus de 40 ans que Henry Corbin et Hossein Ziai ont souligné que le travail de Shihāb al-Dīn Suhrawardī (549/1155, 587/1191) n'avait pas encore été systématiquement étudié, une recherche approfondie de son travail n'en est qu'à ses débuts.
La présente étude succincte qui vise à contribuer à combler une telle lacune en développant davantage certains points contenus dans le papier de Rahman & Seck (2022), articule quelques remarques sur la pertinence de l'*épistémologie de la présence* de Suhrawardī pour des études contemporaines sur la logique temporelle. Plus précisément, nous focaliserons notre brève présentation sur la fécondité de son postulat de la priorité de l'expérience de la connaissance immédiate discutée dans le *Ḥikmat al-Ishrāq* et comment ce postulat est lié au concept de conscience de soi (وعي الذاتي).
Ainsi la particularité de cette étude est que l'épistémologie de la présence de Suhrawardī à la différence de la logique temporelle contemporaine développée par exemple par Prior met en exergue la temporalisation de l'instanciation d'un évènement où de l'accomplissement d'un acte plutôt que des propositions qui expriment cet évènement ou acte. En outre dans le syllogistique modal de Suhrawardī, il y a une analyse de la contingence qui diffère de la plupart des auteurs contemporains et qui implique également plusieurs dimensions du temps. Plus généralement, la notion de connaissance directe de Suhrawardī offre de nouvelles perspectives sur le statut logique et ontologique du maintenant.

Mots clés : Suhrawardī – Logique - Epistémologie - Présence – Temps

Abstract : Despite the fact that it has been more than 40 years since Henry Corbin and Hossein Ziai pointed out that the work of Shihāb al-Dīn Suhrawardī (549/1155, 587/1191) has not yet been systematically studied, a thorough investigation of his work is still in its infancy. The present brief study, which aims to contribute to filling such a gap by further developing some of the points contained in Rahman & Seck's (2022) paper, articulates some remarks on the relevance of Suhrawardī's epistemology of presence for contemporary studies on temporal logic. More specifically, we will focus our brief presentation on the fruitfulness of his postulate of the priority of experience of immediate knowledge discussed in the Ḥikmat al-Ishrāq and how this postulate is related to the concept of self-consciousness (وعي الذاتي).

Thus the particularity of this study is that Suhrawardī's epistemology of presence, unlike contemporary temporal logic developed for example by Prior, emphasizes the temporalization of the instantiation of an event or the performance of an act rather than of the propositions that express that event or act. Moreover, in Suhrawardī's modal syllogistic, there is an analysis of contingency that differs from most contemporary authors and that also involves several dimensions of time. More generally, Suhrawardī's notion of direct knowledge offers new insights into the logical and ontological status of the now.
Keywords : Suhrawardī - Logic - Epistemology Prensentiel -Times.

Introduction

Suhrawardī (1154-1191), de son vrai nom, Shahābad-Dīn Yahya Ibn Habash Suhrawardī Il est né à Suhraward, au nord-ouest de l'Iran, dans la province de Jabal, au voisinage de l'Azerbaïdjan. Jugé suspect par les autorités religieuses et les docteurs de la Loi d'Alep, il est poussé à la mort selon Majid Fakhry[1]. Selon Sharazuri, Il fut exécuté le 5 rajab 587(29 juillet 1191) à l'âge de 36 ans (38 ans selon l'hégire lunaire)[2].

Formé au péripatétisme d'Ibn Sīnā, al-Suhrawardī (1154-1191) est devenu l'éponyme d'une tradition philosophique (*isrāqi*). Comme aucune de ses œuvres n'a été traduite en latin, il est resté inconnu en Occident. Cependant, un certain nombre de cercles philosophiques de l'Orient islamique ont étudié ses œuvres à partir du 13ème. Vers le milieu des années du 20ème siècle, Henry Corbin a travaillé sans relâche pour éditer et publier les œuvres de Suhrawardī, des efforts qui ont suscité beaucoup d'intérêt pour son nouveau système philosophique, qu'une nouvelle génération d'érudits a ravivé dans les années 1990[3].

Suhrawardī fournit une critique originale du péripatétisme d'Ibn Sīnā dominant de l'époque dans les domaines de la logique, de la physique, de l'épistémologie, de la psychologie et de la métaphysique. Ainsi, il élabore ses propres notions, concepts et théories *isrāqi* épistémologiques (logique et psychologie) et métaphysiques (ontologie et cosmologie).

Notre objectif consiste à étudier dans l'œuvre de Suhrawardī une formalisation de la logique temporelle qui soit compatible avec sa théorie du temps, sa conception relationnelle des modalités, et ses règles dialectiques pour fixer la signification de la contingence et de la nécessité.

Le point est que dans les reconstructions contemporaines d'un côté nous avons la difficulté bien reconnue pour les opérateurs temporels d'exprimer au niveau du langage objet un instant précis, d'autre part, l'approche qui déploie des quantificateurs temporels suppose que le temps soit une "substance". Ces deux difficultés sont incompatibles avec la notion de temps et des propositions temporelles de Suhrawardī. Ainsi nous nous tacherons dans ce papier à répondre à l'interrogation comment enrichir une proposition avec la temporalité qui surmonte les difficultés évoquées ? Ce faisant, nous utiliserons une nouvelle approche qui déploie le cadre dialogique du *raisonnement immanent* développé par Rahman et ses collaborateurs.[4]

[1] *Cf.* Fakhry M (1989), *Histoire de la philosophie islamique,* traduit de l'anglais par Marwan Nasr. Paris: éditions du Cerf, p. 319;
[2] *Cf.* Nasr, S H (1921), "*Three Muslim Sages*", Cambridge : CUP, p. 18, 1. 6 ss ;
[3] *Cf.* Marcotte R. (2019), " *Suhrawardī"*, Online : https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi;
[4] *Cf.* Rahman et al, (2018), " *Immanent Reasoning or Equality in Action*", New York, cham : Springer ;

1. Maintenant, connaissance immédiate et propositions temporelles

1.1 Le défi

Malgré ses critiques Suhrawardī est un héritier de l'innovation révolutionnaire d'Ibn Sīnā qui était le premier à introduire la temporalité dans la logique des prédicats. En fait, toute étude contemporaine de la logique arabe post avicennien doit décider comment reconstruire la logique temporelle qui a émergé de l'œuvre d'Ibn Sina, et cela est particulièrement important pour interpréter épistémologie de la présence de Suhrawardī.

Maintenant, comme mentionné dans l'introduction, nous devons faire face au fait que

> (1) dans le cadre de la logique temporelle priorienne, basée sur les opérateurs propositionnels monadiques tels que PA (au moins une fois dans la passé A est/était vrai), HA (toujours dans la passé A est/était vrai), FA (au moins une fois dans le futur A est/sera vrai), GA (toujours dans la futur A est/sera vrai), on ne peut pas préciser un instant précis (dans le passé ou dans le futur) – et même si on l'ajoute (déploiement de noms d'instants appelés *nominaux* dans la *logique hybride*) les instants restent comme une primitive indéfinie.
>
> (2) la possibilité alternative (à la logique de Prior), comprendre les propositions temporelles comme constituées de quantificateurs définis sur un domaine des instants ou moments, a pour conséquence que dans cette approche les moments deviennent les porteurs des évènements – ainsi, selon une telle approche, ontologiquement parlant, les moments deviennent des *substances* et les événements deviennent des *propriétés* de ces substances (linguistiquement parlant, les moments deviennent des *sujets* et les événements deviennent des *prédicats*) En outre, une fois de plus, on n'explique pas toujours ce que sont les instants temporels.

La question est si on pourrait avoir une formalisation de la logique temporelle qui soit compatible avec la théorie du temps de Suhrawardī et avec le rôle de la temporalité dans son épistémologie ?

Suhrawardī a une épistémologie de la présence où toute connaissance provient d'une connaissance directe. Parfois, il y a des auteurs qui interprètent la connaissance immédiate par la présence comme préfigurant une théorie de la connaissance proche de la phénoménologie contemporaine. Mais indépendamment de cet anachronisme, le plus important est que Suhrawardī opère une re-transformation de la logique temporelle d'Ibn Sīnā basée ou fondée sur l'idée de cette connaissance immédiate.

C'est pour cette raison que Suhrawardī insiste sur la définition de la temporalité comme l'environnement du maintenant. Autrement dit toute la logique temporelle de Suhrawardī se développe sur l'idée que le maintenant, exprimé sous la forme d'un indice temporel, est associé à la présence immédiate ou à sa réactualisation, plus précisément l'indice temporel du *maintenant*, c'est un produit de l'abstraction et de la mémoire à partir duquel on mesure un changement déterminé.

Il est alors crucial de considérer que le statut ontologique du maintenant est une abstraction enracinée dans notre expérience de la connaissance immédiate. En plus cette abstraction est mise en action par le **concept de conscience de soi** (وعي الذاتي). Autrement dit, nous avons la connaissance présentielle d'un objet quand nous avons la conscience d'avoir cette expérience. Une fois que ce

processus est réalisé, on attache cette expérience d'expérimentation à un moment de repère qui s'appelle le maintenant. Ce maintenant est nécessaire pour mesurer le mouvement à partir de l'avant et de l'après.

1.2 Présentation des Textes 184 et 185 de Suhrawardī sur la notion temporelle

En effet, Suhrawardī essaye d'aller plus de ces prédécesseurs qui ont écrit sur le temps. Si dans la *Timée* Platon dit que le temps est **égal** au changement ou processus, Aristote objecte que si nous suivons une telle conception, chaque action ou processus aurait un temps différent. Selon Aristote, et Ibn Sina après lui, les actions et les processus impliquent le temps **mais ne lui sont pas égaux**, plutôt les processus et les actions impliquent des changements et le temps est le moyen par lequel nous mesurons ces changements. Ainsi pour Aristote le temps est, pour employer la terminologie d'Ibn Sīnā, est un une *magnitude* pour mesurer le changement grâce au paramètre d'avant et après.

Dans le texte 184, Suhrawardī explique que le temps est le nombre du mouvement, lorsque s'opère dans l'intellect la synthèse (**réunir جمع**) du nombre de ce qui précède dans le mouvement avec ce qui le suit. C'est-à-dire le temps est un paramètre qui caractérise les unités lors d'un changement incluant le changement de position dans l'espace. Cette réunion se fait dans l'esprit par rapport à la suite de l'avant et l'après. Pour lui, l'étalon du temps est le mouvement diurne c'est le changement de jour en nuit. Ce mouvement est visible aux yeux de tous.

Dans le texte 185, il considère l'avant et l'après par rapport à l'instant instantané (le maintenant) dans l'imagination. C'est-à-dire le maintenant a un aspect imaginaire ou mental. Donc, le temps est ce qui entoure le maintenant ayant comme paramètre l'antériorité et la postériorité. Mieux pour Suhrawardī le maintenant c'est le moment de repos (c'est-à-dire l'état actuel) par rapport à un changement ou mouvement. De ce fait, nous avons besoin de l'indice temporel du maintenant pour mesurer l'avant et l'après et nous avons besoin de l'avant et l'après pour mesurer le changement. Toujours dans ce texte, il dit que la partie du passé la plus proche du maintenant est ce qui se dit « après » et celle qui en est la plus éloignée est ce qui se dit « avant ». La particularité de Suhrawardī par rapport à la définition d'Aristote résiderait que le maintenant est un moment de référence entre les instants d'antériorité et de postériorité.

Traduction d'Henry Corbin	Texte original de Suhrawardī
184 Sache maintenant que le temps est le nombre (miqdàr) du mouvement, lorsque s'opère dans l'intellect la synthèse du nombre de ce qui précède le mouvement avec ce qui le suit. Le temps est réglé par le mouvement diurne, car, c'est le plus apparent des mouvements. Du fait que tu sois laissé en arrière par quelque chose -, cela conduisant à la disparition de ce qui est stipulé antérieur-, tu comprends alors que quelque chose t'a mis au passé ; c'est le temps. Tu reconnais que le temps est le	واعلم ا نّ الزمان هو مقادر الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضبط بالحركة اليوميّة، فانّها اظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك لأمر – إذا أدّى إلى فوات ما يتضمن تقديمه_ إن أمرا مّا قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لمّا ترى من التفاوت وعدم الثبات.

nombre du mouvement, lorsque tu observes du point de vue des distances et de l'absence de repos (‘adam al-thibàt). Le temps ne peut pas être fini (*a parte ante*), au sens ou une coupure résulterait pour lui du fait d'avoir soi-même un commencement, car s'il en était ainsi, il y aurait un «avant » qui ne pourrait jamais entrer dans une synthèse avec son après. Ce « avant » ne pourrait signifier que, là, le temps « ne serait plus » ; puisque la négation d'une chose vient après cette chose. Ainsi cet « avant » marquerait encore une antériorité temporelle. Avant la totalité du temps, il faudrait donc qu'il eût encore un temps, ce qui est absurde : de sorte que le temps n'a pas de commencement.	والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فانّ العدم للشيء قد يكون بعد؛ ولا أمرا ثابتا يتمع معه، فهو أيضا قبليّة زمانيّة، فبكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال. فالزمان لا مبدأ له[5].

Traduction d'Henry Corbin	Texte original de Suhrawardī
185 – *Par une autre voie :* tu sais que les évènements exigent des causes à l'infini, dont la synthèse ne peut jamais être donnée en acte. Ils exigent donc un mouvement éternel. Or ce mouvement est celui du ciel-limite dont tu connais déjà l'éternité par une autre voie. Le temps ne peut pas davantage avoir de terme, puis qu'il s'ensuivrait qu'il eut un « après ». Or ce « après » ne pourrait constituer la négation du temps, puisque « ne-plus-être » est une négativité pure et non pas quelque chose de positif, comme on vient de le rappeler plus haut. Après la totalité du temps, il faudrait donc qu'il eût encore un temps, ce qui est absurde. C'est par rapport au « maintenant » purement imaginaire et instantané que sont à comprendre l'antériorité et la postériorité. Le temps est ce qui entoure le « maintenant ».	ومن طريق آخر: قد عرفت أنّ الحوادث تستدعى علّلا غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دايمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضّا لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه – إذ قد يكون العدم قبل – ولا سيئا ثابتا، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبليّة والبعديّة بالنسبة إلى الآن الوهميّ الدفعيّ، والزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بحلاف هذا؛ وإلاّ ينّتجه إشكال التشابه[6].

[5] *Cf.,* H. Corbin (2001), *Œuvres Philosophiques et Mystiques, (Tome II)*. Téhéran : Institut d'Études et des Recherches Culturelles. Textes édités avec Prolégomènes en Français par Henry Corbin, Téhéran, 2001, p. 179 ;

[6] *Cf.* H. Corbin (2001), *Œuvres Philosophiques et Mystiques, (Tome II)*. Téhéran : Institut d'Études et des Recherches Culturelles, Textes édités avec Prolégomènes en Français par Henry Corbin, Téhéran, p. 180 ;

Ainsi, celle des parties du passé qui est la plus proche du « maintenant » c'est ce qui est advenu « après », et celle qui est la plus éloignée, c'est qui est advenu « avant ». Et pour l'avenir, inversement. Sinon, les parties du temps, étant homogènes, en viendraient à se confondre.	

Conclusion : La définition du temps de Suhrawardī est plus qu'un prolongement de celle d'Aristote et d'Ibn Sīnā, elle met l'accent sur l'expérience immédiate du mouvement. Selon Suhrawardī, les témoins de processus ou de performances d'actions, nos premières sources de connaissance, sont ceux qui subissent le temps, et non les propositions qui expriment ces processus ou actions. C'est une approche explicitement épistémique (savoir), c'est-à-dire c'est à travers l'expérience immédiate de la présence du mouvement qu'on perçoit le temps. C'est pourquoi sa logique et son épistémologie du temps sont basés sur la temporisation de la présence. C'est différent des autres conceptions où on temporalise la proposition plutôt que le témoin qui le vérifie et qui en fonde notre connaissance.

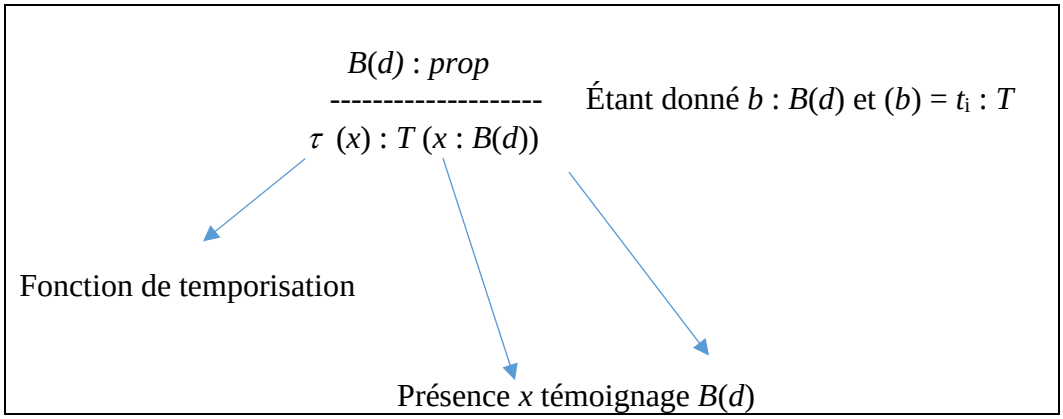
La tâche qui nous reste est d'essayer de rendre explicite comment tout cela est mis en œuvre dans sa logique.

2 La temporisation des présences

Dans l'article (Rahman & Seck " Suhrawardī's Stance on Modalities and his Logic of Presence ", 2022) nous avons proposé d'analyser les propositions temporelles de Suhrawardī comme suit :

> *L'individu d rit à 16 heure*s avec des expressions de la forme
> $B(d)$@16h.

En fait, $B(d)@t_i$ est le résultat de la fonction de *temporisation* qui associe les présences de $B(d)$ à des instants de temps - par exemple, la fonction de *temporisation des* présences de rire :



Notez que la notation $B(d)@t_i$ est une simplification qui exprime en fait qu'une **certaine présence *x* du rire de *d*,** est ce qui est temporalisé par la fonction de temporisation τ. C'est ainsi que nous proposons d'analyser sa temporalisation des présences. De plus, il est essentiel de préciser que c'est le témoin qui est temporalisé et non la proposition**.**

3 Temps et modalité dans la philosophie de Suhrawardī

Dans la logique de Suhrawardī la temporalité, est une dimension qui apparait explicitement dans ce type de relation entre le prédicat et le sujet que nous appelons la contingence.

En effet, les modalités de Suhrawardī doivent être comprises comme les différentes manières dont un prédicat se rapporte à son sujet plutôt que comme des opérateurs propositionnels.[7]

La modalité nécessairement nécessaire (LL) met en relation inconditionnellement le terme sujet *S* avec le terme prédicat *P (Sujet-LL-Prédicat*) ; en revanche, la modalité nécessairement contingente (LM) met en relation conditionnellement ces termes *(Sujet-LM-Prédicat*).[8]

De plus, la prédication nécessairement nécessaire admet soit une conversion simple (correspond à la *définition*[9]), soit n'admet pas une conversion simple (correspond au *genre*[10]).
La prédication nécessairement contingente peut aussi se décliner en admettant la conversion simple (correspond au *proprium*[11]) et en n'admettant pas cette conversion (correspond à l'*accident*)[12].

La prédication nécessairement contingente comprend les potentialités ou capacités acquises, comme l'alphabétisation, et les potentialités ou capacités *naturelles* ou non acquises, comme la respiration.

Alors que :
la prédication d'une capacité non acquise d'un individu actuel implique le temps comme focalisation dans un individu particulier - par exemple, rire/respirer est nécessaire mais contingentement dit des humains puisqu'il doit y avoir au moins un moment où le rire est présent, et un autre où il est absent concernant **chaque individu** ;

la prédication d'une capacité acquise revient à affirmer une telle contingence à l'égard du **genre entier** - par exemple, prédire l'alphabétisation des humains suppose qu'au moins un individu, à au moins un moment, actualise l'alphabétisation, s'il existe un autre humain qui ne l'est pas.

[7] *Cf.* Rahman & Seck (2022) "*Suhrawardī's Stance on Modalities and his Logic of Presence*", Talk at the Conference on Arabic Logic in honour of Tony Street (U. Cambridge), University of Berkeley, 23-24 April 2022, pp. 1, 2 ;
[8] *Cf.* La notation ***L= : nécessaire et M= : possible***, est une notation employée entre les années 30 et 50, introduite par Ian Lukasiewicz et promulguée par Arthur Prior ;
[9] *Tous les hommes sont des animaux rationnels.* **LL Convertible** ;
[10] *Tous les hommes sont des animaux.* **LL non Convertible ;**
[11] *Tous les hommes ont la capacité de rire.* **LM Convertible ;**
[12] *Tous les hommes ont la capacité de marcher.* **LM non-Convertible;**

Il existe certains passages chez Suhrawardī où on trouve quelques *variantes de la notion de contingence* liées à l'engagement envers la *Plénitude forte* (chaque possibilité doit être au moins une fois être actualisée) ou la Plénitude faible (pour toute possibilité il n'est pas contradictoire de concevoir, mentalement/épistémiquement, qu'elle s'actualise. La Plénitude faible est plus proche avec celui d'Ibn Sīnā , selon qui, une possibilité s'actualise hypothétiquement. C'est-à-dire qu'il y a une existence mentale concevable ou hypothétique.

En effet la plénitude forte ou réelle est directement liée à la connaissance immédiate. La forme faible, telle que suggérée par notre collègue doctorant Rayane Boussad, pourrait être vue comme la fin d'un autre processus d'abstraction qui nous fait passer de la contingence enracinée dans la connaissance immédiate à la notion de possibilité logique. Quoi qu'il en soit, la différence entre plénitude forte et faible ne semble pas avoir d'incidence sur sa logique.

4 La double dimension de la temporalité

Un point historique général mais crucial qui, à notre avis, doit être pris en compte lors de l'analyse de la logique de Suhrawardī, est que la notion de modalités, leurs méthodes de preuve et la notion germaine d'existence comme présence tracée dans *al-Ishrāq* sont développées dans son discours sur les sophismes (*mughālaṭa*).

De plus, ces méthodes de preuve sont sémantiques et ou plus exactement dialectiques plutôt que syntaxiques. En effet, elles suivent l'interprétation dite dialectique du *non-contre-exemple* des quantificateurs, au moyen de laquelle la recherche d'un contre-exemple est régie par des règles d'interaction.

Cela rappelle de ne pas oublier que l'œuvre de Suhrawardī a été développée pendant la période où se produisait le *tournant logique de la dialectique*, durant laquelle l'école orientale du 12^{e} siècle de Raḍī al-Dīn al-Nīsābūrī (d. 544/1149) élèves, notamment Rukn al-Dīn al-ʿAmīdī (d. 615/1218), et d'autres ont promu la fusion de la logique et de la théorie dialectique également dans le syllogisme - voir Walter E. Young (2021a, section 2.2).

L'approche dialectique constitue en fait le fond ou l'arrière-plan que nous suivons pour la reconstruction de la logique et de la théorie du syllogisme de Suhrawardī.

Cela explique comment la structure dialectique donne une double dimension temporelle aux propositions dans un syllogisme. On a **le temps de l'évènement** et **le temps de succession de coups** dans le dialogue. Quand dans un dialogue, une présence est temporalisée dans un coup *n* il peut être réactualisé dans un coup postérieur.

Dans ce qui suit on discute, comment appliquer ce cadre dans le syllogisme de la forme *Barbara* :

Nécessairement prédication du sujet dans le majeur

Tous les humains sont nécessairement alphabétisés de manière contingente
Tous les alphabétisés (nécessairement) contingents sont nécessairement des animaux, par nécessité.
Par conséquent, tous les humains sont nécessairement des animaux, par nécessité.

J = Humains
B = Alphabétisés
A= Animaux

O *! (∀z : {x : D | J(x)})* ***LM****B(*$L^{\{\}}$ *(z)*$^{\boldsymbol{P}}$ *)*
O *! (∀z : {x : D |* ***LM****B(x)})* ***LL****A(*$L^{\{\}}$ *(z)*$^{\boldsymbol{P}}$ *)*

P *! (∀z : {x : D | J(x)})* ***LL****A(*$L^{\{\}}$ *(z)*$^{\boldsymbol{O}}$ *)*

Plénitude forte
Affirmation de la gauche du biconditionnel

Dialogue en langage naturel de la plénitude faible
NB : Les numéros impairs qui figurent dans le dialogue représentent les coups de l'opposant et les nombres paires représentent les coups du proposant.

O	**P**
I Tous les humains sont nécessairement alphabétisés de manière contingente II Tous les alphabétisés (nécessairement) contingents sont nécessairement des animaux, par nécessité. **I** (∀ *z* : {x : *D* | *J*(*x*)}) **LM**B($L^{\{\}}$ *(z)*$^{\mathbf{P}}$) **II** (∀ *z* : {x : *D* | **LM**B(*x*)}) **LL**A($L^{\{\}}$ *(z)*$^{\mathbf{P}}$)	Par conséquent, tous les humains sont nécessairement des animaux, par nécessité 0 (∀ *z* : {x : *D* | *J*(*x*)}) **LL**A($L^{\{\}}$ *(z)*$^{\mathbf{O}}$)
1 Alors prenons la présence de di comme un témoin d'une des individus qui est un humain (montre-moi qu'il est un animal). J(di)	Comme vous venez de l'affirmer au coup 13 di est nécessairement un des animaux par nécessité (vous 13 = vous l'avez déjà affirmé dans le coup 13 **NB : notez que le proposant vient de réactualiser ici la présence de di qui témoigne qu'il y a des humains qui sont des animaux au paravent expérimenté par l'opposant dans son coup 13.** 14 **Vous** $_{\mathbf{13}}$ **:** A(di)@2021
3 En effet l'humain di il est l'une des individus qui est nécessairement alphabétisé de manière contingent. Alors il est alphabétisé si et seulement si il y a dans le domaine D, au moins un y qui n'est pas alphabétisé. (∃y : D) B(di) ⊃⊂ ~B(y)	I Vous avez affirmé dans la prémisse 1 que tous ces individus qui sont Humains sont nécessairement des alphabétisés par contingence. Alors si cela est valable pour tous les humains, il doit inclure aussi l'humain di (vous 1 = vous l'avez déjà affirmé dans le coup 1**) NB : notez que le proposant vient de réactualiser ici la présence de di qui témoigne qu'il y a des humains qui était au paravent expérimenté par l'opposant dans son coup 1.**

	Vous $_1$: J (di) 2
5 C'est dj qui n'est pas alphabétisé en 2021 si et seulement si di est alphabétisé dans cette même année. B(di)@2021 ⊃⊂ ~B(dj)@2021	3 Qui est cet individu ? 4 ? ∃
13 Alors je revienne maintenant pour affirmer qu'en effet A di est l'un des humains par nécessité **11** A(di)@2021	II Rappelez-vous dans la prémisse 2 que tous ceux qui sont nécessairement contingentement alphabétisé sont nécessairement des animaux alors cela doit inclure aussi le cas de di. C'est-à-dire alors di il est alphabétisé en 2021 si et seulement dj n'est pas alphabétisé en 2021. Montrez-moi svp qu'il est nécessaire que di soit un animal. 6 B(di)@2021 ⊃⊂ ~B(dj)@2021
7 Avant que je vous réponde, admettons-nous que di est alphabétisé en 2021. Montrez-moi que dj n'est pas alphabétisé dans cette année 6 B(di)@2021	Alors j'affirme que B(dj) n'est pas alphabétisé ~B(dj)@ 2021 **8**
9 Pourtant dj est alphabétisé. 8 B(dj)@2021	---
11 En effet B(dj) n'est alphabétisé à 2021. 8 ~B(di)@2021 : prop (x: **H)**	5 Vous $_7$: B(di) est alphabétisé à 2021. Alors selon votre coup 5 vous devez aussi affirmer que dj n'est pas alphabétisé 10 B(dj)@2021
---	11 Vous $_9$: Vous avez affirmé dans votre coup 9 que B dj est alphabétisé en 2021 (vous vous contredisez vous-même). B(dj)@2021 12

NB : En ce qui concerne la plénitude faible, le dialogue se déroule de manière similaire mais au lieu de deux individus nous n'avons qu'un seul individu dj, qui à un moment hypothétique t' ne jouit pas des propriétés contingentes bien qu'il en jouisse au temps réel *t* Rappelez-vous que la plénitude forte semble-t-il constituer le socle des autres de plénitudes dans l'épistémologie *ishrāqi.*

Conclusion[13]

La logique de l'illumination présente des caractéristiques originales intéressantes qui lui sont propres, à savoir :

[13] *Cf.* Rahman & Seck (2022) " *Suhrawardī's Stance on Modalities and his Logic of Presence"*, Talk at the Conference on Arabic Logic in honour of Tony Street (U. Cambridge), University of Berkeley, 23-24 April 2022 ;

- la logique de l'illumination façonne la connaissance comme émergeant de l'expérience de la présence - la logique présuppose la connaissance, la connaissance est l'expérience de la présence, l'expérience de la présence est l'expérience du maintenant ;

- la théorie du sens qui sous-tend la logique de Suhrawardī rend explicite l'expérience de la présence en l'intégrant au langage objet - cette théorie du sens est façonnée par des règles dialectiques qui prescrivent comment construire un contre-exemple (nous appelons ces règles des *explications du sens*) ;

De plus, nous affirmons qu'un cadre dialectique permet également de distinguer **le temps a-priori** de la construction de la connaissance - étudié par l'approche d'Ardeshir (2008) de l'épistémologie de Suhrawardī - c'est-à-dire la succession de mouvements conduisant à la justification de la thèse, le **maintenant** pendant lequel une présence est saisie par un acte de connaissance immédiat, et la **temporalité** encodé par la modalité à l'œuvre dans l'acte de prédication. Aucune de ces formes de temporalité n'est capturée par les quantificateurs temporels standards ou les opérateurs temporels de Prior.

Le résultat de cette reconstruction est que la connaissance médiate d'une expression complexe et même d'une inférence syllogistique, se fonde finalement sur la **connaissance immédiate et intime des présences non analysables** que l'interaction dialectique met en évidence.

Notre principale affirmation est qu'une perspective dialectique sur la manière de justifier une assertion impliquant des modalités façonne la logique de présence de Suhrawardī. La présente étude doit être lue comme une sorte de prélude à une exploration plus approfondie impliquant des questions historiques et systématiques en suspens telles que :

- L'étude de l'héritage de certains de ses principaux prédécesseurs tels que les œuvres d'Abū'l-Barakāt al-Baghdādī (1080-1165), notamment dans le *Livre des preuves* d'al-Baghdādī - *cf.* Ziai (1990, pp. 19-20 et Street (2008, p. 166) et *al-Baṣāʾir* (*Les aperçus)* de Sahlān Sāwī ; les commentaires de son œuvre par, entre autres ; Ibn Kammuna,Shahrazuri, Shirazi, Ibn Rizi, al-Albhari, Allamah Hilli, al-Jurjani, Ibn Abi Jumbur Ahsa'i, al-Dawani, al-Dashtaki, Abd am-Razzaq, Mulla Sadra, Ismaʻil Ankaravi, al-Harawi et Hazin Lahiji.
- En examinant les vues de Suhrawardī sur la modalité à la lumière de son point de vue sur la causalité, selon lequel 1) la "contingence" signifie être nécessaire à une cause, 2) les causes sont ontologiquement mais pas temporellement antérieures à leurs effets, 3) les causes peuvent être composées et inclure des conditions et la suppression d'obstacles - *cf.* Walbridge et Ziai (1999, introduction p. XXV).

Remerciements :

Je remercie les Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines qui l'ont publié en 2022 de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Je remercie le Pr Dr Khassim DIAKHATE notre Directeur de recherche depuis master 2 de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, pour nous avoir été initié à la pensée islamique (auteur de : *Le soufisme aux premiers temps de l'Islam, Qu'est-ce que le soufisme ? Aperçu sur la théologie des premiers soufis*) et notre Pr Dr Shahid RAHMAN pour ses enseignements en histoire et philosophie de la logique. Je remercie aussi Pr Mamadou SARR pour sa correction.

Bibliographie

ARDESHIR M., 2008, " *Brouwer's Notion of Intuition and Theory of Knowledge by Presence*", In M. van Atten ; P. Boldini, M. Bourdeau & Gerhard Heinzmann (eds.), "*One Hundred Years of Intuitionism*", 1907-2007, Basel Boston Berlin : Birkhauser.

CORBIN H., 1986, *Le Livre de la Sagesse Orientale, Kitāb al Hikmat al-Ishrāq*, Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet, Paris : Verdier.

CORBIN H., 2001, *Œuvres Philosophiques et Mystiques,* Tome II, textes édités avec Prolégomènes en Français par Henry Corbin. Téhéran : Institut d'Études et des Recherches Culturelles.

CRUBELLIER M., MCCONAUGHEY Z., MARION M., RAHMAN S., 2019, "*Dialectic, The Dictum de Omni and Ecthesis*", "History and Philosophy of Logic", vol. 40, No. 3.

FAKHRY M., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr. Paris : éditions du Cerf.

MARCOTTE, R., 2019, *Suhrawardī*, Suhrawardī (Encyclopédie de philosophie de Stanford), Online : https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/

McCONAUGHEY Z., 2021, "Aristotle, Science, and the Dialectician's Activity. A Dialogical Approach to Aristotle's Logic. " PhD-Université de Lille.

NASR, S. H., 1921, "*Three Muslim Sages*", Cambridge: Cambridge University Press.

RAHMAN S. & MCCONAUGHEY Z. & KLEV A., 2018, "*Immanent Reasoning or Equality in Action, A Plaidoyer for the Play Level*", New York, Cham: Springer.

RAHMAN S. & SECK A., 2022, "*Suhrawardī's Stance on Modalities and his Logic of Presence*", *Talk* at the Conference on Arabic Logic in honour of Tony Street (U. Cambridge), University of Berkeley, 23-24/04/2022.

YOUNG, W. E., 2021, "*The Formal Evolution of Islamic Juridical Dialectic: A Brief Glimpse"*, In, Shahid Rahman, Matthias Armgardt, Hans Christian Nordtveit Kvernenes (éditeurs): "*New Developments in Legal Reasoning and Logic: From Ancient Law to Modern Legal System"*, New York, Cham: Springer.