



HAL
open science

LOGIQUE TEMPORELLE ET EPISTEMOLOGIE DE LA PRESENCE DANS LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDI

Alioune Seck

► **To cite this version:**

Alioune Seck. LOGIQUE TEMPORELLE ET EPISTEMOLOGIE DE LA PRESENCE DANS LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDI. Philosophie. Université de Lille, 2024. Français. <NNT : >. <tel-04663418>

HAL Id: tel-04663418

<https://hal.science/tel-04663418v1>

Submitted on 27 Jul 2024

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.



HAL Authorization

UNIVERSITE DE LILLE



ECOLE DOCTORALE : SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE

LABORATOIRE : SAVOIRS, TEXTES ET LANGAGES

Thèse doctorale

Présenté par :

M. Alioune SECK

Sous la direction de :

Pr Shahid RAHMAN

PHILOSOPHIE

**LOGIQUE TEMPORELLE ET EPISTEMOLOGIE DE LA PRESENCE DANS LA
PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDI**

Soutenance : 16 mai 2024

Membre du Jury

Farid Zidani (Président du jury - Alger 2 - Algérie)

Souleymane Bachir Diagne (Examinateur - Columbia University - New York)

Shahid Rahman (Directeur de thèse - Université de Lille - France)

Cristina Barés Gomez (Rapporteuse - Universidad de Sevilla - Espagne)

Adjoua Bernadette Dango (Examinatrice - Université Alassane Ouattara - Côte d'ivoire)

Louna Samia (Examinatrice - Ecole Normale Supérieure de Bouzareah - Algérie)

**LOGIQUE TEMPORELLE ET EPISTEMOLOGIE DE LA PRESENCE DANS LA
PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDI**

Alioune SECK

Université de Lille
UMR-CNRS 8163 : STL, France
badaraseven@gmail.com

Sous la direction de

Pr Dr Shahid RAHMAN

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

REMERCIEMENTS

Bonheur et émotion telles sont les sentiments qui m'animent en dédiant cette thèse à mes chers parents Mme Nogaye Fall, M. Gora SECK et mes défunts frères M. Mamadou SECK, et M. Talla SECK pour leurs soutiens sans cesse, pour leurs affections intarissables. Leurs prières n'ont jamais cessé de m'accompagner, ainsi que leurs encouragements incessants. C'est une occasion pour moi de rendre hommage à mes défunts frères, M. Talla SECK qui nous a quitté à bas âge et à M. Mamadou SECK (décédé, le 25 août 2021). Que le bon Dieu ait pitié à leurs âmes.

C'est aussi également l'occasion pour moi de remercier au plus profond de mon cœur mon cher professeur M. Shahid RAHMAN, mon directeur de thèse. A qui en dehors des considérations scientifiques c'est-à-dire les enseignements, les orientations aux bons axes de recherche, le professeur Shahid Rahman a su trouver les mots d'encouragement et de soutien durant toute la thèse. Mieux, il a même joué le rôle de père envers ma personne. Non seulement il m'a initié à la logique, mais tout ce que j'ai su dans ce domaine, c'est grâce à M. le Pr Shahid Rahman. Malgré toutes les difficultés vécues durant cette recherche doctorale, il n'a jamais cessé de me renouveler sa confiance.

Je dois remercier aussi le Pr Khassim DIAKHATÉ de m'avoir initié à l'étude de la pensée islamique, grâce à lui j'ai découvert cette luxueuse occupation à savoir la recherche scientifique, ainsi que le Pr Cheikh Tidiani DIALLO à qui nous sommes aussi reconnaissant pour tout ce qu'il fait pour nous.

Je remercie aussi mes chers frères et sœurs pour leurs attentions et soutiens morales à leurs têtes ma sœurs Mme Khoudia SECK, mon jumeau M. Ismaila SECK connu sous le sobriquet *iz bongo*, à mes frères et sœurs M. Assane SECK, M. Yatma SECK, Mme. Nogaye SECK et Mme Fatou Kiné SECK. Ils m'ont permis de comprendre que la famille est l'une des choses les sacrées au monde.

Ma plume ne peut pas être à la hauteur de l'amour et de la tendresse que vous n'avez jamais cessé de témoigner tout au long de mon cursus scolaire. Cette dédicace est pour moi, d'essayer de vous retourner amour et tendresse, en vous témoignant toute ma reconnaissance et ma gratitude, car vous avez été toujours présent durant mes plus sombres moments.

Mes pensées vont aussi à l'endroit de mes amis (groupe whatsapp les amis d'enfance, en tête M. Daouda DIOP à qui ses prières nous accompagnent à chaque fois) ainsi que tous mes frères et condisciples Moustarchidines et Moustarchidates (M. le Pr Mamadou SARR pour avoir lu et corrigé mon travail), particulièrement à ceux de la section de Lille qui m'ont toujours motivé et encouragé. Il me serait difficile d'oublier nos moments passés ensemble, des instants fantastiques.

Mes remerciements vont aussi à l'endroit du M. le Pr Dr Thiaw, et à Mme Fatou SECK non seulement pour leurs lectures, mais aussi pour leurs conseils. Je remercie aussi mes chers collègues (M. Vincent WISTRAND, Mme Marième DRISSI, M. Rayane BOUSSAD, M. Moussa NDOYE, Mme Zoe McCONAUGHEY et Mme Amissa MOUKAMA MOUSSONDA) pour leur collaboration bénéfique.

Enfin, je vais terminer par remercier toutes les équipes administratives (laboratoire et écoles doctorales) des universités de Lille et de Cheikh Anta DIOP de Dakar, pour leur pragmatisme sans faille et rendre hommage au feu Pr Assane MBENGUE de l'école Mouhamadou PSL de Diamaguène.

RESUME

La présente étude, centrée sur Shihāb al-Dīn Suhrawardī (549/1155-587/1191 ou début 1192) *Hikmat al-Ishrāq*, développe quelques explorations préliminaires sur sa remarquable épistémologie de la présence, en mettant l'accent sur son postulat de la priorité de l'unité de l'expérience par la présence. En outre, cette étude devrait ouvrir la voie à une réponse aux défis lancés par Tony Street et d'autres sur la compatibilité de la critique de Suhrawardī à l'égard d'Ibn Sīnā avec le développement d'un syllogisme temporel et modal qui semble assez proche de celui d'Ibn Sīnā. Les modalités de Suhrawardī, selon nous, devraient être comprises comme les différentes façons dont un prédicat se relie à son sujet plutôt que comme des opérateurs propositionnels. La modalité nécessairement nécessaire relie d'une part, les présences *réelles* du terme sujet aux *présences réelles* du terme prédicat *immédiatement* (c'est-à-dire que le prédicat s'applique à chaque individu instanciant le sujet au moment même où cette actualisation du sujet a lieu) ; d'autre part, la modalité nécessairement contingente exprime une relation entre les termes qui n'est pas basée sur la présence réelle du prédicat mais sur des présences qui pourraient devenir réelles au cours d'une certaine période de temps.

De plus, la prédication nécessairement nécessaire admet soit :

une simple conversion : (correspond au *prédicable* par définition chez Aristote, par exemple tout humain est nécessairement un être rationnel par nécessité, et tout être rationnel est nécessairement un humain par nécessité) ou non (correspond au *prédicable* par *genre* chez Aristote, *par exemple* tout humain est nécessairement un animal rationnel par nécessité, mais tout animal n'est pas nécessairement humain par nécessité).

La prédication nécessairement contingente est **nécessaire** car elle attribue une capacité en tant que **potentiel inhérent au sujet** - c'est-à-dire qu'elle peut être attribuée en tant que capacité **non actualisée** de toute présence du sujet. Elle est **contingente**, car cette capacité **s'actualise une fois et une fois non**. La prédication contingente nécessaire peut également être déclinée :

en admettant une simple conversion (correspond au *prédicable* par *proprium* chez Aristote, comme les capacités apprises d'être lettré ou musicien, et les capacités ou potentialités non apprises comme la capacité de rire - puisque chaque humain a le **potentiel** (*qua* human) d'être lettré ou musicien par nécessité et vice-versa) et en n'admettant pas cette conversion (correspond à une capacité inhérente au genre du sujet, comme la capacité de respirer telle qu'elle est attribuée de manière contingente aux humains par nécessité, non pas parce qu'ils sont des humains, mais **parce qu'ils** sont des animaux - ce qui est le genre de l'humain).

Alors que l'attribution d'une capacité non acquise, telle que la *respiration*, à toutes les instances d'un terme sujet, implique de montrer que **chaque individu qui** incarne le sujet, actualise cette capacité au moins à un moment (ou à des séquences de moments) ; l'attribution d'une capacité acquise à un sujet universellement quantifié, revient à affirmer une telle contingence à l'égard du **genre entier - par exemple**, l'attribution de la capacité nécessaire mais contingente de l'alphabétisation aux humains suppose qu'au moins un individu, au moins à un moment, actualise l'alphabétisation (pas nécessairement **toujours le même individu**).

Dans les dernières parties de notre thèse, nous montrerons comment ces notions façonnent la théorie du syllogisme de Suhrawardī.

La partie contenant une traduction en français de toutes les parties d'*al-Ishrāq*, concernant la logique, fait partie intégrante de la thèse. Son intégration comme partie de la thèse s'explique par le fait qu'à notre connaissance, il n'en existe à ce jour aucune traduction française.

ABSTRACT

The present study, centered on Shihāb al-Dīn Suhrawardī (549/1155-587/1191 or at the beginning 1192) *Hikmat al-Ishrāq*, develops some preliminary explorations on his remarkable epistemology of presence, with a special accent on his postulate of the priority of the unity of experience through presence. Furthermore, this study should pave the way to answer the challenges of Tony Street and others on the compatibility of Suhrawardī's critique of Ibn Sīnā with the development of a temporal and modal syllogism which seems quite close to that of Ibn Sīnā. Suhrawardī's modalities, we claim should be understood as the different ways a predicate relates to its subject rather than as propositional operators. The necessarily necessary modality relates *actual* presences of the the term subject to actual *presences* of the predicate term *immediately* (i.e. the predicate applies to every individual instantiating the subject at the same very moment when that actualization of the subject takes place) ; on the other hand, the necessarily contingent modality expresses a relation between the terms that is not based on actual presence of the predicate but presences that might become actual during a stretch of time.

Moreover, the necessarily necessary predication admits either :

a simple conversion : (corresponds to Aristotle's *predicable* by definition, e.g. every human is necessarily a rational being by necessity, and every rational being is necessarily a human by necessity) or not (corresponds to Aristotle's *predicable* by *genus*, e.g. every human is necessarily an animal rational being by necessity, but not every animal is necessarily human by necessity).

Necessarily contingent predication is **necessary** since it attributes a capacity as a **potential inherent to the subject** – i.e. it can be attributed as a **non actualized** capacity of every presence of the subject. It is **contingent**, since this capacity **actualizes once and once not**. Necessary contingent predication, can also be declined :

by admitting simple conversion (corresponds to Aristotle's *predicable* by *proprium*, such as the learned capacities of being literate or being a musician, and the unlearned capacities or potentialities such as the capacity of laughing – since every human has the **potential** (*qua* human) to be literate or being a musician by necessity and viceversa) and by not admitting this conversion (corresponds to a capacity inherent to the genus of the subject, such as the capacity of breathing as contingently attributed to humans by necessity, not because they are humans, but **because** they are animals – which is the genus of human).

Whereas predicating an unlearned ability, such as *breathing*, to all instances of a subject term, involves showing that **each** individual that instances the subject, actualizes this capacity at least at one moment (or sequences of moments); attributing an acquired ability to a universally quantified subject, is tantamount to asserting such a contingency with respect to the **entire genus**—for example, attributing the necessary but contingent capacity of literacy to humans assumes that at least one individual, at at least one time, actualizes literacy (not necessarily **always the same individual**) In the final parts of our thesis, we will show how these notions shape Suhrawardī theory of syllogism.

Part D, containing a translation into French of all sections of *al-Ishrāq* concerning logic, constitutes an integral part of the thesis. Its integration as part of the thesis can be explained by the fact that, as far as we know, there is up to now no French translation of it.

RESUME SUBSTANTIEL/INTRODUCTION GENERAL

La présente étude, centrée sur le *Hikmat al-Ishrāq* de Shihāb al-Dīn Suhrawardī (549/1155-587/1191 ou début 1192), développe quelques explorations préliminaires de sa remarquable épistémologie de la présence, en mettant particulièrement l'accent sur son postulat de la priorité de l'unité de l'expérience par la présence.

Notre objectif principal est de contribuer au développement d'une vision systématique de la pensée logique, épistémologique et métaphysique de Suhrawardī, compte tenu du postulat bien connu de l'unité des sciences dans la tradition islamique.

Cette étude devrait aussi ouvrir la voie à une réponse aux défis posés par Tony Street et d'autres sur la compatibilité de la critique de Suhrawardī à l'égard d'Ibn Sīnā et de ses continuateurs avec le développement d'un syllogisme temporel et modal qui, à première vue, semble assez proche de celui d'Ibn Sīnā ou d'un sous-ensemble de la logique d'Ibn Sīnā.

En suivant ces objectifs, nous avons articulé notre thèse en quatre parties principales et une conclusion.

La première partie (A) basée sur la littérature existante, fournit les principaux éléments biographiques et historiques pertinents pour notre étude.

Plus précisément, les sections de **A1** à **A.3.3** sont basées sur deux sources majeures qui contiennent assez d'informations sur la vie de Suhrawardī :

La première source chronologiquement plus récente est celui du livre de Frank Griffel : *the Formation of Post- Classical Philosophy in Islam*, paru en 2021 dans la presse universitaire d'Oxford. Il contient le compendium de la vie et de la production philosophique de Suhrawardī (2021, pp. 244.263). Pratiquement nous avons suivi dans cette première de notre travail, la ligne directrice de Frank Griffel sur sa présentation de Suhrawardī.

La deuxième source est principalement composée des livres d'Henry Corbin (*Le livre de la sagesse orientale*, paru en 1986, établi et publié par Christian Jambet chez Gallimard en France) et de John Walbridge (*The Leaven of the Ancients : Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, paru en l'an 2000 à New York).

Nous avons aussi utilisé aussi l'article de Roxanne D. Marcotte sur Suhrawardī dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.¹

¹ [Suhrawardī \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

Nous ne revendiquons aucune originalité sur cette présentation. L'objectif est de fournir le contexte nécessaire au développement du cœur de notre thèse, à savoir l'imbrication des aspects épistémique, épistémologique et métaphysique du temps dans la logique temporelle de Suhrawardī.

En revanche **A.3.4** annonce déjà les grandes lignes directrices qui devraient structurer notre propre contribution.

Les trois autres parties constituent le cœur de notre contribution.

Dans la deuxième partie (B), nous développons la première étude approfondie et complète de sa logique et de son épistémologie, en mettant particulièrement l'accent sur la manière dont il développe la logique sur la base d'une épistémologie de la présence. Nous pensons que cela confirme son affirmation selon laquelle, pour ceux qui suivent les principes de la philosophie de l'Illumination, la logique devient un instrument efficient et simple pour obtenir des connaissances dans des contextes épistémologiques.

La troisième partie (C) montre comment la logique et l'épistémologie de Suhrawardī peuvent être appliquées au-delà de ses propres objectifs en offrant un cadre pour les catégories déontiques dans la jurisprudence et l'éthique islamiques et aussi, plus généralement, pour le développement d'une nouvelle approche de la logique déontique qui peut également s'appliquer au-delà de la pensée islamique

La quatrième partie de notre thèse (D) contient la première traduction en français des sections sur la logique d'*al-Ishrāq*,

Résumons maintenant les principaux points de notre thèse.

Partie A : Notes Biographiques

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 Fakhry². Selon Sharazuri, Il fut exécuté le 5 rajab 587(29 juillet 1191) à l'âge de 36 ans (38 ans selon l'hégire lunaire)³.

Suhrawardī, a fait ses études à Maraghah avec Majd al-Din al-Jili. Il s'est ensuite rendu à Ispahan, où il a étudié avec le logicien Zahir al-Farisi avec qui il a lu un texte sur la logique écrit par Ibn Sahlan al-Sawi (décédé en 1170). Suhrawardī s'est alors lancé dans un voyage qui l'a conduit en Anatolie. Son biographe, Shams al-Din al-Shahrazuri (décédé en 1288) identifie cette période comme sa quête de conseils spirituels, une période où il aurait rencontré un certain nombre de maîtres soufis, comme Fakhr al-Din al-Maridini (décédé en 1198), et aurait cherché de support parmi les dirigeants locaux d'Anatolie.

²M. Fakhry (1989), p. 319.

³ Nasr, S H (1921), "*Three Muslim Sages*", Cambridge: CUP, p. 18, l. 6 ss.

La jeunesse de Suhrawardī se passe à Marâgheh, non loin de Tabrīz, en Azerbaïdjan. Comme on l'a mentionné, il est l'élève de Majdoddin al- Jīlī qui fut aussi le maître de Fakhroddīn al-Râzī⁴. C'est aussi en Ispahân, où il reprit contact avec la tradition d'Ibn Sīnā⁵ en la personne de 'Omar Ibn Sahlân al-Sâwajī, qui avait commenté l'*Épître de l'oiseau*, l'un des traités mystiques d'Ibn Sīnā⁶. On est frappé par la précocité de sa vie de voyage, où il connaît une solitude désirée, seulement rompue par la présence de petits cercles d'amis, pour qui il écrit. Shahrazurī, nous dit qu'à la suite de fréquenter les soufis, Suhrawardī parvint à la possession continuelle de l'autonomie souveraine dans l'usage de la pensée (*istiqlâl bi'-fikr*)⁷. Le dépouillement de l'âme, l'arrachement aux ténèbres est toujours pour Suhrawardī, une concentration en soi, « esseulement spirituel » : « anachorèse ». Le shaykh s'astreint aux exercices de l'ascèse, à la retraite et à la méditation jusqu'à toucher « aux termes des stations mystiques des sages et aux limites des dévoilements accordés aux Amis de Dieu »⁸

En 1183, Suhrawardī arriva à Alep, l'année où Saladin conquiert cette ville et la remet à son fils al-Zahir (mort en 1216). Suhrawardī un shāfi'ī sunnite, s'est fait un nom parmi les érudits religieux de la ville, comme Iftikhar al-Din. Il a finalement réussi à obtenir une audience au palais et à se lier d'amitié avec al-Zahir. En 1186, il acheva son œuvre la plus importante, *la Philosophie de l'illumination*, à l'âge de trente-trois ans. Malheureusement, il a également réussi à s'aliéner la puissante élite religieuse d'Alep dont dépendent les Ayyoubides pour la légitimité de leur domination sur la ville⁹.

Une combinaison de facteurs religieux et politiques a conduit à la chute de Suhrawardī. D'une part, il était accusé de détenir des croyances hérétiques, une accusation vague facilement soutenue par les noms et symboles persans préislamiques que certaines de ses œuvres contiennent, sa prétention à une inspiration de type divin et son questionnement, à la lumière de l'omnipotence de Dieu, la finalité logique de la prophétie. D'autre part, ses relations antérieures et étroites avec les dirigeants des Artuqids récemment conquis du sud-ouest de l'Anatolie ou avec al-Zahir, le dirigeant ayyoubide, ont pu être interprétées comme une intrigue politique. En fin de compte, le sort de Suhrawardī a été scellé par des accusations d'hérésie (plutôt que de trahison). Les biographes et les historiens restent en désaccord sur les charges exactes et le cours des événements qui ont conduit à son exécution à la fin de 1191 (ou au début de 1192¹⁰), voir ci-dessous I.2.

Formé au péripatétisme d'Ibn Sīnā, Suhrawardī (1154-1191) est devenu l'éponyme d'une tradition philosophique (*isrāqī*). 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 13^{ème}. Vers le milieu des années du 20^{ème} siècle, Henry Corbin a travaillé sans relâche pour éditer et publier les œuvres de Suhrawardī, des efforts qui ont suscité

⁴ *En islam...*, t. II, p. 13, n. 6.

⁵ *En islam...*, t. II, p. 13.

⁶ Sahrazuri, Notice sur la vie de Suhrawardī., extraite du Nozbat al-arwâb, par Otto Spies et S. K. Khatak, (Three Treatises on Mysticism) et rééditée de façon plus critique par S. H. Nasr, dans son introduction en persan à Op. 3

⁷ Sahrazuri, Spies-Khatak, p. 94, I. 13 ; Nasr, p. 16, I. 7.

⁸ Sahrazuri, Spies-Khatak, p. 95, I. 1-2.

⁹ Voir [Suhrawardī. | Éditions Stanford 2023 \(edustanford.com\)](http://www.edustanford.com)

¹⁰ Marcotte, (2001a).

beaucoup d'intérêt pour son nouveau système philosophique, qu'une nouvelle génération d'érudits a ravivé dans les années 1990¹¹.

Suhrawardī fournit une critique originale du péripatétisme d'Ibn Sīnā dominant à cette 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).

Partie B : Connaissance Comme Présence, Logique et Épistémologie dans *al-Ishrāq*

Bien que cela fasse plus de 40 ans que Henry Corbin et Hossein Ziai aient signalé que l'œuvre de Shihāb al-Dīn Suhrawardī n'avait pas encore fait l'objet d'une étude systématique, une recherche approfondie de son œuvre n'en est qu'à ses débuts. Ceci est surprenant dans la mesure où Suhrawardī fut l'un des penseurs les plus influents après Ibn Sīnā et aussi parce que nous disposons maintenant d'éditions et de traductions fiables des sources.

En fait, ce qui reste une tâche urgente est d'étudier ses vues sur la logique et l'épistémologie dans le contexte de sa critique de l'essentialisme d'Ibn Sīnā, qui a été largement négligé dans la littérature consacrée à son œuvre.

La clé de voûte de notre thèse est que la logique et l'épistémologie de Suhrawardī développent un cadre dans lequel l'expérience de la présence fonde les lois générales impliquant la nécessité et la temporalité. Ces lois générales qui, selon lui, sont les seules à fournir une certitude (scientifique), sont le résultat d'un processus qui commence par une expérience personnelle, et qui, par différentes étapes d'abstraction, fournit la définition, le concept, la contingence et la plénitude (le principe selon lequel chaque possibilité doit se réaliser une fois) - voir Tianyi Zhang (2018) et Kaukua (2013, p. 322).

La tâche principale que nous accomplissons est d'articuler comment ce processus se développe en une nouvelle logique par laquelle la logique temporelle d'Ibn Sīnā est ancrée dans l'expérience des présences.

En effet, selon notre lecture, les présences ont un quadruple rôle dans sa philosophie de l'Illumination, à savoir :

Un rôle épistémique, puisque l'expérience d'une présence, en tant qu'expérience *vécue*, constitue en même temps la source première de la connaissance et de la conscience de soi.

Un rôle métaphysique théologique, lorsque l'expérience d'une présence, en tant qu'instanciation, est conçue comme instanciant un concept ou une catégorie et finalement cela conduit à reconnaître que nous sommes sa propre création.

Un rôle logique, puisque l'expérience d'une présence (directe ou indirecte), en tant que *témoin*, justifie des assertions impliquant des quantificateurs et des modalités.

Un rôle épistémologique, puisque l'expérience d'une présence, en tant que *vérificateur*, constitue la source de la certitude scientifique.

¹¹ Marcotte R. (2019), “*Suhrawardī*”, Online : <https://plato.stanford.edu/entries/Suhrawardī>;

Dans cette nouvelle logique, que Suhrawardī appelle logique illuminative, une place particulière est accordée aux contingences nécessaires, c'est-à-dire aux potentialités ou capacités attribuées à chaque instance du sujet en raison de l'essence générique du sujet : il est en effet contingent que les humains aient la potentialité d'être des musiciens, mais cette potentialité est une capacité dont les humains jouissent parce qu'ils sont des êtres rationnels.

Pour autant que nous le sachions, les analyses logiques des modalités de Suhrawardī dans la littérature récente ne s'engagent pas dans deux points cruciaux qu'il fait explicitement concernant la signification des modalités, à savoir :

1. les modalités, doivent être comprises comme les différentes manières dont un prédicat *se relie* à son sujet (*al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 17) ;
2. alors que prouver une relation nécessaire exige de mettre en relation des *présences* ou des *instances actualisées* du sujet avec des instances du prédicat ; prouver une relation de contingence exige de mettre en relation des instances du sujet avec une capacité ou une potentialité (pas nécessairement actualisée à chaque instant pour chaque présence du sujet), exprimée par le prédicat - *al-Ishrāq* (1999, p. 38).

Plus précisément,

- une *relation nécessairement nécessaire* revient à attribuer des *instances actualisées*, c'est-à-dire des *présences/témoins/vérificateurs* du prédicat à toute présence du sujet et elle concerne soit :

par *définition*, s'il y a une réciprocité entre les présences du sujet et les présences du prédicat - comme lorsque les instances de *l'animal rationnel* sont liées aux instances de *l'humain*, ou encore

par *genre*, si une telle réciprocité n'existe pas - par exemple lorsque des instances de *l'animal* sont liées à des instances de *l'humain*.

De plus, il semble qu'une conséquence de sa critique de ce qu'il appelle la prise *péripatéticienne* des définitions (et du genre), est que ces universaux supposent déjà que leur processus sous-jacent de constitution du sens a été établi auparavant. En d'autres termes, les universaux exprimant la définition et le genre supposent la formulation de règles de formation de sens qui encodent des connaissances recueillies en saisissant la dépendance ou l'interdépendance des instances réelles des termes impliqués.

- une *relation nécessairement contingente* revient à attribuer des capacités ou des potentialités à toute présence du sujet.
Ces potentialités peuvent être regroupées comme suit :

(i) les potentialités qui, pour chaque instance du sujet, doivent parfois être actualisées et parfois ne pas l'être, comme le *rire* (qui est coextensif à l'*humain*)¹² et la *respiration* (qui n'est pas coextensive à l'*humain*) ;

(ii) les potentialités qui ne nécessitent pas d'être actualisées pour une instance particulière du sujet, bien que la potentialité puisse être actualisée pour une autre instance du sujet, comme l'*alphabétisation* ; ou, si elle ne s'actualise pour aucune instance du sujet, comme le célèbre exemple d'Ibn Sīnā d'une maison heptagonale, étant donné certaines conditions non-actuelles, elle peut être au moins affirmée comme une hypothèse concevable (c'est-à-dire l'hypothèse qu'une actualisation n'est pas contradictoire).

Alors que le premier groupe peut être considéré comme contenant des capacités "naturelles" ou *non acquises* (cette terminologie n'est pas celle de Suhrawardī), le second groupe de potentialités concerne des capacités *acquises*, qui nécessitent une certaine condition ou un apprentissage (*l'éducation*, par exemple dans le cas de l'alphabétisation ou du fait d'être musicien).

En outre, selon notre reconstruction, les règles de Suhrawardī pour le syllogisme modal dans *al-Isḥrāq* (1999, p. 16, p. 17) comme discuté dans les dernières sections de notre thèse, admettent à la fois une lecture plus faible et plus forte de la plénitude (le principe qui affirme que toute possibilité doit se réaliser au moins une fois), qui, ne conduisent pas à des ensembles différents d'inférences valides.

Les modalités de Suhrawardī ne nécessitent ni syntaxiquement ni sémantiquement un cadre avec des monde possibles. En effet, d'un point de vue syntaxique, les modalités de Suhrawardī sont des relations, plutôt que des connecteurs monadiques propositionnels ; et d'un point de vue sémantique, elles nécessitent soit la présence effective des propositions qu'elles *vérifient* - *comme a : A (a vérifie A)*, soit des *présences hypothétiques* – *comme dans l'hypothèse ouverte x : A* (il existe potentiellement un vérificateur pour A), plutôt que des mondes possibles.

De plus, la sémantique des modalités et des constantes logiques est donnée par ce que on appelle, *des explications dialectiques de la signification* qu'il hérite de sa formation en jurisprudence Shafii¹³.

L'explication dialectique de la signification d'une expression est définie par des règles prescrivant comment justifier une assertion impliquant cette assertion (voir Rahman et al., 2018, Chapitre 3) et (Crubellier et al., 2019). Ces règles déterminent comment contester l'assertion et comment la défendre. C'est ici qu'il apparaît clairement à quel point l'approche logique de Suhrawardī a été influencée par la tradition dialectique des débats qu'il a connue et pratiquée.

C'est une « explication de la signification » puisque les règles expliquent *pourquoi* nous avons le droit d'affirmer ce qu'on affirme. Ainsi, il s'agit d'une « explication » puisque les règles de signification

¹² Aristote appelle une telle capacité un idion (proprium).

¹³ Rappelons notre remarque sur l'expertise de Suhrawardī sur la théorie des débats des Shafiis. Observons aussi que, comme le soulignent Walbridge et Ziai (1999, introduction p. 15) dans cette section, au cœur de sa critique des doctrines péripatéticiennes, Suhrawardī examine les positions de ses adversaires sous la forme de disputes sur la philosophie naturelle et la métaphysique.

d'une expression donnent les raisons pour l'affirmer. Dans le cas de la signification d'une proposition élémentaire (c'est-à-dire le contenu exprimé par une formule atomique), l'explication revient à fournir une « présence », qui compte désormais comme raison pour la justifier.¹⁴

En d'autres termes, saisir le sens d'une proposition impliquée dans une assertion de **X** revient à savoir :

- (a) quels sont les *droits de l'antagoniste Y* dans le contexte d'une interaction dialectique déclenchée par cette affirmation – c'est-à-dire quelles demandes ou défis a **Y** : le droit de poser ; et
- (b) quels sont les *engagements pris* par l'affirmation, les *défenses* étant les moyens d'utiliser ces *engagements*.

Concernant les instants temporels survenant au cours de l'interaction dialectique qui suit la justification d'une assertion modale, ils mesurent le passage de l'état potentiel à son actualité, sa durée et, dans le contexte du syllogisme, ils donnent le moment où a eu lieu une présence qui vérifie ou réfute certaines propositions impliquées dans les prémisses.

Or, les instants temporels, formellement parlant, ne doivent pas être compris comme des sortes de constantes individuelles - cela contredit l'opinion (aristotélicienne et post-aristotélicienne) selon laquelle le temps n'est pas une substance.

Les instants temporels ne sont pas non plus des indices métalogiques permettant d'évaluer des propositions modifiées par des opérateurs temporels - comme dans la sémantique standard de la logique temporelle de Prior.

La temporalité est partie intégrante du sens qui sous-tend la notion de modalité de Suhrawardī, et n'est pas un opérateur. De plus, nous affirmons que ce sont les instances, plutôt que les propositions qu'elles vérifient, qui sont temporalisés ou, plus précisément, *chronométrés* : **cette action particulière** de ma part, mon propre acte de franchir le feu rouge¹⁵, est ce qui est en fait chronométré, et non le type d'action (c'est-à-dire non la proposition) *Franchir le feu rouge*. Plus généralement, le temps (également en combinaison avec d'autres conditions) a pour rôle de façonner l'épistémologie de la présence de Suhrawardī, où la connaissance est comprise comme une connaissance par l'expérience du maintenant et de l'ici.

En d'autres termes :

- L'approche dialectique façonne sa notion de contingence, déployée dans une structure temporelle qui articule les deux dimensions du temps, à savoir les dimensions épistémologique

¹⁴ **Note terminologique** : Dans le texte, nous utilisons les deux termes « explication dialogique de la signification » et « explication dialectique de la signification ». En fait, nous utilisons le premier lorsque nous souhaitons souligner ses liens avec le cadre la logique dialogique, qui trouve d'ailleurs son origine dans l'étude de Paul Lorenzen et Kuno Lorenz sur la dialectique chez Platon et Aristote. Nous utilisons le seconde lorsque nous souhaitons mettre en évidence les liens avec la théorie du débat islamique.

¹⁵ Nous faisons allusion à l'action actualisée de franchir le feu rouge.

et logique. La dimension épistémologique suppose que nous expérimentons le temps à travers l'expérience du changement, et la dimension logique suppose un temps abstrait requis par notre expérience du changement dans le sens où l'ordre temporel (défini sur ce temps abstrait) est un présupposé logique pour expérimenter des faits incompatibles impliquant la même substance. Alors qu'Ibn Sinā, dans son approche révolutionnaire qui intègre explicitement la temporalité dans la logique, articule le temps abstrait. **L'épistémologie de la présence** de Suhrawardī articule les deux dimensions mentionnées ci-dessus, par lesquelles produire une présence (en fait, un témoin abstrait d'une telle présence) est partie intégrante des explications dialectiques de la signification qui façonnent la structure temporelle de ses modalités.

- La particularité de Suhrawardī par rapport à la définition d'Aristote selon qui « [Le temps] est le nombre [la grandeur] du mouvement selon l'avant et l'après » (Physique IV, cap. 11, 219b 1-2), résiderait que le maintenant est un moment de référence¹⁶ entre les instants d'antériorité et de postériorité. Plus précisément, le temps est le résultat d'un processus mental abstrait, par lequel l'environnement entourant le moment présent est construit au moyen de souvenirs et d'attentes. Le processus dialectique de production d'une démonstration impliquant des potentialités nécessite la réactualisation du passé, vécu comme présent, et l'anticipation du futur, également vécu comme présent.

Partie C : Suhrawardī en dehors Suhrawardī. Les modalités déontiques dans et au-delà de la pensée Islamique

L'un des principaux objectifs de cette partie, est de proposer une nouvelle approche de la logique déontique qui :

1. ne fait pas appel à la sémantique des mondes possibles, comme le fait la logique déontique standard (SDL),
2. est en même temps compatible avec l'idée que les catégories déontiques dans les contextes éthiques et juridiques assument la responsabilité des choix que nous faisons,
3. les qualifications déontiques telles que vertueux (mérite d'être récompensé) ou blâmable (mérite d'être sanctionné) ne qualifient pas un type d'action, mais l'accomplissement effectif d'un type d'action,
4. la nouvelle approche devrait être appliquée aux contextes éthiques et juridiques en général, c'est-à-dire qu'elle ne devrait pas être limitée à l'éthique ou à la jurisprudence islamique.

Les deux premiers points ont été mis en œuvre par une analyse logique selon laquelle les normes éthiques et juridiques ont la forme d'une hypothétique dont l'antécédent est constitué par le choix d'accomplir ou non l'action prescrite par la norme.

En outre, ces choix sont compris comme déterminant un cours d'action précis (ou histoire) dans une structure temporelle ramifiée (préfigurée par les options disponibles). Cette stratégie met l'accent sur la distinction entre la nécessité causale, à l'œuvre dans les approches déterministes de la nature, et la nécessité déontique, qui présuppose le non-déterminisme afin d'attribuer une responsabilité éthique et juridique. Cela permet d'éviter les paradoxes déontiques habituels dans SDL, qui résultent de

¹⁶ S. Rahman and A. Seck (2022), pp. 95- 102.

l'utilisation de la sémantique des mondes possibles de type Kripke pour la notion de nécessité ontologique ou causale.

Le troisième point applique et généralise la logique de la présence de Suhrawardī aux actions. En effet, si dans le contexte de l'épistémologie, les présences constituent les vérificateurs effectifs des états de choses, dans le domaine déontique, les présences constituent l'actualisation des types d'actions. Ces actualisations, en fait des performances, qui accomplissent (ou non) les prescriptions de la norme.

En ce qui concerne le quatrième point, soulignons que si cette nouvelle approche doit être appliquée aux contextes éthiques et juridiques en général, c'est-à-dire sans se limiter à l'éthique ou à la jurisprudence islamique, la généralisation suivante peut être introduite en remplaçant les qualifications déontiques de Récompense ($R(a)$) et de Sanction ($S(a)$) comme suit :

- dans les contextes éthiques : $Ver(a)$ - c'est-à-dire "l'exécution a du type d'action A_i est qualifiée de vertueuse" et $Blm(a)$ - c'est-à-dire "l'exécution a du type d'action A_i est qualifiée de blâmable".
- dans les contextes juridiques : $RsL(a)$ - c'est-à-dire "la performance a du type d'action A_i est qualifiée de respectueuse de la loi" et $CrL(a)$ - c'est-à-dire "la performance a du type d'action A_i est qualifié d'être contraire à la loi".
- Si nous considérons que « Loi » concerne à la fois les lois éthiques et juridiques, la dernière formulation peut être considérée comme exprimant les formes les plus générales de qualifications déontiques pour l'exécution d'actions.

Pour en revenir au cadre de la signification des modalités déontiques, le rôle du Principe de Plénitude ((le principe, rappelons-nous, qui affirme que toute possibilité doit se réaliser au moins une fois) dans ce contexte est que chaque modalité déontique exige que l'un des deux choix impliqués, à savoir accomplir ou ne pas accomplir le type d'action en jeu, soit un choix concevable.

En outre, puisque cela implique que chaque être humain a le choix entre effectuer ou non l'action récompensable/recommandée, il semble que nous devions considérer la possibilité de choisir le mal ou de mal agir comme un attribut nécessaire mais contingent des êtres humains.

Ainsi, il semble que le fait de faire le mal ou, plus généralement, de mal agir, sous-tend le concept de libre arbitre supposé par les catégories déontiques de la punition et de la récompense.

Nous ne pourrions pas être sanctionnés ou récompensés si le libre arbitre présupposé par les actions humaines dans les contextes éthiques et juridiques ne permettait pas de choisir l'acte répréhensible. C'est en cela que consiste la nature de notre contingence en tant qu'êtres moraux.

Une caractéristique importante de l'utilisation du cadre dialectique par Suhrawardī est qu'il le déploie pour rendre la signification des connecteurs modaux et logiques. Cela a pour conséquence que le cadre dialectique est celui de dialogues purement antagonistes.

Cependant, il est important d'avoir des dialogues coopératifs, en particulier dans le cas de l'argumentation juridique islamique. En effet, l'utilisation des dialogues coopératifs semble être l'un des aspects saillants de l'argumentation juridique islamique :

Ultimately, and most importantly, a truly dialectical exchange – though drawing energy from a sober spirit of competition – must nevertheless be guided by a cooperative ethic wherein truth is paramount and forever trumps the emotional motivations of disputants to “win” the debate. This truth-seeking code demands sincere avoidance of fallacies; it views with abhorrence contrariness and self-contradiction. This alone distinguishes dialectic from sophistical or eristic argument, and, in conjunction with its dialogical format, from persuasive argument and rhetoric. And to repeat: dialectic is formal – it is an ordered enterprise, with norms and rules, and with a mutually-committed aim of advancing knowledge. Young (2017, p.1)

Les coups coopératifs peuvent être considérés comme des suggestions de l'enseignant pour corriger la thèse ou certaines faiblesses de l'étudiant. Rahman et Iqbal (2019, chapitre 2) ont étudié le dialogue coopératif dans le contexte des qiyās.

Dans un travail en préparation nous étendons les dialogues pour les modalités déontiques islamiques en ajoutant des coups où l'opposant peut suggérer une nouvelle thèse - par exemple, si le proposant affirme à tort que l'actualisation d'une action recommandée donnée ne doit être ni récompensée ni sanctionnée, l'opposant peut suggérer de changer la thèse, en produisant des arguments en faveur d'une révision de la thèse. Le dialogue reprend alors avec une nouvelle thèse. La même chose peut se produire si la thèse est correcte mais que le proposant ne fournit pas les meilleurs coups dialectiques disponibles pour la justifier.

Une telle approche permet de conférer aux dialogues leur rôle fondamental, à savoir celui d'une entreprise collective visant à atteindre : signification, savoir et vérité.

A travers cette thèse, nous avons pratiquement réussi à :

- l'intégration de son épistémologie de la présence dans la logique par le moyen dialectique. 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. Cette réactualisation revient :
D'une part à faire l'expérience d'un évènement passé comme étant un maintenant avec toute sa durée, mais en même temps le moment abstrait (mathématique) de l'énonciation nous rappelle qu'il s'agit d'une expérience du passé.
D'autre part, l'engagement à justifier une affirmation nécessite l'expérience de l'anticipation, qui requiert l'expérience du futur aussi dans le maintenant, qui, à nouveau, par un processus conceptuel abstrait, indexe l'évènement sur un moment postérieur à celui dans lequel l'anticipation est vécue.

Outre ces résultats, nous avons essayé de répondre à des points essentiels soulevés dans la littérature consacrée à son œuvre.

Suhrawardī rejette-t-il l'approche des penseurs péripatéticiens de son époque qui réduisent le savoir à la connaissance par définition ? Oui, sans aucun doute.

La logique de Suhrawardī est-elle compatible avec l'essentialisme comme le prétend Street (2008) ? Oui, sans aucun doute.

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

- L'Épistémologie de l'illumination présuppose que la source de tout connaissance, est l'expérience de la présence. L'expérience de la présence est l'expérience du maintenant.
- La Logique de l'illumination façonne la connaissance comme émergeant de l'expérience de la présence.
- La théorie de la signification qui sous-tend la logique de Suhrawardī rend explicite l'expérience de la présence en l'intégrant au langage objet. Mieux, elle est façonnée par des règles qui prescrivent la manière de construire un contre-exemple. Nous les appelons règles d'explications *dialectiques de la signification*.

Nous concluons en suggérant que l'une des motivations les plus importantes pour le développement de l'épistémologie de la présence est peut-être la réponse à la question à savoir si Dieu a ou non connaissance des individus en tant que des particuliers.

Selon le point de vue de Suhrawardī, la présence d'un individu donne une connaissance de l'individu en tant que particulier. Cependant, Dieu¹⁷ n'a pas seulement l'expérience de la présence, mais aussi cette présence est vécue comme étant Sa propre création. Ce vécu conduit à comprendre les individus comme des instanciations des universaux – cf. Kaukua (2013).

Pour revenir à nous-mêmes, nous acquérons une certitude lorsque nous faisons l'expérience de notre présence comme étant la nôtre. Dans cette expérience, nous avons le vécu que nous sommes Sa création.

¹⁷ Dieu détient non seulement la connaissance des particuliers et des universaux des individus, mais aussi de tout ce qui est dans l'Univers : Coran sourate 6, verset 59 :

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ .
En plus, nous estimons que si quelqu'un a créé quelque chose, il doit avoir, au minimum une maîtrise de sa création. Puisque que Dieu nous dit explicitement dans le coran dans la sourate 55, verset 3 qu'Il a créé l'homme. Donc, pour nous, Dieu ne peut pas ignorer les particuliers de l'homme qui est Sa propre Création.

SOMMAIRE

Logique temporelle et épistémologie de la présence dans la philosophie illuminative de Suhrawardī

Remerciements

Sommaire

Résumé

Résumé substantiel

A Première partie : Biographie scientifique de Suhrawardī et le contexte historique de sa théorie de la connaissance comme présence

Tableau de transcription de l'alphabet arabe

Tableau de transcription de l'alphabet persan

AI Biographie

AI.1 La vie de Suhrawardī

AI.2 Le désaccord sur le motif de l'exécution de Suhrawardī

AII La production philosophique de Suhrawardī

AII. 1 Remarque sur le livre de la sagesse orientale

AII. 2 La logique dans la sagesse orientale

AII. 3 Suhrawardī et l'origine de sa nouvelle philosophie de l'illumination : influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā

AII. 3. 1 L'origine de sa nouvelle philosophie de l'illumination

AII. 3. 2 Influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā ?

AII. 3. 3 Le contexte historique de son épistémologie de la connaissance comme présence

AII. 3. 4 Suhrawardī et le défi de sa notion de Temps : les sources

AII. 3. 4.1 Le Temps chez Aristote

AII. 3. 4.2 Notes sur la notion de Temps chez *Ḥikmat al-Ishrāq*

AII. 3. 4.3 Le défi : Temps et Logique Temporelle chez *Ḥikmat al-Ishrāq*

B Deuxième partie : Modalités chez Suhrawardī et sa logique de la présence

BI Une note de Suhrawardī sur la définition

BII Questions méthodologiques préliminaires

BIII Vers une logique de la présence

BIII. 1 Brèves remarques générales sur les analyses formelles du syllogisme

BIII.2 Les modalités ontologiques de la relation entre le prédicat et son sujet

BIII.2.1. Les relations modales de Suhrawardī

BIII.2.2 Sur l'itération :

BIII. 3. Explications du sens dialectique

BIII.3.1 Explications de la signification de Suhrawardī

BIII.3.2. Explications dialectiques de la signification des universaux et existentiels non modaux

BIII. 3.3 L'explication par le sens dialectique des relations modales de Suhrawardī

BIII.3.3.1 L'explication de la signification dialectique de la relation nécessairement nécessaire

BIII. 3.3.2 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement contingente

BIII.3.3.2.1 Le temps et le nécessairement contingent

BIII. 3.3.2.2 Plénitude

BIII. 3.4 La conversion simple

BIV Syllogisme : Les explications dialectiques du sens en œuvre

BIV.1 Première figure

BIV.2 Deuxième figure

BIV.3 Troisième figure

BV Temps, intuition et construction dialectique : Remarques très brèves

BV.1 Statut ontologique du présent dans l'œuvre de Suhrawardī : Maintenant, connaissance immédiate et propositions temporelles

C Troisième Partie : Suhrawardī en dehors de Suhrawardī

C 1. 1 Brèves remarques sur les modalités déontiques contemporaines et anciennes.

C 1.2 Ibn Ḥazm de Cordoue sur la nécessité déontique et naturelle

C 1.3 Les impératifs hétéronomes d'Ibn Ḥazm

C 1.4 Contingence déontique : Liberté et hétéronomie : Le *devoir* présuppose le *pouvoir*

C 1.5 Les impératifs déontiques et l'analyse des hypothèses

C 2 La Signification dialectique locale des impératifs déontiques

C 3 Dialogues sur modalités déontiques

C 3.1 Dialogues sur quelques types d'actions A_3

C 3.2 Dialogues sur d'autres types d'actions

C 3.2. 1 Obligatoire/ Wājib

C 3.2. 2 Interdit/ Ḥarām

C 3.2. 3 Répréhensible/ Mubāh makrūh

C 3.2. 4 Neutre/ Mubāh mustawin

C 4 Temporalité et modalités déontiques : actions temporelles

C 5 Remarques sur la plénitude et le libre-arbitre

Conclusion

D Traduction en langue française de la partie logique du livre Ḥikmat al-Isḥrāq de Suhrawardī

D Première partie

D Introduction de Suhrawardī

D Le premier discours

D Connaissance et définition

D Règle une : Sur la façon dont le mot signifie le sens

- D Règle deux : Sur la division entre la conception et l'assentiment
- D Règle trois : Sur les quiddités
- D Règle quatre : Sur la différence entre l'essentiel et les accidents séparables
- D Règle cinq : Affirmant que l'universel n'existe pas en dehors de l'esprit
- D Règle six : Sur la connaissance humaine
- D Règle sept : Sur la définition et ses conditions
- D Un principe d'illumination sur la réfutation de la théorie péripatéticienne des définitions
- D Le deuxième discours
- D Sur les preuves et leurs principes, comprenant sept règles
- D Première règle : Sur la description des propositions et des syllogismes
- D Deuxième règle : Sur les classes de propositions
- D Troisième règle : Sur les modalités dans les propositions
- D Une doctrine de l'illumination sur la réduction de toutes les propositions à l'affirmative nécessaire
- D Quatrième règle : Sur la contradiction et sa définition
- D Cinquième règle : Sur la conversion
- D Sixième règle : En ce qui concerne le syllogisme
- D Une doctrine illuministe sur les négations
- D Une règle de l'illumination concernant la deuxième figure
- D Un principe d'illumination relatif à la troisième figure
- D Une section sur les conditionnels
- D Une section sur la réduction par l'absurde
- D Septième règle : Sur la question des syllogismes démonstratifs
- D Une section sur l'analogie
- D Une section sur la division de la démonstration causale (لم) assertorique (إن)
- D Une section sur les questions posées en sciences
- D Troisième discours
- D** Sur les réfutations sophistiques et quelques jugements entre les doctrines illuministes et les doctrines Péripatéticiennes en plusieurs sections

D Première partie : sur les réfutations sophistiques
D Deuxième partie
D Sur quelques règles et des solutions aux problèmes
D Une règle sur les constituants de la chose
D Une règle sur la règle universelle
D Une règle et des excuses
D Règle sur la réfutation de la règle des Péripatéticiens sur la conversion
D Troisième section
D Concernant les jugements illuministes sur certains points
D Section démontrant que l'accidentalité est externe à la réalité des accidents
D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit
D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit
D Un autre jugement sur le refus de la matière première et de la forme
D Un jugement que la matière première du monde élémentaire est une magnitude auto-subsistante
D Un autre jugement concernant les enquêtes liées à la matière première et à la forme
D Un principe sur la négation de l'atome individuel
D Un principe sur la réfutation sur le vide
D Un jugement sur les preuves de l'immortalité de l'âme
D Un jugement sur les formes platoniciennes
D Un principe : affirmant qu'une chose simple peut avoir une cause composite
D Un principe : Nier la corporalité en cas de radiation
D Un jugement en réfutation de ce qui est dit sur la vision
D Un principe sur la réalité des formes dans les miroirs
D Un jugement sur les objets de l'audition – « c'est-à-dire les sons et les mots »
D Section : De l'unité et de la multiplicité
Annexe Explication Dialogique de la Signification

Index

Index 1 : Mots clés

Index 2 : Quelques noms

Bibliographie

Table des matières

A PREMIERE PARTIE

A BIOGRAPHIE SCIENTIFIQUE DE SUHRAWARDI ET LE CONTEXTE HISTORIQUE DE LA CONNAISSANCE COMME PRESENCE

Les sections suivantes de **A1** à **A.3.3** sont basées sur deux sources majeures qui contiennent assez d'informations sur la vie de Suhrawardī.

La première source chronologiquement plus récente est celui du livre de Frank Griffel : *the Formation of Post- Classical Philosophy in Islam*, paru en 2021 dans la presse universitaire d'Oxford. Il contient le compendium de la vie et de la production philosophique de Suhrawardī (2021, pp. 244.263). Pratiquement nous avons suivi dans cette première de notre travail, la ligne directrice de Frank Griffel sur sa présentation de Suhrawardī.

La deuxième source est principalement composée des livres d'Henry Corbin (*Le livre de la sagesse orientale*, paru en 1986, établi et publié par Christian Jambet chez Gallimard en France) et de John Walbridge (*The Leaven of the Ancients : Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, paru en l'an 2000 à New York).

On a aussi utilisé aussi l'article de R. Marcotte sur Suhrawardī dans la Stanford Encyclopedia of Philosophy¹⁸.

Nous ne revendiquons aucune originalité sur cette présentation. L'objectif est de fournir le contexte nécessaire au développement du cœur de notre thèse, à savoir l'imbrication des aspects épistémique, épistémologique et métaphysique du temps dans la logique temporelle de Suhrawardī.

En revanche **A.3.4** annonce déjà les grandes lignes directrices qui devraient structurer notre propre contribution.

N.B

Dans les chapitres suivants, nous citerons quelques références en arabe ou en persan qui ont été transcrites suivant les tableaux de transcriptions suivants :

Tableau de transcription de l'alphabet arabe

Lettres arabes	Transcription internationale
ء	'

¹⁸ Suhrawardī (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

ب	B
ت	T
ث	TH
ج	Ġ
ح	Ḥ
خ	KH
د	D
ذ	Ḍ
ر	R
ز	Z
س	S
ش	Ṣ
ص	Ṣ
ض	Ḍ
ط	Ṭ
ظ	Z
ع	ʿ
غ	Ġ
ف	F
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
و	W
ه	H
ي	Y

Voyelles

Lettres arabes	Transcription internationale
اَ	A
اِ	I
اُ	U
آ	Â
إِ	Î
أُ	Û
أَي	Ay
أَو	Aw
ة	-a

Tableau de transcription de l'alphabet persan

Alphabet	Transcription
ا	Alef
ب	B
پ	P
ت	T
س	S
د	Dj
ث	Th
ه	H
خ	Kh
ذ	D
ز	Z
ر	R

ز	Z
ژ	J
س	S
ش	Ch
ص	S
ظ	Z
ط	T
ظ	Z
ح	‘
غ	Gh
ف	F
ق	G
ك	K
گ	G
ل	L
م	M
ن	N
و	V
ه	H
ي	Y

Les voyelles courtes	Les voyelles longues
ـَ = a	آ = à
ـِ = é	و = u
ـُ = o	ى = i

A I Biographie

A I.1 La vie de Suhrawardī¹⁹

Shihāb al- Dīn Abū l- Futūh Yahyā ibn Ḥabash al- Suhrawardī est né vers 549/1154 à Suhraward, une ville peu importante de l'ouest de l'Iran située sur la route entre Qazwin et Zanjan²⁰. L'un de ses

¹⁹ Griffel (2021), pp. 244.263.

²⁰ Il n'existe pas à ce jour de traitement complet de la vie d'al- Suhrawardī qui tiendrait compte de l'ensemble des sources de manière critique. L'étude la plus complète est celle de Marcotte, "Suhrawardī al- Maqtūl" 397- 401, 409- 19. Les ouvrages secondaires importants sur la vie de Suhrawardī sont l'art. de Hossein Ziai in EI2, 9:782- 84, et sa contribution dans *History of Islamic Philosophy*, 2:434- 64 ; l'art de Cécile Bonmariage dans *l'Encyclopédie de la philosophie médiévale*, 2:1226- 29 ; Walbridge, (1999), 13-17, 201-10 ; Marcotte, art. "Suhrawardī", dans *Stanford Encyclopédie de la philosophie* ; Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 285- 90 ; trad. anglaise. 205- 8 ; idem, *En islam iranien*, 2:12- 17 ; Seyyid Hossein Nasr, art. in *A History of Muslim Philosophy*, 1:372- 98 ; Abū Rayyān, *Uṣūl al- falsafa al- ishrāqiyya*, 9- 33.

détricateurs ultérieurs relate que son père était gardien ou superviseur (*qayyim*) d'une *madrasa* dans cette ville²¹. Au début du septième/treizième siècle, environ soixante-dix ans après la naissance de Suhrawardī, les envahisseurs mongols ont détruit la ville, sans laisser de traces²². L'année de sa naissance peut être calculée sur la base des informations contenues dans ses biographies concernant son âge au moment de son exécution à la citadelle d'Alep²³. Ibn Khallikān (d. 681/1282) nous informe qu'au moment de sa mort, Suhrawardī avait "environ trente-six" ou trente-huit ans²⁴. Al- Shahrāzūrī est l'historien qui a fourni la biographie la plus détaillée de Suhrawardī, a écrit peu après Ibn Khallikān et connaissait les informations qui s'y trouvaient. Al- Shahrāzūrī mentionne que lorsque Suhrawardī est mort, il avait soit "environ trente-six", soit trente-huit, soit cinquante²⁵. Le dernier chiffre semble exagéré, car il serait difficile d'expliquer plusieurs événements de sa vie, notamment son lien avec le Majd al- Dīn al- Jīlī à Maragha. La date d'anniversaire ne peut cependant être calculée que si l'on dispose d'une date de décès fiable. Ibn Khallikān, qui n'a inclus dans son dictionnaire biographique que des articles sur des personnes dont la date de décès est connue, s'est efforcé néanmoins à déterminer la date de la mort de Suhrawardī. Ibn Khallikān a vécu à Alep trente à quarante ans après cet événement mémorable. Cela lui a permis d'interroger des personnes qui l'ont vécu et s'en souviennent. Cependant, sa réponse n'est pas décisive et, après avoir examiné plusieurs rapports contradictoires, Ibn Khallikān a décidé que le 5 Rajab 587/ 29 juillet 1191 ou une demi-année plus tard, peu avant le 29 Dhū l- Ḥijja 587/ 17 janvier 1192, sont les dates les plus probables de l'exécution de Suhrawardī²⁶.

Bien entendu, nous ne savons pas si l'âge du philosophe au moment de sa mort - trente-six ou trente-huit ans - a été calculé selon le calendrier lunaire islamique ou le calendrier solaire persan²⁷.

²¹ Baghdādī, (1988), Arab. 35, allemand 108.

²² Jackson, *The Mongols and the Islamic World : From Conquest to Conversion*. New Haven, CT : Yale University Press, 201, 174.

²³ Khallikān, (1968), 6 :268- 74 ; Shahrāzūrī (1993), 2:119- 43/ 600- 622. D'autres sources importantes sur la vie d'al- Suhrawardī sont Naysābūrī (1431), 157a ; l'anonyme al- Bustān al- jāmi', 442- 43 ; Yāqūt, Mu'jam al- udabā', 6:2806- 9 ; Ibn Shaddād, al- Nawādir al- sulṭāniyya, 10 ; Ibn al- Qifṭī, Ta'riḫ al- ḥukamā', 290.11 ; Uṣaybi'a, Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2:167- 71 ; al- Qazwīnī, Athār al- bilād, 364 ; Nāṣir al- Dīn ibn Muntajab al- Dīn (fl. 730/ 1330) dans al- Bayhaqī, Durrat al- akhbār, 115- 16 ; Ibn Faḍlallāh al- 'Umarī, Masālik al- abṣār, 9:163- 74 ; al- Dhahabī, Ta'riḫ al- Islām, vol. 581- 590 (#41), 283- 88 ; idem, Siyar al- 'ulam al- nubalā', 21:207- 11 ; al- Yāfi'ī, Mir'āt aljanān, 3:329- 21. On oublie souvent la tarjama, quelque peu déplacée mais néanmoins importante, dans al- Ṣafadī, al- Wāfi, 2:318- 23, qui comprend à la fin une longue prière philosophique (khuṭba).

²⁴ Khallikān, (1968), 6:269.10 ; 283.11- 13. L'expression "environ trente-six" remonte à Ibn Abī Uṣaybi'a, Uṣaybi'a (1882), 2:167.21- 22.

²⁵ Shahrāzūrī (1993), 2:126.7/ 607.7- 8. Seule la dernière recension (éd. Alexandrie) comprend "environ trente-six". La recension ancienne (éd. Hyderabad) ne mentionne que les deux options trente-huit ou cinquante. Le tarjama d'al- Shahrāzūrī de Suhrawardī est également édité par O. Spies et S. K. Khatak dans al- Suhrawardī, *Trois traités sur le mysticisme*, 90- 121. Cette édition est réimprimée dans le troisième volume d'al- Suhrawardī, *œuvres philosophiques et mystique*, 13- 21. Ce dernier texte comporte des éléments de la première et de la dernière recension. C'est cette édition mixte de deux recensions que W. M. Thackston traduit (partiellement) en anglais (dans al- Suhrawardī, *Philosophical Allegories*, ix- xiii). Al- Suhrawardī, *œuvres philosophiques et mystique*, 3 : 21- 30, inclut également la traduction persane de cette tarjama de Maqṣūd 'Alī Tabrīzī (fl. 1013/ 1605).

²⁶ Khallikān, (1968), 6 :2 73.3- 4, et 273.11- 13. Cela ne correspond pas à Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :1 67.21, qui dit qu'il a été emprisonné et est mort de faim "à la fin de 586/1190". La chronique anonyme al- Bustān al- jāmi' situe l'événement deux ans plus tard, en 588/ 1192- 93. Shahrāzūrī (1993), 2 : 126.10/ 607.10- 11, écarte implicitement les recherches d'Ibn Khallikān et dit qu'il est mort soit à la fin de 586/ 1190 (suivant Ibn Abī Uṣaybi'a), soit en 588/ 1192- 93 (suivant al- Bustān al- jāmi'). Ibn Khallikān accordait cependant une attention particulière à la date de décès des personnages historiques. Voir aussi la discussion ci-dessus, p. 140.

²⁷ Les deux sont possibles ; voir mes remarques dans la Théologie philosophique d'Al-Ghazālī, 24.

Curieusement, trente-huit années lunaires correspondent à trente-six années solaires. Si nous suivons Henry Corbin et d'autres, nous attribuons l'écart entre trente-six et trente-huit ans à l'utilisation de deux calendriers différents²⁸, alors la naissance de Suhrawardī tomberait en l'an 549/1154 ou à peu près²⁹.

Et bien que trente-six ou même trente-huit ans semblent jeunes pour un érudit qui a écrit autant d'ouvrages, d'autres sources le décrivent à sa mort comme un « jeune homme », de sorte qu'Ibn Khallikān avait probablement raison sur ce point³⁰.

Le stage de Suhrawardī auprès de Majd al-Dīn al-Jīlī est l'information la plus ancienne dont nous disposons à son sujet. Après Maragha, il se rendit à Ispahan, où il étudia avec un certain Ṣahīr al-Dīn al-Fārisī, qui ne nous est malheureusement pas connu. Al-Shahrazūrī a entendu dire que ce professeur avait fait connaître à Suhrawardī le manuel de logique d'Ibn ahlān al-Sāwī, Le livre des intuitions de Naṣīr al-Dīn (al-Baṣā'ir al-Naṣīriyya), affirmation qu'al-Shahrazūrī trouve justifiée par le fait que les "œuvres de Suhrawardī montrent en effet qu'il a beaucoup réfléchi sur le Livre des intuitions³¹." Cette remarque a déclenché une recherche de liens philosophiques entre Ibn Sahlān et Suhrawardī qui n'a pas donné de résultats concrets³². Suhrawardī se réfère cependant assez souvent au livre d'al-Sāwī, qui est manifestement un ouvrage de référence et l'a marqué³³. C'est à Ispahan que Suhrawardī commença à composer des livres³⁴. D'Ispahan, il se tourna vers l'ouest en direction de la haute Mésopotamie et de l'Anatolie orientale. Al-Shahrazūrī mentionne Diyārbakir, la Syrie (al-Shām) et l'Anatolie (bilād al-Rūm)³⁵. Diyārbakir désigne ici la région du Haut-Euphrate plutôt que la ville moderne portant ce nom, qui était alors connue sous le nom de Āmid. D'autres historiens ajoutent la ville de Mayyāfāriqīn (aujourd'hui Silvan en Turquie) et Damas³⁶. C'est également à cette époque que Suhrawardī commence à devenir ascète et s'engage dans le mode de vie soufi. "Il s'attacha aux soufis, écrit al-Shahrazūrī, et prit quelque chose d'eux. Pour lui-même, il acquit une attitude de pensée indépendante et d'isolement³⁷." Il pratiqua des "exercices spirituels" (riyādāt رياضات) et des "retraites" (khalawāt : خلوات) et suivit l'exemple d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī et d'al-Ḥallāj, de sorte qu'il atteignit les "plus hauts sommets de perspicacité, accordés [seulement] aux intimes de Dieu³⁸." Il rejoignit un groupe que lui et ses disciples appelèrent "les frères de l'isolement" (ikhwān al-tajrīd الإخوان التجريد) et atteignit le stade le plus élevé parmi eux. Al-Shahrazūrī poursuit : « En ce qui concerne la philosophie pratique, il avait

²⁸ Corbin (1999), 285- 86 ; trad. Anglaise 205.

²⁹ Corbin (1971), 2:12, de nombreux historiens modernes écrivent qu'il est né "en 549/1154". Ce choix de mots ne reflète cependant pas l'incertitude qui subsiste dans les sources.

³⁰ Griffel (2021), pp. 143-44.

³¹ Shahrazūrī (1993), 2 :123.2- 3/ 603.paenult.

³² Ziai, Knowledge and Illumination : A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al- Ishraq, 17.

³³ Otto Spies. Stuttgart: W. Kohlhammer, (1934), 146.1 ; al- Mashārī' wa- l- muṭārahāt, 278.6, 352.10.

³⁴ Corbin (1971), 13-14.

³⁵ Shahrazūrī (1993), 2 :125.4- 5/ 605.11- 12.

³⁶ Uṣaybi'a (1882), 2 : 169.9, 168.3. Plus précisément al- Qābūn, aujourd'hui un faubourg de Damas.

³⁷ Shahrazūrī (1993), 2 :213.3- 4/ 604.1- 2.

³⁸ Griffel (2021), p. 246.

dans ce domaine l'apparence du Christ parmi les anciens ancêtres, [mais] il ressemblait davantage à un Qalandar-soufi [contemporain]... Si l'on examine les générations de philosophes, il est difficile de trouver un philosophe plus ascétique et plus vertueux que lui³⁹». À Mardin, il s'attache à Fakhr al-Dīn al-Māridīnī (d. 594/1198), médecin et professeur de médecine très respecté et grand expert de son temps dans les sciences philosophiques", domaine dans lequel il avait "une connaissance profonde et une familiarité avec ses détails et ses secrets et dans lequel il a composé des livres⁴⁰. Aucun d'entre eux n'a été retrouvé. Il avait étudié la médecine avec Ibn al- Tilmīdh à Bagdad, l'adversaire d'Abū l- Barakāt al- Baghdādī, et resta plus tard son ami. Son professeur de philosophie était Najm al- Dīn Ibn al- Ṣalāh (aussi : Ibn al- Sarī, d. 548/ 1154) de Hamadan, que nous avons rencontré en tant que celui qui a redécouvert la quatrième figure du syllogisme. Ibn al- Ṣalāh était un médecin connu pour ses travaux sur la logique et sur l'astronomie ; il a écrit un livre sur la position des étoiles, corrigeant la théorie de Ptolémée sur la position des étoiles Almagest⁴¹. Il s'installa à Bagdad, puis à Mardin et à Damas, où il mourut. Ibn al- Ṣalāh a laissé un certain nombre d'œuvres, qui sont conservées dans un manuscrit d'Istanbul⁴². Son élève al- Māridīnī appréciait Suhrawardī et était attiré par lui, et bien qu'il soit de plus d'une génération de son aîné, les deux se sont liés d'amitié. Dans le cercle des étudiants d'al- Māridīnī se trouvait Sadīd al- Dīn Ibn Raqīqa (d. 635/ 1237- 38), qui devint l'un des compagnons de Suhrawardī et peut être aussi son disciple. Des années après l'exécution de Suhrawardī, il entra avec son professeur al- Māridīnī au service d'al- Malik al- Zāhir Ghāzī. Quelques années plus tard, lorsqu'Ibn Raqīqa se rendit à Damas, il fournit une grande partie des informations que nous trouvons, par exemple, chez Ibn Abī Uṣaybi'a. Ce dernier interrogea Ibn Raqīqa sur sa connaissance personnelle de Suhrawardī et peut-être sur les documents de la cour ayyoubide d'Alep auxquels il avait accès⁴³ - Al- Māridīnī était impressionné par Suhrawardī pour sa sagacité et son éloquence, mais il voyait aussi que ses grands talents s'accompagnaient d'une certaine témérité ou audace et d'un manque de retenue qui allait causer sa perte⁴⁴.

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Uṣaybi'a (1882), 1 :263.3- 4.

⁴¹ Griffel (2021), p. 247.

⁴² Dans MS Istanbul, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya 4830, foll. 122b- 160b. Son nom complet est Najm al- Dīn Abū l- Futūh Aḥmad ibn Muḥammad Ibn al- Sarī Ibn al- Ṣalāh ; voir Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 1 :299- 300, 2:164- 67, qui comprend un qaṣīda philosophique intéressant. Il y est décrit comme faylasūf (2 :164.27). Voir également Ibn al-Qifṭī, Ta' rīkh al- ḥukamā', 428. Sur lui, voir Rescher, "Ibn al- Ṣalāh on Aristotle on Causation" ; idem, Galen and the Syllogism, 49- 87 ; Sabra, "A Twelfth- Century Defence".

⁴³ Sadīd al- Dīn Abū l- Thanā' Maḥmūd ibn 'Umar Ibn Raqīqa. Il est né en 564/1168-69 dans la ville de Ḥīnī (également : Ḥānī ; voir Yāqūt, Mu'jam al- buldān, 2 :188, 382) en Haute Mésopotamie et, comme al- Māridīnī, il était également au service des Artuqides (et plus tard des Ayyubides). Voir la longue entrée dans Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :219- 30 ; abrégé dans Ibn Faḍlallāh al- 'Umarī, Masālik al- absār, 9 :522- 24. Il est également mentionné dans Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 1:253.13, 263.2- 3, 267.30, 290.paenult, 291.19, 300.3, 2:167.6- 23, 169.7- 12, 190.16. La recension tardive d'al- Shahrazūrī, Nuzhat al- arwāh, 604.8- 12 (éd. Alexandrie), qui reprend des éléments d'Ibn Abī Uṣaybi'a, comporte une anecdote rapportée par Ibn Raqīqa. Sur Ibn Raqīqa, voir également Walbridge, (1999), 211, 234n10.

⁴⁴ Yāqūt, Mu'jam al- udabā', 6 :2807.3- 4 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :167.8- 9, 167.22- 23 ; al- Dhahabī, Ta' rīkh al- Islām, vol. 581- 590 (#41), 284.1- 2 ; idem, Siyār a' lām al- nubalā', 21:208.2- 3.

La famille d'Al-Māridīnī était depuis longtemps attachée aux Artuqides, qu'il a servi lorsque Suhrawardī étudiait avec lui. L'étudiant a également bénéficié du patronage des Artuqides. L'un des premiers partisans de Suhrawardī était 'Imād al- Dīn Abū Bakr ibn Qara Arslan (m. 600/1204), qui devint en 581/1185 le souverain artukide de la ville arménienne de Khartpert (Harpūt, aujourd'hui la ville turque moderne d'Elazığ), dans la région du Haut-Euphrate. Avant 579/1183, Suhrawardī rédige les Tablettes pour 'Imād al- Dīn (al- Alwāḥ al-'Imādiyya), alors que son commanditaire est probablement encore à la cour de son frère Nūr al- Dīn Muḥammad (mort en 581/1185) à Ḥiṣn Kayfā (Hasankeyf) sur le Haut-Tigre⁴⁵ du Patronage. Les Artuqides pourraient avoir été une source de revenus pour Suhrawardī pendant ses années d' « errance » vers 575/1180 dans ce qui est aujourd'hui le sud-est de la Turquie. Au moment où Suhrawardī atteignait sa trentième année - soit en année lunaire vers 579/1183-84, soit en année solaire un an plus tard - il avait déjà écrit plusieurs ouvrages majeurs, dont le Livre des carrefours et des répliques (*al-Mashāri' wa-lmuṭāriḥāt*). Il devait également disposer d'une version avancée de son ouvrage le plus programmatique, *la philosophie de l'illumination (Ḥikmat al- ishrāq حكمة الإشراف)*, étant donné qu'il est mentionné à plusieurs reprises dans le Livre des carrefours et des répliques avec une idée claire de son contenu⁴⁶. À la fin de ce dernier livre, il écrit, qu'il a consacré toutes ou presque trente années de sa vie aux livres, à l'étude et à la poursuite de recherches académiques, mais qu'il n'a toujours pas trouvé quelqu'un qui soit bien informé sur les domaines de la connaissance qui sont vraiment nobles. Il exhorte ici ses disciples à se concentrer sur Dieu et à persister dans leur isolement de ce monde⁴⁷.

C'est à peu près à cette époque, en 579/1183-84, que Suhrawardī apparaît à Alep, où il loge dans la prestigieuse madrasa⁴⁸ Ḥallāwiyya, la principale institution kanafite de la ville, qui se dresse encore aujourd'hui en face de la porte occidentale de la grande mosquée omeyyade⁴⁹. Il est peu probable que Suhrawardī soit devenu un enseignant régulier à la madrasa. À Alep, il acheva l'ouvrage qui allait devenir son legs le plus important, le *Ḥikmat al- ishrāq*. Ce livre, qui fut l'un des ouvrages de philosophie les plus étudiés de la période postclassique de l'Islam, fut achevé le 29 Jumāda II 582/ 16 septembre 1186, le jour de la grande conjonction⁵⁰.

À la madrasa Ḥallāwiyya, Suhrawardī se rapproche du juriste Iftikhār al- Dīn al- Hāshimī (m. 616/ 1219), un compatriote persan originaire de Balkh, récemment arrivé à Alep et qui allait bientôt devenir le chef de ses Ḥanafites⁵¹. Ibn Abī Uṣaybi'a raconte une histoire révélatrice de la première impression que Suhrawardī fit sur Iftikhār al Dīn, le peuple d'Alep et son dirigeant. Impressionné par sa conduite mais pris de pitié pour les haillons ou chiffons qu'il portait, Iftikhār al- Dīn envoya à Suhrawardī un ensemble de nouveaux vêtements coûteux qu'il devrait porter pendant ses études.

⁴⁵ Pūrjavādī, "Shaykh- i ishrāq ve ta' līf- i Alwāḥ- i 'Imādī."

⁴⁶ al- Suhrawardī, *al- Mashāri' wa- l- muṭārahāt* : al- Ilāhiyyāt, 194.7, 194.12, 361.8, 401.12, 483.15, 484.2, 505.12.

⁴⁷ Ibid, 505.9- 11 ; répété dans Shahrāzūrī (1993), 2 :124- 25/ 605.7- 9.

⁴⁸ École

⁴⁹ Yāqūt, *Mu'jam al- udabā'*, 6 :2807.4- 9 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2:168.13- 15. Sur cette madrasa, voir Morray, *An Ayyubid Notable*, 41- 42, et Eddé, *La principauté Ayyoubide d'Alep*, index.

⁵⁰ al- Suhrawardī, *Ḥikmat al- ishrāq*, 162.10- 11.

⁵¹ Son nom complet est Iftikhār al- Dīn Abū Hāshim 'Abd al- Muṭallib al- Hāshimī ; voir Eddé, *La principauté Ayyoubide d'Alep*, 374 et index.

Lorsque le fils d'Iftikhār al Dīn livra les vêtements, Suhrawardī sortit une pierre précieuse de la taille d'un œuf et demanda au garçon de s'enquérir de son prix sur le marché. Les joailliers d'Alep proposèrent vingt-cinq mille dirhams, mais lorsque la pierre fut portée à la citadelle, le jeune souverain ayyoubide al- Malik al- Zāhir Ghāzī surenchérit en proposant trente mille dirhams. Cependant, Suhrawardī n'était pas intéressé par la vente, et lorsque le fils d'Iftikhār al Dīn revint avec l'objet, il le brisa et renvoya le garçon et son cadeau à son père, montrant ainsi à tout le monde qu'il pouvait facilement produire des richesses si seulement il le voulait. La légende explique également comment Suhrawardī a rencontré al- Malik al- Zāhir Ghāzī. Après le refus de l'offre du souverain, il se présenta à la madrasa Ḥallāwiyya et on lui dit que la pierre appartenait à un pauvre garçon. Il réfléchit un moment et dit : "Si ma supposition est correcte, il s'agit de Shihāb al- Dīn al- Suhrawardī." Il rencontra alors le philosophe et qui le conduisit à la citadelle⁵².

La raison pour laquelle, en tant que Shāfi'ite, Suhrawardī a choisi une madrasa مدرسة Ḥanafite et des associés Ḥanafites est peut-être liée à des relations personnelles, car la Ḥallāwiyya était connue pour avoir eu de nombreux enseignants iraniens⁵³. Les sources nous apprennent que de nombreux érudits de la ville détestaient Suhrawardī, un sentiment qui s'est encore renforcé lorsque al- Malik al- Zāhir Ghāzī a commencé à inviter Suhrawardī à sa cour dans la citadelle. Un des disciples de Suhrawardī révèle que le sultan convoqua les chefs des madrasas, des fuqahā' et des mutakallimūn pour débattre avec Shihāb al- Dīn. Les succès qu'il remporta ces débats lui valurent les faveurs du sultan, mais augmentèrent la répulsion des érudits⁵⁴. L'une des raisons pour lesquelles Iftikhār al-Dīn offrit à Suhrawardī de nouveaux vêtements était d'éviter de s'aliéner davantage les savants. L'éclat intellectuel de Suhrawardī s'accompagnait d'une certaine insouciance et d'une certaine suffisance à l'égard de l'établissement des savants d'Alep. Sayf al- Dīn al-Āmidī (m. 631/1233), qui l'a rencontré à Alep, relie à propos de cette rencontre : Suhrawardī m'a dit : « Sans aucun doute, je deviendrai le maître de la terre ». J'ai répondu : « Qu'est-ce qui te fait penser que tu es le maître de la terre ? Il m'a répondu : j'ai vu en rêve comment je buvais l'eau de la mer ». J'ai dit : « Peut-être que cela signifie que tu deviendras célèbre pour tes connaissances ou quelque chose comme ça. Lorsque je l'ai vu, il ne pouvait se détourner de ce qui se passait dans son âme. J'ai vu un homme avec beaucoup de connaissances mais peu de compréhension⁵⁵ ». Le commentaire disant que Suhrawardī manquait pas de savoirs (علوم), cependant il manquait de compréhension ou peut-être de bon sens ('aql). Il apparaît déjà dans l'une de nos plus anciennes sources sur lui : al- Bustān al-jāmi', ainsi que dans Ibn Abī Uṣaybi'a et ce commentaire est répété par de nombreux biographes⁵⁶. Elle s'accompagne d'assurances concernant son « intelligence abondante, son grand talent et son éloquence⁵⁷».

⁵² Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :168.13- 169.4.

⁵³ Ibid. 424 ; Marcotte, "Suhrawardī al- Maqtūl", 400, 406.

⁵⁴ Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2:167.12- 15.

⁵⁵ Khallikān, (1968), 6:272.15- 19 ; également traduit dans Walbridge, *Leaven of the Anciens*, 205.

⁵⁶ al- Bustān al- jāmi', 443.paenult ; Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 : 167.5- 6. Voir, par exemple, al- Dhahabī, *Ta'riḫ al- Islām*, vol. 581-90 (#41), 287.3- 6 ; idem, *Siyār a'lām al- nubalā'*, 21 : 211.10- 13.

⁵⁷ muḥraḫ al- dhakā' jayyid al- fiṭra faṣīḥ al- 'ibāra ; Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 : 167.4- 5.

Les événements qui ont conduit à l'exécution de Suhrawardī sont analysés ailleurs dans le livre de Griffel⁵⁸. Ibn Abī Uṣaybi‘a relie que l'établissement religieux d'Alep a produit un document (sur l'incroyance (kufr : كفر) de Suhrawardī⁵⁹. Il pourrait bien s'agir du produit de la séance décrite dans la chronique anonyme al- Bustān al- jāmi‘, qui constitue l'une des preuves les plus importantes à l'appui de la suggestion selon laquelle Suhrawardī a été accusé de revendiquer la prophétie pour lui-même. Le disciple de Suhrawardī, Ibn Raqīqa, présente les choses différemment. Il nous relie ce que les savants ont écrit dans leur lettre à Saladin, à savoir que si Suhrawardī reste auprès du sultan, il corrompra ses convictions religieuses et, à travers lui, celles de tout le pays. Cela semble vague et ne dit rien de l'accusation beaucoup plus grave de prétendre à une prophétie. On peut toutefois y faire allusion lorsqu'Ibn Raqīqa relie également que les savants « ont ajouté de nombreuses choses de ce genre aux accusations⁶⁰».

Il semble évident que même les proches disciples de Suhrawardī - parmi les sources écrites Mu‘īn al- Dīn al Naysābūrī et al- Shahrāzūrī - étaient bien conscients qu'on l'accusait de prétendre être un prophète. Lorsqu'ils nient ces accusations, ils le font en sachant qu'il existe des différences très subtiles entre les facultés psychologiques d'un prophète et celles d'autres personnes que l'on appelle généralement les "intimes de Dieu" (awliyā‘Allāh). Ceux qui connaissent les enseignements de Suhrawardī sur la prophétie, fortement influencés par Ibn Sīnā, savent que les diverses facultés de l'âme humaine qui constituent la prophétie varient en force et créent une échelle continue, où l'ignorant se trouve au bas de l'échelle et le prophète Muḥammad PSL au sommet. Les disciples éclairés de Suhrawardī – et que Griffel entend par là des penseurs tels qu'Al-Naysābūrī et Al-Shahrāzūrī - pensaient probablement qu'il se situait à un niveau élevé sur cette échelle, mais pas assez élevé pour être appelé prophète. C'est pourquoi ils ont écrit qu'il était innocent de l'accusation de prophétie⁶¹. Les adversaires de Suhrawardī parmi les fuqahā d'Alep n'ont pas fait de distinctions aussi subtiles et ont eu l'impression qu'il se considérait comme un prophète. Les œuvres de Suhrawardī ont beaucoup voyagé de son vivant. ‘Abd al- Laṭīf al-Baghdādī (m. 629/1231) raconte qu'à son arrivée à Mossoul en 585/1189, les savants de la ville ne tarissaient pas d'éloges sur les œuvres de Suhrawardī ; par exemple deux ans avant son exécution, le célèbre mathématicien et philosophe Kamāl al- Dīn Ibn Yūnus (m. 639/ 1242), l'un des professeurs de ‘Abd al- Laṭīf, se procura facilement trois livres de Suhrawardī, le lut et trouva que ses propres ouvrages étaient supérieurs « aux propos de cet imbécile⁶² ». Autre exemple, la disponibilité de son œuvre à cette époque, Mu‘īn al- Dīn al- Naysābūrī, qui travaillait loin à

⁵⁸ F. Griffel (2021). *The Formation of Post- Classical Philosophy in Islam*, p. 138-52.

⁵⁹ Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :167.14- 15 ; al- Dhahabī, *Ta‘rīkh al- Islām*, vol. 581- 90 (#41), 284.5- 6 ; idem, *Siyār al- ‘ālam al- nūbalā‘*, 21 : 207.6.

⁶⁰ Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2 :167.16- 17. Shams- i Tabrīzī, *Maqālāt*, 1 :297.6, dit qu'un certain "Asad, les mutakallim, l'ont vilipendé".

⁶¹ Naysābūrī (1431), 156b.

⁶² *kalām hādihā l- anwak*; Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2:204.15- 20 ; trad. anglaise dans Martini Bonadeo, ‘Abd al- Laṭīf's *Philosophical Journey*, 123- 25. Pour la datation, voir Toorawa, "Travel in the Medieval Islamic World", 64. Les trois livres étaient al- Talwīhāt, al- Lamahāt fī l- ḥaqā‘iq, et al- Ma‘ārij, qui n'existe peut-être plus. Un *Risālat al- Mi‘rāj* est mentionné dans la liste de travail d'al- Shahrāzūrī dans *Nuzhat al- arwāh*, 2 :128.11/ 608, no. 22.

Ghazna, a écrit une courte biographie quelques années seulement après la mort de Suhrawardī et mentionne néanmoins quinze de ses œuvres, dont tous ses livres majeurs⁶³. Qu'en est-il des circonstances du décès de Suhrawardī ?

A I.2 Le désaccord sur le motif de l'exécution de Suhrawardī⁶⁴.

L'exécution de Suhrawardī a toujours été considérée comme un événement important pour l'histoire de la philosophie en Islam. La découverte occidentale de Suhrawardī tombe au milieu du 19^{ème} siècle, dans un contexte colonialiste où les traditions philosophiques non européennes étaient considérées comme marginales. Von Kremer (1828-89), dans son livre de 1868 *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Histoire des idées dominantes de l'islam)* perçoit Suhrawardī comme un penseur (*anti-islamique*), terme positif désignant un intellectuel qui résiste au dogmatisme perçu de l'orthodoxie islamique. Suhrawardī était pour Von Kremer un « martyr pour ses convictions », dont les ennemis disposaient de moyens plus efficaces pour supprimer les ouvrages hérétiques que de les mettre à l'Index⁶⁵. « Exprimer des opinions qui étaient en opposition avec la religion dominante », écrit von Kremer, « conduisait à un danger mortel⁶⁶ ». Von Kremer décrit la mort de Suhrawardī comme le résultat de l'influence significative qu'il avait sur le jeune dirigeant d'Alep, al-Malik al-Zāhir Ghāzī (m. d.) 613/ 1216), le troisième fils de Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn, d. 589/ 1193). « Le parti orthodoxe obtint de Suhrawardī sa condamnation à mort, que Malik Zāhir exécuta en 587 h. (1191 c.e.)⁶⁷ ». Cette phrase, écrite il y a 150 ans, ne peut guère être complétée par les faits historiques. Même après avoir passé en revue toutes les sources arabes et persanes dont nous disposons aujourd'hui, nous ne savons toujours pas ce qui a exactement déclenché la condamnation à mort de Suhrawardī. Les sources s'accordent à dire que les spécialistes du *fiqh* d'Alep écrivirent au sultan ayyoubide Saladin qui, à cette époque, menait une campagne en Palestine contre les forces de la troisième croisade nouvellement arrivées⁶⁸. Les *fuqahā*⁶⁹ d'Alep lui demandent de condamner Suhrawardī à mort. Ils écrivirent plus d'une lettre, soulignant les dangers posés par les activités de Suhrawardī. Saladin écrit également à plusieurs reprises à son fils al-Malik al-Zāhir Ghāzī, âgé de dix-huit ans, qu'il a nommé gouverneur d'Alep en 582/1186. Dans ses lettres, il ordonne à son fils de mettre à mort Suhrawardī. Dans un premier temps, les relations étroites entre al-Malik al-Zāhir et Suhrawardī semblent rendre un tel événement improbable. Mais les messages de plus en plus forts de Saladin finirent par inciter al-Malik al-Zāhir à obtempérer, et Suhrawardī fut tué. Après avoir effectué des recherches approfondies à Alep, Ibn Khallikān (d. 681/1282) a établi que Suhrawardī avait été tué le 5 Rajab 587 / 29 juillet 1191. En bon historien qu'il était, Ibn Khallikān cite également une autre source selon laquelle le cadavre de Suhrawardī a été transporté hors de la citadelle d'Alep le vendredi 29 Dhū l-Ḥijja 587/17 janvier 1192⁷⁰. Ces deux informations ne peuvent être vraies l'une et l'autre. Bien que la plupart des historiens

⁶³ Naysābūrī (1431), 156b.

⁶⁴ Voir Griffel (2021, pp. 244-263).

⁶⁵ Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 89.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid, 90.

⁶⁸ Eddé, "Hérésie et pouvoir politique en Syrie", 238, 242. Möhring, *Saladin und der dritte Kreuzzug*, 163- 71, reconstitue les activités et les déplacements de Saladin entre 585/1189 et la fin de l'été de l'année 587/1191.

⁶⁹ Experts de la jurisprudence islamique.

⁷⁰ Khallikān, (1968), 6 :273.3- 4, 273.11- 13.

modernes s'accordent à dire que Suhrawardī a été tué en 587/1191, il existe également de bonnes raisons qui plaident en faveur du dernier mois de 587/1192⁷¹.

Von Kremer et de nombreux érudits occidentaux après lui ont interprété la mort de Suhrawardī comme le résultat d'une persécution religieuse forte et violente. Von Kremer place la mort de Suhrawardī dans le contexte de la *fatwā* d'al-Ghazālī à la fin de son *Tahāfut al-falāsifa*⁷². En effet, Suhrawardī est coupable d'au moins un et probablement aussi d'un second de ces trois chefs d'accusation. Il enseigne, par exemple, que les sphères existent depuis l'éternité, qu'elles ne sont pas sujettes à la génération et à la corruption, et qu'elles se déplacent selon un coup circulaire éternel. Dans son œuvre la plus programmatique, *La philosophie de l'illumination (Ḥikmat al-ishrāq)*, il présente l'argument selon lequel tout coup dans ce monde est causé par un autre coup, une chaîne causale qui doit afin d'éviter la circularité et la régression à l'infini - se termine par un coup unique, perpétuel et circulaire qui se renouvelle constamment dans le temps (ḥādith mutadjadid: حادث المتجدد)⁷³.

Dans son livre de la philosophie de l'illumination, Suhrawardī enseigne la pré-éternité du monde sans trop d'obscurité⁷⁴. La résurrection corporelle est également impossible pour lui⁷⁵. Ce n'est qu'en ce qui concerne la connaissance des individus par Dieu qu'il échappe à la condamnation d'al-Ghazālī. Sa discussion sur la connaissance de Dieu dans *La philosophie de l'illumination* évite la conclusion que Dieu est ignorant des particularités. Le chapitre mène directement au cœur de son originalité philosophique. Il y applique son épistémologie très créative de la "connaissance par la présence", conçue pour contrer la conception aristotélicienne d'Ibn Sīnā de la connaissance comme l'identité du connaisseur avec l'objet de la connaissance⁷⁶. La position d'Ibn Sīnā implique qu'une divinité immuable dotée d'un savoir immuable doit ignorer les individus changeants. Suhrawardī propose un concept de connaissance totalement différent - à savoir la connaissance par la présence - qui semble être conçu pour éviter la conséquence d'un Dieu ignorant des choses qui changent dans le temps. Malgré ce dernier point, il n'est pas nécessaire de chercher longtemps dans les œuvres de Suhrawardī pour se rendre compte qu'il viole clairement la *fatwā* d'al-Ghazālī. Cependant pour Griffel cela n'est pas pertinent pour ses sources, qui font à peine ce lien et ne mentionnent jamais al-Ghazālī ou ses *fatwā*.

⁷¹ Uṣaybi'a (1882), 2 :167.20- 21, relie que Suhrawardī est mort de faim, probablement pour éviter de verser son sang (ce qui serait problématique au regard de la shari'a). La demi-année entre juillet 1191 et janvier 1192 pourrait correspondre à la période de son emprisonnement, qui s'est achevée par sa mort.

⁷² Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 99.

⁷³ Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, 116.6– 14.

⁷⁴ Ibid, 116-17. Voir Ziai, *Knowledge and Illumination*, 162 ; Corbin, *En islam iranien*, 2:119- 22. Dans son apologétique "Risāla fi i'tiqād al-ḥukamā'", 263, Suhrawardī utilise un langage obscur mais argumente toujours en faveur de la pré-éternité du monde. Il écrit ici que les "philosophes divinement inspirés" (al-ḥukamā' al-muta'alliha) enseignent que le monde est contingent (mumkin al-wujūd) et qu'il est "créé (muḥdath) dans la mesure où son existence dépend de quelque chose d'autre." "Le pré-éternel (al-qaḍīm) n'est que ce qui ne dépend pas pour son existence de quelque chose d'autre que lui et c'est l'Existence nécessaire (wājib al-wujūd)." Plus loin (265), il écrit cependant que la priorité de Dieu sur la création est seulement "en essence" (bi-l-dhāt), et non "dans le temps" (bi-l-zamān), et soutient qu'il est parfaitement légitime de dire que "le monde est éternel (dā'im) en ce sens qu'il n'y a entre lui et son initiateur (mubdi') aucun délai temporel et spatial (ta'akhhur), ni de rang ou de nature". Cette façon de l'exprimer est incontestable tant que l'intention (maḥṣad) est une. En revanche, si quelqu'un dit : "le monde est éternel (dā'im) en ce sens qu'il n'y a pas d'initiateur ni de Créateur (ṣāni')", c'est de la mécréance et de la zandaqa. "Suhrawardī soutient donc - comme il le fait au début de l'épître (262.7- 8) - que les positions des ḥukamā' al-muta'alliha sont distinctes de celles des dahriyya et que seules les positions des dahrī doivent être considérées comme de la mécréance.

⁷⁵ Van Lit, *Word of image*, 62.

⁷⁶ Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, 104-6.

Si nous revenons sur les circonstances de sa mort, des études récentes de Hossein Ziai et John Walbridge proposent un autre type d'explication pour la mort de Suhrawardī. Comme Omid Safi dans le cas de 'Ayn al- Qudāt, ils soulignent l'importance du contexte politique. Ziai et Walbridge soutiennent que ce sont des raisons politiques plutôt que religieuses qui ont poussé Saladin à ordonner la mort du philosophe : « L'exécution de Suhrawardī était directement liée à son implication dans la politique par laquelle il cherchait à mettre en œuvre la "doctrine politique illuministe" qu'il avait enseignée⁷⁷ ». Sa position sur la priorité d'une politique de l'éducation et de la formation des jeunes filles a été soulignée par les auteurs. L'autorité des philosophes - ou plutôt des rois philosophes - sur l'autorité des chefs militaires ainsi que certains penchants chiïtes font craindre à Saladin l'influence de Suhrawardī sur son fils⁷⁸.

Comme dans le cas de 'Ayn al- Qudāt, Griffel n'émet pas d'objection à cette interprétation, mais pense qu'elle distingue trop nettement le politique du religieux. Elle doit être complétée par un regard sur l'autorité religieuse et les préoccupations relatives à la loi religieuse. Dans les deux cas, c'est-à-dire ceux de 'Ayn al- Qudāt et de Suhrawardī, le pouvoir des savants religieux a dû se joindre au pouvoir politique et militaire pour qu'une peine de mort puisse être prononcée. Même si Saladin avait des raisons politiques, les *fuqahā'* d'Alep auraient eu besoin de bons arguments religieux et ensuite juridiques pour exiger l'exécution de quelqu'un qui prétendait lui-même être une autorité religieuse, un Shāfi'ite *faqīh de* surcroît, c'est-à-dire de leur rang.

Walbridge et Ziai ont développé leurs positions sur la base d'une interprétation antérieure de Corbin, qui se concentre davantage sur les préoccupations des *fuqahā'* d'Alep que sur Saladin. Corbin affirme que Suhrawardī a été accusé de « chiïsme ou crypto-chiïsme ». Sa forte évocation de la vision des « amis de Dieu » (*awliyā'*) a rappelé aux juristes les prétentions à une connaissance supérieure de leurs imāms par les chiïtes ismā'īlites, toujours l'ennemi d'État par excellence⁷⁹.

Au VIe/XIIe siècle, Alep était encore une ville composée essentiellement de chiïtes. Les *fuqahā'* sunnites craignaient alors que Suhrawardī promette une cause chiïte, et ils n'ont guère laissé d'autre choix à Saladin que d'acquiescer à leur demande⁸⁰. Les inquiétudes concernant l'*Ismā'īlisme* sont bien sûr un motif possible, mais elles ne sont pas du tout mentionnées dans ses sources. Celles-ci n'établissent tout simplement pas de lien entre les opinions de Suhrawardī sur l'autorité politique et le chiïsme ou l'*ismā'īlisme*. Un examen des sources sur la mort de Suhrawardī révèle également qu'aucune d'entre elles ne mentionne al-Ghazālī et que seules une ou deux mettent la mort du philosophe en relation avec les *fatwā*, et si elles le font, cette relation reste très implicite. La plupart des biographes de Suhrawardī comprenaient clairement que ses enseignements violaient les limites de l'islam qu'al-Ghazālī avait fixées lorsqu'il avait déclaré trois positions de la *falāsifa* comme étant de

⁷⁷ H. Ziai dans son article "Suhrawardī", dans EI2, 9 : 782- 84, à 782.

⁷⁸ Ziai, "The Source and Nature of Authority", 336-44 ; Walbridge, *The Leaven of Ancients*, 201- 10. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria*, 234, objecte à ce point de vue qu'"aucun des biographes médiévaux n'accuse explicitement Suhrawardī d'avoir planifié une usurpation de pouvoir".

⁷⁹ Corbin (1971), 16-17. L'argument de Corbin est développé dans Landolt, "Suhrawardī's 'Tales of Initiation'", 482 ; par Christian Jambet dans son introduction à la traduction française du *Ḥikmat al- ishrāq* de Suhrawardī, 53 ; et par Eddé, "Hérésie et pouvoir politique en Syrie", 239- 44.

⁸⁰ Marcotte, "Suhrawardī al- maqtūl," 403- 4, 408.

l'incroyance. Les sources qui lui sont le plus favorables qualifient Suhrawardī de *faylasūf* et adoptent ce terme comme marqueur de sa pensée indépendante (*al- istiqlāl bi- l- fikr* بالفتكر الاستقلال)⁸¹. Les historiens arabes, en revanche, évitent le mot *faylasūf* et s'efforcent de ne pas juger son cas. Sibṭ ibn al- Jawzī donne un exemple extrême de cet effort de neutralité dans sa nécrologie de Saladin, il écrit : « Lorsqu'il entendit parler de Suhrawardī, Saladin ordonna à son fils al- Malik al- Zāhir de le tuer⁸² ». Il n'y a manifestement aucun lien avec al- Ghazālī ici. Ibn Khallikān, cependant, présente les choses différemment. Il est l'une des deux sources qui relie la mort de Suhrawardī à une accusation d'hérésie doctrinale : « Il fut accusé de dissoudre le credo, de nier les attributs divins et de souscrire aux enseignements des anciens philosophes. Il était bien connu pour cela. Lorsqu'il est arrivé à Alep, ses savants ont émis une *fatwā* autorisant son exécution en raison de ses convictions et de ce qu'ils avaient découvert sur ses mauvais enseignements⁸³ ». Par *enseignements des anciens philosophes* (*madhhab al- hukāmā' al- mutaqqadimīn*), Ibn Khallikān entend la pré-éternité du monde et d'autres positions, condamnées par al- Ghazālī. Il était donc bien connu que Suhrawardī enseignait l'éternité du monde, qu'il croyait en un Dieu qui n'avait pas d'attributs positifs et qui ne pouvait, lorsqu'il créait, exercer aucun choix entre des alternatives. Ce fut - pour Ibn Khallikān au moins - une cause de la chute de Suhrawardī. Une deuxième source est encore plus explicite. Ibn Shaddād (d. 632/1235) était le biographe officiel de Saladin, qui travaillait comme *qādī* dans son armée et qui était son confident le plus proche. Il était également un juriste shāfi'ite qui, au début de sa carrière, avait enseigné à la *madrasa* Nizāmiyya de Bagdad, un foyer d'influence ghazalienne⁸⁴. Dans sa biographie élogieuse de Saladin, composée à Alep une dizaine d'années seulement après l'exécution de Suhrawardī, Ibn Shaddād écrit sur le grand sultan ayyoubide : Il - Dieu lui fasse miséricorde - était très soucieux du culte de la religion (*sha'ā'ir al- dīn*) et soutenait la résurrection des corps et leur rassemblement, la rétribution des bienfaiteurs par le paradis et des malfaiteurs par le feu, croyant en tout ce que disent les révélations (*al- sharā'ī'*) [à ce sujet] et ouvrant sa poitrine à cet effet. Il détestait les *falāsifa*, ceux qui nient les attributs de Dieu (*mu'aṭṭila*), ceux qui croient que le monde n'a pas de créateur (*dahriyya*), ainsi que ceux qui désobéissent à la loi religieuse (*al- sharī'a*). Il ordonna à son fils, le souverain d'Alep al- Malik al- Zāhir - que Dieu renforce ses troupes -, de tuer un jeune homme par les armes du nom de Suhrawardī. On dit qu'il désobéit aux lois religieuses et les traite de fausses. Lorsque les nouvelles de son père lui parviennent, le fils de Saladin s'empara de Suhrawardī et en informa son père. Celui-ci ordonna alors sa mise à mort et [al- Malik al- Zāhir] le crucifia un jour et le tua⁸⁵. La manière dont Suhrawardī est mort est un sujet de controverse entre nos sources et n'a pas été résolu⁸⁶. Ce qui est important dans le rapport d'Ibn Shaddād, c'est le lien entre la résurrection corporelle et l'obéissance généralisée à la loi religieuse - exactement comme al- Ghazālī l'a vu. Les gens du peuple doivent croire en la résurrection corporelle pour renforcer leur obéissance aux lois de Dieu⁸⁷. Nous avons ici une interprétation clairement ghazalienne de la mort de Suhrawardī, impliquant que Suhrawardī est mort parce qu'il était un *faylasūf* qui avait violé la *fatwā* d'al-Ghazālī à l'époque de sa mort.

A la fin de son *Tahāfut al- falāsifa*, même si le nom d'al- Ghazālī ou le titre de ce livre n'a pas été mentionné nulle part, Ibn Khallikān et Ibn Shaddād sont cependant les deux seuls à présenter les choses de cette manière. Aucun des autres historiens ne mentionne la résurrection corporelle, l'éternité du

⁸¹ Naysābūrī (1431), 156b ; Shahrzūrī (1993), 2 : 119.1 / 600. peanult. Pour "al- istiqlāl bi- l- fikr", voir. 2 :122.4/ 604.2.

⁸² Sibṭ ibn al- Jawzī, *Mir'āt al- zamān*, 427.17.

⁸³ Khallikān, (1968), 6 :272.11- 13.

⁸⁴ Sur la vie d'Ibn Shaddād, voir l'article de G. el- Shayyal dans EI2, 3 :933- 34.

⁸⁵ Ibn Shaddād, *al- Nawādir al- sulṭāniyya*, 10.

⁸⁶ Déjà al- Shahrzūrī, Shahrzūrī (1993), 2 :125- 26/ 606.4- 6, discute les différents rapports et reste indécis.

⁸⁷ Griffel, (2021), p. 376.

monde ou la connaissance des particularités par Dieu, alors que Suhrawardī semble avoir été bien connu pour certains de ces enseignements. Ils l'accusent plutôt d'un autre délit, à savoir d'avoir prétendu implicitement ou explicitement à la prophétie. Dès 1978, Hermann Landolt a suggéré que les *fuqahā'* d'Alep étaient rebutés par ses enseignements sur la prophétie et la walāya – « amitié ou "intimité" » dans le sens d'une proximité avec Dieu qu'ont les maîtres soufis. Cet état apporte des connaissances supérieures à celles des non soufis. Landolt affirme que les *fuqahā'* ont accusé Suhrawardī « d'avoir l'intention de fonder une nouvelle religion prophétique⁸⁸ ». Les sources confirment en effet ce point de vue. L'un des premiers commentaires sur la mort de Suhrawardī provient de la lointaine Ghazna, dans l'actuel Afghanistan. Mu'īn al- Dīn al- Naysābūrī (d. c. 490/1193) est l'auteur de *L'achèvement de la continuation du cabinet de sagesse (Itmām Tatimmat Šiwān al- hikma)* (إتمام التتمات سوان الحكمة), une anthologie de la poésie arabe écrite par des philosophes. Al- Naysābūrī a écrit son anthologie peu après la mort de Suhrawardī, dans la dernière décennie du sixième/ douzième siècle, probablement même avant la biographie de Saladin par Ibn Shaddād. Mu'īn al- Dīn al- Naysābūrī était un admirateur de Suhrawardī et a écrit à propos de sa mort : « Al- Malik al- Zāhir, fils de Saladin, le sultan de Syrie, l'a tué dans la citadelle d'Alep à la suite de certaines fabrications à son sujet par les juristes (*fuqahā'*) déclenchées par la jalousie. Ils ont dit qu'il avait des prétentions de prophétie, mais il était innocent de cela - Dieu fera le compte entre lui et l'envieux⁸⁹ ». Le motif de la prétention de prophétie peut également être trouvé dans une autre source, également écrite très peu de temps après l'exécution. L'un des premiers historiens à parler de la mort de Suhrawardī est l'auteur anonyme du *Jardin des affaires contemporaines (al-Bustān al-jāmi' li- jamī' tawārīkh ahl al- zamān)*, une chronique des événements survenus à Alep dans la seconde moitié du VIe/XIIe siècle. Cette chronique s'interrompt en 593/1196/97 et nous supposons qu'elle a été rédigée à cette époque ou peu après. Pour l'année 588 (1192), la chronique indique : Cette année-là, le *faqīh* Shihāb al-Dīn Suhrawardī fut tué avec son élève Shams al-Dīn dans la citadelle d'Alep. Quelques jours plus tard, [son cadavre ?] fut brûlé. Les *fuqahā'* d'Alep travaillèrent avec zèle contre lui, à l'exception de deux juristes, deux frères du nom d'Ibn Jahbal. Ceux-ci soutenaient qu'il était un *faqīh* et que les débats avec lui sur la citadelle ne sont pas équitables, alors il devrait descendre à la Grande Mosquée où tous les *fuqahā'* devraient se rassembler et où ils devraient tenir un *majlis* pour lui... Il était un Shāfi'ite mais, la *falsafa* et le *'ilm al- kalām*⁹⁰ علم الكلام ont eu raison de lui.

Lorsque certains des *fuqahā'* discutèrent avec lui à la citadelle, ils ne pouvaient pas apporter des arguments qui l'emporteraient [sur ceux de Suhrawardī]. Sur la théologie (*'ilm aluṣūl*), ils ne savaient que lui dire et lui dirent : « Vous avez mentionné dans vos livres que Dieu est capable de créer un prophète, or c'est impossible ». Il leur dit alors : « Quelle est votre définition de la capacité ? N'est-il pas vrai que celui qui désire quelque chose et qui n'en est pas empêché est capable ? » Ils répondirent : « Oui, en effet ». Il ajouta : Dieu [lui-même] dit : « Dieu est capable de tout ». Ils dirent : « Mais pas de

⁸⁸ 171 Landolt, "Two Types of Mystical Thought", 190. Voir également idem, "Suhrawardī's 'Tales of Initiation'", 481 : "Ce qui a vraiment alarmé les orthodoxes, c'est la prétendue négation de la finalité de la Révélation islamique par Suhrawardī la prétendue négation par Suhrawardī de la finalité de la Révélation islamique. . . . Suhrawardī était un concurrent sérieux de leur propre autorité (wilāyah) et pouvait être accusé de prendre la place du Prophète lui-même."

⁸⁹ Naysābūrī (1431), 156b.

⁹⁰ Pour plus de détails sur le terme kalām, voir Seck (2018), p. 24. Le mot arabe kalām veut dire parole, discours. Le mot mutakalim désigne celui qui parle, l'orateur⁹⁰. L'expression arabe kalām ('ilm al-kalām), dans l'islam, signifie la science de la parole, une notion qui peut désigner aussi la science des bases de la religion ('ilm uṣūl ad-dīn), ou la jurisprudence majeure qui s'oppose à la jurisprudence mineure signifiant respectivement en arabe (al-fiqh al-akbar et al-fiqh al-aṣ'ar). La somme de ces trois expressions, désigne la théologie scolastique musulmane.

créer un prophète. C'est impossible ». Il dit : « Est-ce impossible dans un sens absolu (*muṭlaqan*) ou non » ? Ils dirent : « Tu viens de devenir mécréant (*qad kafarta*) » ! Ils lui ont inventé des raisons parce qu'en général il y avait un manque de compréhension de sa part et non un manque de connaissance (*kānā 'indahū naqḍ 'aqlin lā 'ilmin*).

L'une des choses qui s'est produite, c'est que les gens ont dit : « Son âme est assistée par le royaume céleste (*rūḥuhū al- mu 'ayyad bi- l- malakūt روجه المؤيد بالملكوت*)⁹¹».

La dispute rapportée ici porte sur une question théologique, à savoir si Dieu peut créer des prophètes. Cependant, la manière dont elle est présentée dans *al- Bustān al- jāmi'* n'a guère de sens et vise à présenter la *fuqahā'* d'Alep sous un mauvais jour. Aucun théologien musulman, quelle que soit sa confession, ne nierait que Dieu puisse créer des prophètes. Par conséquent, la dispute devait porter sur la question à savoir si Dieu crée un prophète *après* Muḥammad. Le Coran (Sourate al-Ahzab 33 : 40) appelle Muḥammad « le sceau des prophètes » (*khātam al- nabiyyīn* : خاتم النبيين), ce qui signifie qu'il n'y a pas eu de prophète après lui et qu'il n'y en aura pas à l'avenir. Le jugement des *fuqahā'* selon lequel Suhrawardī « est juste devenu un mécréant » ne peut être fondé sur son affirmation que Dieu est - dans un sens absolu - capable de créer un nouveau prophète, mais doit refléter leur compréhension du fait qu'il a affirmé que Dieu peut créer un prophète après Muḥammad. De nombreux théologiens musulmans nierait que Dieu puisse ou veuille faire cela, car cela violerait une promesse faite dans la révélation.

Ici, un autre rapport sur la mort de Suhrawardī devient instructif. Il nous apprend que ses élèves et ses disciples le considéraient comme un prophète. Al-Shahrazūrī (mort après 685/1286) était un historien de la philosophie et le biographe le plus important de Suhrawardī. Il fut également un adepte de sa philosophie - la philosophie de l'illumination (*ḥikmat al- ishrāq*) - qui en affina le caractère systématique. En 665/1266-67, soixante-quinze ans après l'exécution, al- Shahrazūrī rédigea une biographie de Suhrawardī, soit à Bagdad, soit dans l'ouest de l'Iran. Il reprend le motif de l'envie, qu'il reprend de *l'Itmām Tatimmat Ṣiwān al- ḥikma*, et confirme que ses élèves considéraient Suhrawardī comme un prophète :

La raison pour laquelle il a été tué est - d'après ce qui m'est parvenu - que lorsqu'il est passé de l'Anatolie à la Syrie et qu'il est entré à Alep ... un groupe d'hommes et de femmes a été tué. Les universitaires d'Alep se sont rassemblés autour de lui et ont écouté ce qu'il avait à dire. Il pouvait expliquer les sujets grâce aux excellents enseignements des philosophes (al- ḥukamā'). Il a essayé de les améliorer et a qualifié de stupides les opinions de ceux qui rejetaient ces enseignements. Il a débattu avec ces personnes et les a réduites au silence lors des sessions du majlis. Il y a quelque chose qui a contribué à cela et ce sont les merveilles dont il a fait preuve grâce à la faculté de l'esprit sacré (biḡwwat rūḥ al- quds). Par pure jalousie, ils ont uni leurs

⁹¹ al- Bustān al- jāmi' li- jamī' tawārīkh ahl al- zamān, 442- 43. Le texte apparaît également en paraphrase dans al- Ṣafadī, al- Wāfī, 2 :320.18- 21, qui ajoute que cet échange a conduit al- Malik al- Zāhir à ordonner l'emprisonnement de Suhrawardī. La source d'Al- Ṣafadī est un tarjama perdu de Ṣibt ibn al- Jawzī (d. 654/1256), qui pourrait avoir obtenu ses informations d'al- Bustān al- jāmi'. Son texte avait été édité plus tôt dans Cahen, "Une chronique syrienne", 150-51. La tradition manuscrite d'al- Bustān al- jāmi' attribue le texte au célèbre littérateur 'Imād al- Dīn al- Iṣfahānī (d. 597/ 1201), mais Cahen argumente de manière convaincante qu'il ne pouvait pas avoir été écrit par lui (114). Pour une traduction française de ce passage, voir Corbin, En islam iranien, 2 :15.

voix, l'ont accusé de mécréance et l'ont tué. . . Il m'est parvenu que certains de ses disciples lui disaient : « Abū l- Futūḥ [Suhrawardī], Messenger de Dieu » ! Seul Dieu sait si cela est vrai⁹².

Le motif selon lequel Suhrawardī a accompli des actes merveilleux (*'ajā'ib* ou *karāmāt* أو عجائب qui sont des signes de sa proximité avec Dieu en tant que l'un de ses intimes (*awliyā'*) revient constamment dans les sources. On les retrouve par exemple dans la biographie d'Ibn Khallikān, un historien ayant vécu à Alep, où il avait étudié avec Ibn Shaddād⁹³. Ibn Khallikān nous informe que de nombreuses personnes dans cette ville pensaient que Suhrawardī avait accompli des actes merveilleux (*karamāt*)⁹⁴. Al- Shahrāzūrī ajoute qu'il était capable non seulement d'actes merveilleux mais, aussi d'actes considérés comme des signes de prophétie (*wāyāt*)⁹⁵. Un autre historien écrivant également au septième/ treizième siècle, al- Qazwīnī (d. 682/1283), dispose d'informations sur plusieurs actes apparemment surhumains de Suhrawardī et confirme qu'il était « quelqu'un à qui il arrivait des choses merveilleuses et étranges⁹⁶ ». De nombreuses sources relient que Suhrawardī était un expert en *sīmiyā'*, ce qui se réfère ici à quelque chose de similaire à l'hypnose, bien que pas nécessairement par le biais d'un contact visuel. Ibn Khaldūn décrit *sīmiyā'* comme l'action d'une âme puissante sur l'imagination d'une autre personne, qui est ensuite transférée à la perception sensorielle de cette dernière et crée des expériences qui n'ont pas de réalité extérieure⁹⁷. Ibn Faḍlallāh al- 'Umarī (d. 749/1349) révèle qu'après avoir longuement insisté, Suhrawardī appliqua à contrecœur ses pouvoirs de *sīmiyā'* sur al- Malik al- Zāhir et produisit en lui l'expérience d'avoir vécu des années sur les rives de l'océan Indien et d'y avoir eu une femme et des enfants⁹⁸. Enfin, l'historien al- Dhahabī (d. 748/ 1347) cite un rapport selon lequel un étudiant aurait demandé à Suhrawardī : « Les gens parlent beaucoup de votre affirmation selon laquelle la prophétie peut être acquise. Pouvez-vous nous expliquer cela ? »⁹⁹

L'idée que la prophétie peut être acquise est une implication de l'explication philosophique d'Ibn Sīnā selon laquelle la prophétie est la combinaison de trois propriétés de l'âme humaine. Selon Ibn Sīnā, la prophétie n'est que l'apogée de capacités humaines très répandues que chacun d'entre nous possède à un degré bien moindre que les prophètes. Le prophète possède :

(1) une forte faculté d'imagination qui lui permet de représenter les vérités universelles sous forme de paraboles et de métaphores ;

⁹² Shahrāzūrī (1993), 2:125- 26/ 605- 6. Les deux éditions diffèrent dans la première phrase. L'édition d'Hyderabad présente "tous les savants d'Alep réunis", tandis que l'édition d'Alexandrie, qui représente une recension plus tardive, présente le texte ci-dessus. Une autre édition, la troisième (éd. A. 'A. al- Sā'ih et T. 'A. Wahba, 2 vol. [Le Caire : Maktaba al- Thawafa al- Dīniyya, 1430/ 2009], 2 :309) propose une lecture intéressante de la dernière phrase où "Abū l- Futūḥ, Messenger de Dieu !" est transformé en "Abū l- Futūḥ, un intime du Messenger de Dieu !" (Abū l- Futūḥ bi- ṣuḥbat rasūl Allāh). Cela semble être une tentative évidente d'atténuer le caractère hérétique du discours des étudiants de Suhrawardī.

⁹³ Khallikān, (1968), 6 :272.10- 11 : "C'était un Shāfi'i et on lui a donné le surnom de 'celui qui est assisté par le royaume céleste' (al- mu' ayyad bi- l- malakūt)".

⁹⁴ Ibid, 6 :273.14- 17. Ibn Khallikān (6 :269-70, d'après Aḥmad ibn al- Qāsim (1882), 2:168), relie également l'histoire de Suhrawardī qui, lors d'une dispute avec un turkumānī pastoral, s'est détaché le bras.

⁹⁵ ṣāhib karamāt wa- āyāt ; Shahrāzūrī (1993), 2:124:4/ 604.18 (voir aussi 2:126.9/ 607.9- 10). Les mots wa- āyāt ne figurent que dans l'édition d'Alexandrie.

⁹⁶ ṣāhib al- 'ajā'ib wa- l- umūr al- gharība ; al- Qazwīnī, Āthār al- bilād, 264.

⁹⁷ 179 Ibn Khaldūn, al- Muqaddima, 3:110.10- 15 ; trad. engl. 3 :158- 59. "Les falāsifa appellent cela, dit Ibn Khaldūn, "sha' wadha ou sha' badha." Selon D. B. MacDonald et l'art de T. Fahd. "Sīmiyā'", dans EI2, 9 :612- 13, il s'agit de l'une des deux branches de la *sīmiyā'*, l'autre étant la connaissance des pouvoirs secrets des lettres ('ilm asrār al- ḥurūf) ; voir Ibn Khaldūn, al- Muqaddima, 3 :119- 63 ; trad. engl. 3 :171- 227.

⁹⁸ Ibn Faḍlallāh al- 'Umarī, Masālik al- abṣār, 9 :173- 74.

⁹⁹ al- Dhahabī, Ta' rīkh al- Islām, vol. 581- 590 (#41), 287.13- 15. Voir également idem, Siyar a' lām alnubalā', 21 :211.3- 4.

(2) une forte intuition (*hads*), c'est-à-dire la capacité de recevoir instantanément la connaissance universelle de l'intellect actif ; et

(3) une puissante faculté pratique de l'âme qui peut affecter les choses en dehors de son corps et accomplir ce que d'autres croient être des actes merveilleux ou des miracles. Au sommet du spectre se trouve un phénomène qu'Ibn Sīnā appelle « l'esprit saint » (*al-rūh al-qudsī*) - une référence à laquelle nous venons de lire dans la biographie d'al-Shahrazūrī selon laquelle Suhrawardī accomplissait des prodiges (*'ajā'ib*) « grâce à la faculté de l'esprit sacré » (bi-quwwat rūh al-quds بقوة روح القدس)¹⁰⁰.

En outre, pour Ibn Sīnā, le véritable prophète est aussi un philosophe. Alors que le philosophe n'enseigne ses idées qu'à ceux qui pratiquent la philosophie, le prophète a un grand talent pour transmettre ces enseignements dans un langage figuré et les rendre ainsi accessibles à tous. Dans ses courtes épîtres persanes, Suhrawardī propose des paraboles et des représentations figuratives du destin du philosophe d'inspiration divine dans la société, comme nous l'attendons d'un prophète. Dans l'une de ces histoires, un caméléon est attaqué par des chauves-souris, qui le capturent dans la nuit pour l'exécuter. Elles décident que le pire des supplices serait l'exposition à la lumière du soleil et, à l'aube, elles jettent le caméléon hors de leur grotte, sans savoir que ce que les chauves-souris considéraient comme une punition était en réalité la renaissance du caméléon. En décidant d'exécuter le caméléon, les masses ignorantes - les chauves-souris de cette histoire - font involontairement preuve d'une grande bonté à l'égard de l'étranger à leur société, car « l'exécution » était exactement ce qu'il désirait¹⁰¹. Dans une autre histoire, un paon est semé dans un sac de cuir et laissé dans un étroit panier sombre pendant si longtemps qu'il s'est pris d'affection pour sa sombre demeure et s'est convaincu qu'il ne pouvait y avoir de meilleur endroit. En fait, le paon considérerait cela comme un article de foi (*i'tiqād* اعتقاد), et il considérerait l'affirmation « qu'il pourrait y avoir une vie, une habitation et une perfection au-delà de ce [panier] comme un *kufr* absolu, un déchet total et une pure ignorance¹⁰² ». Une troisième histoire présente une huppe intelligente et clairvoyante qui passe ses nuits avec un groupe de hiboux incapables de voir à la lumière du jour. Lorsque la huppe raconte aux hiboux ce qu'elle voit pendant la journée, les hiboux l'accusent de mentir et menacent de le tuer. La huppe se rend compte du danger qu'il y a à dire la vérité aux hiboux et feint la cécité diurne pour survivre. La huppe se dit que les hiboux la tueront si elle ne fait pas semblant d'être aveugle. Elle justifie son mensonge par la maxime « Parlez aux gens en fonction de leur intelligence¹⁰³ ». La huppe se rend également compte que « révéler le secret de la seigneurie est de l'incrédulité » et suit donc les conseils d'al-Ghazālī et d'autres soufis qui ont porté haut ce principe et qui l'ont imposé à tous les autres hommes¹⁰⁴. Si l'histoire de la huppe et des hiboux est une parabole de la situation de Suhrawardī parmi les gens et les savants d'Alep, il n'a apparemment pas suffisamment tenu compte de ce conseil et a parlé trop ouvertement de ses prétentions à un monde plus parfait derrière celui-ci, que l'on peut atteindre par l'inspiration et une perspicacité supérieure.

¹⁰⁰ Shahrazūrī (1993), 2:125.13/ 605.18. Dans son "Risāla fī i'tiqād al-ḥukamā", 265.8- 9, Suhrawardī identifie le rūh al-quds à l'intellect actif et à Gabriel. Sur l'explication rationnelle de la prophétie par Ibn Sīnā, voir Davidson, Alfarabi, Ibn Sīnā et Averroès, 116- 23 ; Hasse, Avicenna's De Anima, 154- 65 ; Rahman, Prophecy in Islam, 30- 91 ; Gardet, La pensée religieuse d'Ibn Sīnā, 107- 41.

¹⁰¹ Suhrawardī, Allégories philosophiques et traités mystiques, Pers. + anglais, 83-84.

¹⁰² (keh) warā- yi in 'ayshī ve maqarī ve kamālī da'wā konad, kufr muṭlaq ve saqt maḥd ve jahl şaraf bâşad ; ibid. 86- 87.

¹⁰³ Ici en arabe : kallimū l- nās 'alā qadr 'uqūlihīm ; ibid. 85.12.

¹⁰⁴ ifshā' - yi sirr- i rubbiyyat kufr ast ; ibid. 85.15- 16. Sur ce principe dans al- Ghazālī, voir Griffel, Al-Théologie philosophique de Ghazālī, 193, 337n94.

Si Suhrawardī se considérait comme un individu inspiré se situant en haut de l'échelle qui va de l'homme normal au prophète, cet enseignement aurait pu le mettre en conflit avec la *fuqahā* d'Alep, mais pas nécessairement avec al- Ghazālī. Comme la plupart des musulmans, al-Ghazālī aurait condamné toute prétention à la prophétie, et si Suhrawardī l'avait fait- ce que nous ne savons pas - al-Ghazālī l'aurait condamné pour incrédulité. Pourtant, al Ghazālī lui-même a adopté l'enseignement d'Ibn Sīnā sur la prophétie et croit en une échelle mobile de visions divinement inspirées qui va de l'homme ordinaire, qui a des expériences de *déjà-vu*, à la révélation (*wahy*) que reçoivent les prophètes, en passant par l'inspiration (*ilhām*) des *awliyā*'. Les plaintes d'Al-Ghazālī dans le *Tahāfut* contre la prophétologie d'Ibn Sīnā se concentrent sur la question à savoir :

- (1) Si les *falāsifa* ont suffisamment de preuves pour soutenir certains détails de leurs enseignements, comme le fait que la connaissance des prophètes provient d'objets célestes et non pas directement de Dieu¹⁰⁵.
- (2) Dans sa «seconde condamnation» des *falāsifa*, évoquée plus haut, al-Ghazālī critique l'enseignement des *falāsifa* sur le contenu de la révélation reçue par les prophètes. Il rejette la suggestion selon laquelle ce que les prophètes reçoivent en termes de connaissance est équivalent à ce que les philosophes pourraient découvrir grâce à leurs facultés rationnelles. En revanche, al- Ghazālī insiste sur le fait que la connaissance reçue dans la révélation est de loin supérieure à ce qui pourrait être découvert par le biais de la rationalité¹⁰⁶.

La notion de *falāsifa* selon laquelle Dieu envoie des révélations pour le bénéfice des humains n'est cependant pas erronée. Les *falāsifa* sous-estiment cependant le pouvoir de la révélation lorsqu'ils pensent qu'elle crée une connaissance qui est à peu près équivalente à la philosophie. Dans l'un de ses plus petits ouvrages, al- Ghazālī écrit : « Les lumières par lesquelles la révélation vient de Dieu sont comparables à la lumière... de la raison (*nūr al- 'aql* : نور العقل) comme le soleil par rapport à la lumière d'une étoile. Les prophètes indiquent aux hommes les bienfaits de leur vie en ce monde (*maṣāliḥ dunyāhum*) dans la mesure où leurs capacités raisonnables (*'uqūluhum*) ne peuvent les découvrir indépendamment, et ils guident les hommes vers les bienfaits de leur vie dans l'au-delà (*maṣāliḥ ukhrāhum*) dont les hommes *ne* peuvent avoir connaissance *que* par l'intermédiaire des prophètes¹⁰⁷ ». Étant donné sa volonté générale d'accepter l'explication d'Ibn Sīnā sur la prophétie **comme quelque chose qui crée des avantages pour les humains**, al- Ghazālī ne la condamne pas. Les études d'Alexander Treiger et de M. Afifi al- Akiti ont montré à quel point al- Ghazālī a adopté l'explication rationnelle de la prophétie d'Ibn Sīnā et l'a faite la sienne. Il aimait particulièrement l'explication d'Ibn Sīnā de la prophétie comme la combinaison de trois propriétés (*khāṣṣiyāt*) de l'âme humaine, et il y a des adaptations de cette théorie dans *al- Munqidh min al- ḍalāl* et d'autres de ses écrits¹⁰⁸.

Alors que la littérature occidentale antérieure, depuis Von Kremer, supposait une opposition entre Suhrawardī et al-Ghazālī et voyait dans l'un l'expression de la libre pensée philosophique et dans l'autre celle de l'orthodoxie religieuse, leurs relations étaient beaucoup plus nuancées. En ce qui concerne la psychologie et en particulier la prophétologie - y compris l'explication des actes merveilleux et de la perspicacité supérieure des « amis de Dieu » (*awliyā*') - Suhrawardī et al-Ghazālī étaient assez

¹⁰⁵ Treiger, *Inspired Knowledge*, 81-84.

¹⁰⁶ C'est le point 3 de la liste de Treiger (ibid., 83) des objections faites par al- Ghazālī dans la seizième discussion du *Tahāfut al- falāsifa*.

¹⁰⁷ al- Ghazālī, *al- Ḥikma fī makhlūqāt Allāh*, 70.14- 17, soulignement ajouté.

¹⁰⁸ 190 Treiger, *Inspired Knowledge*, 64-80, 103 ; al- Akiti, "The Three Properties of Prophethood" ; Griffel, "Al- Ghazālī's Concept of Prophecy", et idem, *Al- Ghazālī's Philosophical Theology*, 194-201 ; Hughes, "Imagining the Divine".

semblables¹⁰⁹. Tous deux ont interprété et adapté les enseignements psychologiques d'Ibn Sīnā et en particulier son explication rationnelle de la prophétie. Tous deux ont mis l'accent sur le *dawq* (goût) en tant que faculté épistémologique différente de la raison et supérieure à elle¹¹⁰. Tous deux pensaient que la prophétie n'était pas une condition surnaturelle mais pouvait être expliquée par la science de l'âme humaine, et tous deux pensaient également que les frontières entre un mystique doué, qui est inspiré par les idées de l'intellect actif, et un prophète étaient fluides. Comme Suhrawardī, al- Ghazālī a également été critiqué pour ses enseignements sur la psychologie et pour son manque de distinction entre les humains normaux et les prophètes¹¹¹. Bien qu'al-Ghazālī n'ait pas prétendu à la prophétie, on sent fortement dans ses écrits qu'il se considérait comme bénéficiant d'une généreuse dose d'inspiration (*ilhām*). L'inspiration chez al- Ghazālī est similaire - sinon identique - à ce que Suhrawardī appelle *dawq* (dégustation)¹¹². *Ilhām* et *dawq* sont considérés comme étant de la même nature que l'intuition prophétique (*wahy*), mais à un niveau d'intensité inférieur¹¹³. Al-Ghazālī aurait certainement désapprouvé qu'un érudit religieux prétende se tenir au seuil de la prophétie. Nous ne savons pas si Suhrawardī a réellement agi de la sorte. Il n'y a aucun passage dans ses écrits où il prétend être un prophète ou même proche de ce stade.

Les capacités épistémologiques de Suhrawardī sont décrites dans des termes similaires à ceux d'al-Ghazālī, à savoir qu'il a été béni par l'inspiration divine (*ilhām* ou *dawq* : إلهام أو ذوق). Contrairement à al-Ghazālī, cependant, Suhrawardī était étroitement associé à l'accomplissement d'actes merveilleux. Selon al- Ghazālī, « les exploits des amis de Dieu » (*karāmāt al- awliyā'* : كرامات الأولياء) sont en réalité les prémices [des états] des prophètes¹¹⁴. « L'accomplissement de ces actes aurait placé Suhrawardī au niveau d'un *walīy* (un intime de Dieu) ou un maître mystique. Selon al- Ghazālī, le niveau de ces maîtres soufis peut en effet être acquis - non par l'apprentissage mais par l'entraînement (*riyāda*) et la dégustation(*dawq*)¹¹⁵ ». Il se peut que Suhrawardī n'ait jamais prétendu à la prophétie et que ses disciples aient exagéré de son statut de *walī* et l'aient mal interprété. Lorsqu'ils lui ont demandé, par exemple, comment acquérir « l'état de prophète », il se peut qu'ils aient eu à l'esprit une simple intensification de l'état de *walī*. La faute et le malentendu seraient du côté des étudiants et des disciples de Suhrawardī. Il se peut aussi que ce soit du côté de ses adversaires qui ont regardé ce type de vénération d'un œil très critique. En même temps, il est tout à fait possible que Suhrawardī ait délibérément alimenté ces malentendus. Il se peut même qu'il ait revendiqué la prophétie pour lui-même, même si ce n'était pas en public ou devant un large public. S'il avait revendiqué ouvertement et publiquement la prophétie, les sources relatives à son exécution seraient moins ambiguës. Il est impossible de savoir, huit cents ans plus tard, si Suhrawardī, dans ses communications avec un petit cercle d'adeptes dévoués, a prétendu à la prophétie ou si ce cercle a mal compris ses enseignements sur sa propre personne, ou si quelque chose s'est passé entre les deux. Pour les observateurs, les disciples de Suhrawardī sont apparus comme un groupe de monstres indisciplinés, obsédés par des pratiques

¹⁰⁹ Malgré l'importance du sujet pour l'étude de Suhrawardī, il n'y a pas beaucoup de littérature sur les liens et les similitudes de Suhrawardī avec al- Ghazālī. Sur ce sujet, voir Sinai, "Al Suhrawardī Philosophy of Illumination and al- Ghazālī" ; Walbridge, *Wisdom of the Mystic East*, 52- 57 ; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, 170.

¹¹⁰ Giffel, *The Formation of Post- Classical Philosophy in Islam*, pp. 254-56.

¹¹¹ Griffel, *Al- Ghazālī's Philosophical Theology* 200-201.

¹¹² Voir ci-dessous pp. 256, 258.

¹¹³ Treiger, *Inspired Knowledge*, 25, 53, 64- 65.

¹¹⁴ al- Ghazālī, al- Munqidh, 40.5.

¹¹⁵ *Ibid*, 35.10- 36.2, 40.3- 5. Voir Treiger, *Inspired Knowledge*, 54.

obscur et l'alchimie¹¹⁶. Il reste cependant possible qu'il n'ait jamais prétendu être prophète et qu'il ait simplement été mal compris - par ses amis comme par ses ennemis.

Les sources qui indiquent le plus explicitement qu'il a été accusé de revendiquer la prophétie pour lui-même Mu'īn al- Dīn al- Naysābūrī et al- Shahrāzūrī - s'empressent également d'ajouter qu'il s'agit d'une fausse accusation. Le chroniqueur anonyme d'Alep nous transmet un autre type d'accusation, à savoir qu'il était d'avis qu'il pouvait y avoir une prophétie après Muḥammad (PSL). Cela n'était probablement pas une offense en soi qu'al- Ghazālī aurait condamné¹¹⁷. Pour quelqu'un comme al- Ghazālī seulement l'affirmation supplémentaire d'avoir atteint la prophétie aurait conduit à une condamnation légale. Les *fuqahā'* d'Alep ont peut-être suivi un point de vue plus étroit que celui d'al- Ghazālī sur la possibilité d'atteindre le niveau d'un prophète et l'ont peut-être condamné simplement parce qu'il l'avait jugé possible. Ou bien ils ont eu l'impression qu'il avait effectivement revendiqué la prophétie pour lui-même. Nos sources vont dans les deux sens ; un groupe dit qu'il a été faussement accusé de prophétie, tandis qu'*al- Bustān al- jāmi'* suggère sa position sur la possibilité de prophétie après que Muḥammad (PSL) a scellé son destin d'apostat de l'Islam. Ibn Taymiyya écrit plus d'un siècle plus tard que Suhrawardī croyait que la prophétie pouvait être acquise et qu'il a lui-même « cherché à devenir prophète¹¹⁸ ».

Quel que soit l'élément déclencheur du jugement des *fuqahā'* d'Alep, Suhrawardī restait pour ses partisans un individu divinement inspiré qui retourna à Dieu lorsqu'il devint évident que le peuple ne le comprenait pas. Après son exécution, une rumeur circula à Alep, affirmant que sur sa tombe, à la périphérie de la ville, les gens avaient trouvé un morceau d'écriture contenant un poème :

L'homme qui repose sur cette terre est une perle cachée.
La générosité de Dieu l'a bien créé.
Son époque, cependant, n'a pas vu sa valeur,
et leur jalousie l'a poussé à retourner dans sa coquille¹¹⁹.

Quel que soit le désaccord sur les motifs de son exécution, s'il y avait une seule constante à déterminer, ce serait que sa production philosophique fit prolifique et inventrice.

A II La production philosophique de Suhrawardī

Suhrawardī a écrit une cinquantaine d'œuvres avec un style d'écriture différent. Al- Shahrāzūrī, un de ses commentateurs et biographe a établi une liste complète de ses œuvres. Plus tard Henry Corbin a aussi établi des éditions (presque philologiques) de la production philosophique de Suhrawardī.

¹¹⁶ Baghdādī, (1988), arabe 35- 36, allemand 108- 9.

¹¹⁷ Lazarus-Yafeh, *Studies*, 304-5 : "[L]une des doctrines les plus dangereuses de la théorie de la prophétie d'Al-Ghazālī [...] est que] le stade de la prophétie n'est que le stade le plus élevé et le dernier du développement de l'homme sur terre. En effet, il n'est atteint que par quelques personnes, mais il n'est pas limité aux seuls prophètes, comme le prétend l'islam orthodoxe. Les saints atteignent un niveau similaire et la différence entre eux et les prophètes réside uniquement dans le fait que Dieu envoie des prophètes pour améliorer l'humanité... [La voie vers ce stade suprême est ouverte à tous et l'homme a l'obligation d'essayer de l'atteindre, car c'est son destin sur terre. Par une constante retenue, l'homme peut purifier son cœur et ouvrir son 'œil intérieur' ou 'polir le miroir de son cœur afin de recevoir les lumières de la connaissance divine et de se voir accorder l'une des nombreuses variétés de l'expérience de la révélation".

¹¹⁸ Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary", 125, cite le début de l'ouvrage d'Ibn Taymiyya *al- Fatwā al- ṣafadiyya*.

¹¹⁹ Uṣaybi'a (1882), 2 :169.

N'ayant pas vécu beaucoup de temps pour expliciter davantage sa pensée philosophique, on constate chez lui plusieurs sortes d'écritures. Il est parvenu à utiliser les registres les plus divers qui lui permet d'être considéré comme un maître en argumentation logique, un modèle de la langue mystique persane, présentant sa pensée sous la forme de récits ou de démonstrations, d'analyses ou de relations d'extase.

Les œuvres de Suhrawardī sont traditionnellement divisées plusieurs catégories : plusieurs œuvres anciennes, un certain nombre de textes mystiques ou allégoriques, beaucoup écrits en persan comme par exemples : *l'archange empourpré* 1976; *Opera Metaphysica et mystica* 1993c et *Les allégories philosophiques et les traités mystiques* 1999b), des œuvres mineures qui présentent souvent des idées et des méthodes des péripatéticiens, mais qui contiennent également des réflexions sur sa philosophie de l'illumination distinctifs des thèses. Comme ses *Temples de Lumière* (Suhrawardī. 1996). En outre ses quatre œuvres arabes majeures que Suhrawardī entendait étudier dans l'ordre suivant : les *Intimations* (cf. Ibn Kammuna 2003), *les Oppositions* (Suhrawardī. 1993a), les *Chemins et Conversations* (Suhrawardī. 1993a) et *la Philosophie de l'illumination* (Suhrawardī. 1993b ; 1999a ; 1986). Dans ce dernier travail philosophique, Suhrawardī a développé en détail sa pensée de l'illumination dans laquelle le symbolisme de la **Lumière** devient central dans ses reconfigurations de la cosmologie et de l'ontologie (l'étude de l'être).

Le premier ensemble de textes est de loin le plus important par la taille. Pour lui, seul le philosophe qui a l'aptitude d'être maître de la science rationnelle peut mettre en œuvre une authentique pénétration mystique. C'est la raison pour laquelle Suhrawardī, en un style d'Ibn Sīnā , a construit une pensée philosophique qui embrasse la totalité du réel accessible à un esprit de son temps, sous une forme de grands traités dogmatiques¹²⁰.

Il y a trois de ces œuvres composées d'une **logique** : *Le Livre des Éclaircissements inspirés de la Table du Trône...*, d'une **physique** : *Le Livre des résistances* et d'une **métaphysique** : *Le Livre des Carrefours et Entretiens*. Suhrawardī a composé ces trilogies sur un style péripatéticien. Sa pensée n'est pas purement une pensée aristotélicienne ou, au contraire néoplatonicienne et mystique. En effet, pour lui il n'y a aucune opposition entre Aristote et Platon.

Il est vrai que la logique, développée dans la première partie du *Livre de la sagesse orientale*, fournit des modifications de l'héritage aristotélicien, tandis que les thèses consacrées à l'*organon* dans les trilogies mentionnées plus haut, sont plus « orthodoxes ».

La physique peut être lue comme une partie intégrante de la recherche illuminative, car elle constitue la partie médiane des Sommes. Dans le livre trois de la sagesse orientale, il étudie l'univers des substances corporelles dans son rapport aux lumières advenues c'est-à-dire accidentelles qui l'animent. En développant l'émanation des intelligences archangéliques consacrés en principe au livre deux, il l'interrompt pour une théorie physicienne des corps très proche de celle d'Aristote. Pour certains, considérer cette interruption comme une faute de construction, serait admettre l'idée d'une physique tout à fait anachronique. C'est plus tard que la physique fut considérée en occident comme une science séparée, une science autonome dans son domaine de validité comme dans ses concepts.

¹²⁰ Corbin (1986), p. 54.

Suhrawardī considère la science physique elle-même comme un exercice spirituel, car selon lui la connaissance des corps ne saurait être dissociée de la physique et de la métaphysique¹²¹. Ainsi, il n'y a pas une physique de Suhrawardī dans la mesure où les corps n'ont pas d'effets par eux-mêmes. Donc nous pouvons comprendre par-là, une osmose entre la science physique et le spirituel dans sa vision.

Henry Corbin a publié dans le premier volume des *œuvres* les « métaphysiques » en l'appelant l'édition des *Opera physica*, et des *Opera logica*.

Le deuxième ensemble d'écrits de Suhrawardī est regroupé dans le *livre de la sagesse orientale*. Ce livre comporte entre autres de traités qui développent l'émanation des êtres immatériels. Certains de ces traités sont tirés du recueil *l'archange empourpré*, traduits à partir de l'arabe ou en persan lui-même comme : « *le livre des Tablettes* », « *Le jardin de l'homme intérieur* », « *Le Livre des temples de la Lumière* », « *Le symbole de foi des philosophes* », « *Le Livre du Verbe du Soufisme*¹²² », « *Le Livre des Aperçus* » et le « *Le livre du rayon de Lumière* ».

Le troisième ensemble de récits de Suhrawardī selon Henry Corbin est composé de récits symboliques, et de traités visionnaires comme « la rencontre avec l'ange », « la conquête du château-fort de l'âme » : « *le récit de l'Archange empourpré* », « *Le bruissement des ailes de Gabriel* », « *Le récit de l'exil occidental* », « *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* », « *L'Épître des hautes tours* », « *Un jour avec un groupe se soufi...* », « *L'Épître sur l'état d'enfance* », « *La langue des fourmis* », et « *L'incantation de Simorgh* »¹²³. Sans oublier aussi le groupe de textes d'ordre religieux comme les « *wâridât* » composant le « *Livre d'heures* ».

La répartition de Corbin des œuvres de Suhrawardī est heuristique c'est-à-dire utile à la recherche, car elle ne tient pas compte d'un certain nombre de travaux qui exposent les principes et méthodes des péripatéticiens et incluent pourtant un certain nombre de principes de sa philosophie de l'illumination, par exemple, dans ses *Tablettes* dédiées à 'Imad al-Din (Suhrawardī. 1976 : 99 -116) et dans ses *Temples de Lumière* (Suhrawardī. 1996 ; 1976 : 139-47). Bien que Suhrawardī mentionne qu'il était «jadis zélé dans la défense de la voie péripatétique» (PI, 108.8-9), une période pendant laquelle il peut avoir écrit des œuvres telles que les *Éclairs de lumière* (un précis des thèses péripatéticiennes d'Ibn Sīnā) dont l'attribution à une période de «pré-inspiration» spécifiquement identifiable reste problématique ; cependant, *The Flashes of Light* mentionne à la fois *les Intimations* et la Philosophie de l'Illumination comme des œuvres achevées (Suhrawardī. 1993a : 70.3-7). Bien que Suhrawardī affirme que ses *Intimations* étaient une œuvre écrite selon la tradition péripatéticienne, l'œuvre contient certaines de ses positions de sa philosophie de l'illumination les plus distinctives (Suhrawardī. 1993a : 70-7 et 105-21).

Suhrawardī a composé la plupart de ses traités sur un laps de temps très court, très probablement au cours d'une dizaine d'années. La brièveté de cette période ne lui aurait pas laissé beaucoup de temps pour subir une transformation radicale à travers deux étapes différentes et successives au cours desquelles il aurait épousé deux styles et modes de pensée distincts. Pour Suhrawardī, un grand nombre de principes péripatéticiens valides restent nécessaires pour comprendre sa philosophie de l'illumination. Contrairement à ce que nous avons mentionné plus haut, Henry Corbin (décédé en 1978)

¹²¹ Idem, p. 56.

¹²² Voir Diakhaté, 2008. Voir remplacer par voir

¹²³ Corbin (1986), p. 57.

a noté qu'il n'y avait peut-être pas eu de période purement péripatéticienne, bien que Suhrawardī ait avoué avoir défendu une fois l'approche péripatétique. Très peu de ses œuvres peuvent, en fait, être datées ; tandis qu'un certain nombre de ses œuvres ont été écrites simultanément.

Les œuvres de Suhrawardī ont circulé principalement dans les cercles philosophiques traditionnels de l'apprentissage de l'Orient islamique jusqu'à la fin du 19^e et le début du 20^e siècles où, à la suite des travaux de Carra de Vaux, Max Horten (1912), Louis Massignon, Otto Spies et Khatak (1935) et Helmut Ritter, l'iranologue français Henry Corbin a commencé à étudier et éditer un grand nombre de ses travaux. Un premier volume, publié à Istanbul en 1945, contenait la métaphysique des trois premières grandes œuvres arabes de Suhrawardī (Suhrawardī 1993a). En 1952, Corbin a ensuite édité le magnum opus (l'œuvre le plus populaire) de Suhrawardī, *The Arabic Philosophy of Illumination* (Suhrawardī. 1993b ; 1999a ; 1986), ainsi que deux œuvres mineures. Corbin a ensuite écrit sa grande étude sur Suhrawardī et les platoniciens de Perse (Corbin 1971 ; cf. Abu Rayyan 1969). En 1970, Seyyed Hossein Nasr a édité quatorze des textes persans de Suhrawardī (dont deux lui sont attribués), dont beaucoup sont de nature allégorique ou mystique (Suhrawardī 1993c). A présent on va s'intéresser au livre de la sagesse orientale, la source principale de notre thèse.

A II. 1 Remarque sur le livre de la sagesse orientale

Henry Corbin considère le « *Livre de la sagesse orientale* », comme la somme des tétralogies et en plus, il conserve une structure classique (logique, physique, métaphysique). « Ce livre est pour Suhrawardī l'enfant de son âme », il s'inscrit en une tradition, celle des Sages de l'ancienne Grèce, celle des maîtres du soufisme, des rois légendaires de l'ancien Iran, des prophètes du mazdéisme, des religions du Livre de l'Islam. Il parle de lui en disant qu'il condense la « doctrine de l'*Ishrâq* », c'est-à-dire sa *sunna*.

Le *Livre de la sagesse orientale* peut être considéré comme le foyer producteur de l'intelligibilité de tous les autres textes. Sa partie métaphysique se divise en cinq *maqâlât* – ce qu'on peut traduire par cinq « livres ». Le premier livre traite de l'origine, c'est-à-dire de Dieu comme Lumière des Lumières, le second de la procession ontologique, depuis cette lumière jusqu'aux âmes régentes des cieux et des corps sublunaires. Le troisième et le quatrième livre sont une physique et une psychologie entendue comme une préparation à l'ascèse. Le cinquième livre traite de la résurrection, du retour, à la fois sur le plan doctrinal, (Suhrawardī parle avec bienveillance du Bouddha¹²⁴) et d'un point de vue personnel, en montrant, comme s'il s'agissait de notes prises sur le vif, comment se produit l'illumination de l'extase. Le livre commence donc par Dieu finit en Dieu, en traitant des deux voies de la béatitude, après la mort et avant la mort. Si la comparaison n'était forcée, on penserait ici à deux chefs-d'œuvre de la littérature philosophique occidentale du *Zarathustra* de Nietzsche, qui se voulut aussi, « un livre qui rendrait inutiles tous les autres livres », à l'*Éthique* de Spinoza, qui est aussi, à sa façon, un livre de l'origine et du retour¹²⁵. Pour rester dans le contexte de la philosophie occidentale, nous allons aborder sa pensée

¹²⁴ C'est une pièce importante à ajouter au dossier du Bouddhisme chez les écrivains musulmans. Voir « Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane » par Gimaret, (1969).

¹²⁵ Voir Jambet, 1986, p. 58.

logique à laquelle ses positions sont par moment convergentes ou divergentes par rapport à ceux de l'occident.

A II. 2 La logique dans la *sagesse orientale*

Très peu a été écrit sur les traités logiques de Suhrawardī ou sa logique en général. Ziai (1990) fournit hypothétiquement le seul aperçu général de la logique de Suhrawardī, sa critique des définitions essentialistes péripatéticiennes (aristotéliennes) et sa propre élaboration d'une théorie de l'illumination de la définition. En effet, Suhrawardī aborde des discussions logiques dans ses principales œuvres arabes, dans sa philosophie de l'illumination, il se lance dans une critique et une restructuration de certains éléments de la logique péripatéticienne d'Ibn Sīnā.

La Philosophie de l'Illumination ne suit pas la division tripartite habituelle d'Ibn Sīnā en logique, physique et métaphysique qui était la norme dans les ouvrages péripatétiques post-d'Ibn Sīnā. Au lieu de cela, Suhrawardī commence par un petit nombre de règles de la pensée utile (voir textes dans la partie D) qui couvrent non seulement la logique, mais aussi des éléments de physique et de métaphysique. Selon son commentateur du 13^{ème} siècle Al- Shahrāzūrī, la méthode utilisée par notre auteur à savoir le rappel de petit nombre des règles est dérivé du corpus péripatétique d'Ibn Sīnā (Ziai 1990 : 41-76). Il introduit d'abord des éléments de sémantique, où il discute des problèmes de sens, de conception, d'assentiment et de nature, la définition et la description de la réalité. Une réalité étant assimilée par Qutb al-Din Shirazi à la quiddité ou essence ou quintessence. Il poursuit en abordant pareillement des concepts : les accidents, les connaissances universelles (adoptant une position plus ou moins nominaliste), les notions innées et non innées et la notion de définition et ses éléments (voir les textes dans la partie D). Il procède ensuite par de brèves discussions sur les conditions des preuves, sur la définition des propositions, leurs classes et modalités, et inclut un certain nombre de discussions sur la contradiction, la conversion et certains syllogismes (*réduction par l'absurde, ecthèse et syllogismes démonstratifs*). Il continue par une identification de certaines erreurs de la logique formelle et matérielle avec la logique des péripatéticiens (une quintessence des réfutations des sophistes). Il inclut même de brèves discussions sur la dialectique, la rhétorique et la poétique dont il considère les prémisses comme non scientifiques et faisant donc partie de syllogismes non démonstratifs (Ziai 1990 : 41-74). Il critique la compréhension de la négation par les péripatéticiens, ainsi que la deuxième et troisième figure du syllogisme. Il pense qu'à travers la conversion, nous pouvons retourner à la première figure et chercher à obtenir si l'occasion se présente : la *certitude*. Il réduit tous les types de propositions à des propositions affirmatives nécessaires et discute certaines différences entre les péripatéticiens et les illuministes concernant un certain nombre de sophismes. Il revisite même la théorie classique des dix Catégories qu'il regroupe (comme pour les stoïciens) et réduit à cinq : **1-substance, 2-qualité, 3-quantité, 4-relation et 5-coup**, dont les quatre derniers sont des catégories accidentelles. Les Catégories deviennent maintenant des « degrés d'intensité » (ou de perfection) de lumière que les entités possèdent et qu'elles émettent, plutôt que d'être simplement des « entités ontiques » distinctes (Ziai 2003 : 452). En tant que tel, le degré d'intensité (avec son corollaire « faiblesse ») de la lumière devient une propriété des substances aussi bien que des accidents. A présent la section suivante fera l'objet d'une étude de l'origine de sa philosophie de l'illumination, considérée comme étant : *le cadet de ses œuvres majeurs*.

A II. 3 Suhrawardī et l'origine de sa nouvelle philosophie de l'*illumination* : influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā

A II. 3. 1 l'origine de sa nouvelle philosophie de l'*illumination*¹²⁶

Les œuvres majeures de Suhrawardī sont au nombre de cinq : *Le Livre des Intimations de la Tablette et du Trône* (al- Talwīhāt al- lawḥiyya wa- l- 'arshiyya), *Le Livre des Objections* (al- Muqāwamāt), *Les lampes de poche aux vérités* (al- Lamaḥāt fī l- ḥaqā'iq), *Le livre des carrefours et des répliques* (al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt), et *La philosophie de l'illumination* (Ḥikmat al- ishrāq). La longueur de ces cinq ouvrages varie considérablement. Alors qu'al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt s'étend sur plus de 1 200 pages, *Ḥikmat al- ishrāq* et *al- Lamaḥāt fī l- ḥaqā'iq* comptent moins de pages que *Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt*. Cette liste représente l'ordre approximatif dans lequel ces cinq livres ont été écrits et donne également l'ordre dans lequel leur auteur voulait qu'ils soient étudiés. Dans l'introduction à *al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt*, Suhrawardī écrit que quiconque souhaite se familiariser avec son dernier ouvrage, *Ḥikmat al- ishrāq*, dans lequel il expose la version la plus avancée de sa propre philosophie, doit d'abord lire *al- Talwīhāt* et se familiariser avec ce qu'il appelle ici la connaissance établie par la recherche (al- 'ulūm al- baḥthiyya). Ce n'est qu'après cela que l'étudiant doit lire *al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt*. Plus tard, dans son *Ḥikmat al- ishrāq*, il décrira le plus ancien de ces livres, *al- Talwīhāt*, comme étant écrit « selon la méthode des Péripatéticiens », fournissant un condensé (mukhtaṣar) et un résumé (talkhīṣ) de leurs enseignements. Le terme « Péripatéticiens », est la façon dont Suhrawardī se réfère à Ibn Sīnā et à ses disciples. *Le Livre des objections* (al- Muqāwamāt) n'est pas mentionné dans ce contexte, mais il est conçu comme une addition ou annexe à *al- Talwīhāt* et étudié en même temps que lui. Hossein Ziai écrit cependant « qu'il fait un pas de plus vers une explication plus spécifique et plus complète de la doctrine de l'illumination, et emploie une terminologie technique et non standard » que le livre précédent. À la fin d'*al- Muqāwamāt*, Suhrawardī utilise l'expression « philosophie de l'illumination » (ḥikmat al- ishrāq) probablement pour la première fois, laissant ainsi entrevoir une trajectoire plus large de son projet. Il précise également qu'*al- Muqāwamāt* offre un traitement plus détaillé qu'*al- Talwīhāt*.

Alors que Suhrawardī associe *al- Talwīhāt* et *al- Muqāwamāt* à la méthode des Péripatéticiens qui acquièrent la connaissance par la recherche, il décrit *al- Mashāri' wa- l- mu-ṭāriḥāt* comme un ouvrage inaugurateur, hautement bénéfique, et basé sur ses réflexions personnelles. Ce livre offre le traitement le plus complet de la philosophie de l'illumination de Suhrawardī. Il est bien plus long que le *Ḥikmat al- ishrāq*, il ne s'éloigne pas, assure son auteur, de « beaucoup des voies des Péripatéticiens », et seul un lecteur expert de la philosophie d'Ibn Sīnā notera la subtile différence entre les deux méthodes. S'il offre une voie d'accès à la philosophie de Suhrawardī, *al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt* la présente toujours selon la manière dont elle est « recherchée ou étudiée » (baḥth), c'est-à-dire en s'engageant dans la tradition de la philosophie, qui s'étudie à travers les textes. Lorsque les étudiants aborderont le dernier livre de Suhrawardī, ils devront aller au-delà du texte. Le *Ḥikmat al ishrāq*, explique son auteur, ne doit être étudié qu'avec un maître qui fournit une instruction non seulement

¹²⁶ Voir Griffel (2021), pp. 244.263.

pour l'esprit mais aussi pour le corps. Dans l'introduction d'*al- Mashāri' wa- l- muṭāriḥāt*, Suhrawardī décrit ce qu'il convient de faire après avoir étudié cet ouvrage :

« Lorsque l'étudiant en philosophie de la recherche aura maîtrisé cette voie [c'est-à-dire ce livre], il commencera par des exercices spirituels flamboyants sous l'instruction de quelqu'un qui est compétent en matière d'illumination, afin d'en apprendre certains principes de base. Cela complétera les fondations. »

Seule la Philosophie de l'Illumination complète le cercle. Pourtant, elle n'offre rien de plus que des « expressions symboliques » parce que « le sujet important et noble Nous n'en discutons qu'avec nos compagnons illuministes ».

La racine de l'originalité de Suhrawardī et de la fascination qu'il exerce sur les penseurs ultérieurs est une revendication qu'il formule dans l'épistémologie. Son successeur al- Shahrāzūrī l'exprime bien lorsqu'il le présente dans son dictionnaire biographique des philosophes comme quelqu'un « qui a réuni les deux philosophies (*al- ḥikmatān*), je veux dire celle acquise par la dégustation et celle acquise par la recherche ». Ici, al- Shahrāzūrī semble faire allusion à la philosophie soufie et à la philosophie rationnelle. Car, la philosophie du goût peut être assimilé au soufisme¹²⁷. Cette dernière se réfère au type de philosophie que les étudiants apprennent en lisant des livres et en s'engageant avec des professeurs. Au milieu du sixième/ douzième siècle, c'était le système philosophique d'Ibn Sīnā, d'où l'identification presque complète de Suhrawardī entre la « philosophie de recherche » (*al- ḥikma al- baḥṭhiyya* (الحكم البحتي)) et celle des « Péripatéticiens ». Dans la philosophie arabe avant Suhrawardī, l'étiquette (Péripatéticiens : *mashshā' iyyūn*) était rarement utilisée. Le mot est déclenché par sa lecture de l'introduction d'Ibn Sīnā à ses Orientaux (*al- Mashriqiyyūn*), où ce dernier dit qu'il y a une autre façon d'écrire sur la philosophie que dans ses œuvres les plus répandues. Pour Suhrawardī, l'utilisation de (Péripatéticiens : *mashshā' iyyūn*) est une manière de se dissocier d'Ibn Sīnā, tout comme d'autres de ses contemporains ont adopté le label *ḥukamā'* en remplacement de *falāsifa*. De même, l'expression « recherche en philosophie » provient d'un ouvrage d'Ibn Sīnā. À la fin de sa courte *Épître sur l'âme rationnelle*, qui était l'un de ses derniers ouvrages, Ibn Sīnā explique que dans un autre livre, écrit quarante ans plus tôt, il avait fourni des arguments démonstratifs en faveur de la substantialité (l'essence) de l'âme ainsi que de sa capacité à vivre détachée du corps et à connaître la récompense et le châtement après la mort. Ce traité antérieur - très probablement son résumé sur l'âme (*Kitāb fī l- Nafs 'alā sunnat al- ikhtiṣār*) - a été écrit « selon la méthode des gens de la recherche philosophique » ('*alā tarīqat ahl al- ḥikma al- baḥṭhiyya*). Ibn Sīnā poursuit :

« Celui qui veut se renseigner sur l'âme doit étudier ce traité car il convient aux étudiants qui font de la recherche (*ṭalabat al- baḥṭh*). Mais Dieu tout-puissant "guide qui Il veut" (Q 2 :142¹²⁸) vers la méthode de ceux qui font de la philosophie par dégustation (*ahl al- ḥikma al- dawqiyya*). Qu'Il nous mette, ainsi que vous, dans ce dernier groupe ».

Cette utilisation débordante de la *philosophie du goût* (en persan : فلسفه سلیقه) dans l'un des textes les plus programmatiques d'Ibn Sīnā sur la psychologie aurait incité al- Ghazālī à adopter le terme *dawq* (goût) dans sa *Niche de lumière* (*Mishkāṭ al- anwār*) ainsi que dans son autobiographie *al- Munqidh min al- ḍalāl* (*Délivrance* d'erreur). Ces livres d'al-Ghazālī sont importants, car dans ces livres

¹²⁷ Pour plus de détails sur le soufisme, voir les études (biographie) du Professeur Khassim Diakhaté de l'Université Cheikh Anta DIOP de Dakar.

¹²⁸ Sourate Al-Baqarah - 142 - Quran.com , « guide qui Il veut : ... يهدى من يشاء ... ».

le mot *ḍawq* a été utilisé avant Suhrawardī. Dans son autobiographie, al- Ghazālī décrit comment il a appris, en lisant des soufis comme al- Junayd, al- Ḥārith al- Muḥāsibī, Abū Ṭālib al- Makkī, et leurs goûts, des voies épistémologiques telles que le *goût* et d'autres, qui lui étaient inconnues auparavant. Le *ḍawq* est décrit comme une expérience hautement personnalisée au sein de l'âme. Sa relation avec ce que l'on pourrait appeler la connaissance descriptive est comparée à la relation entre le simple fait de connaître les définitions de la santé, de l'ivresse ou de l'ascétisme et le fait d'expérimenter réellement ces choses dans son âme. Plus loin dans le livre, l'expérience directe des effets que la lecture du Saint Coran et l'accomplissement des rites de l'islam ont sur l'âme, cette dite expérience est décrite à la fois comme expérience (*en persan تجربه origine du verbe : expérimenter : تجربه کردن*) et comme *ḍawq* (dégustation). Le *ḍawq* (ذوق) est la source d'une connaissance nécessaire ('ilm ḍarūrī) de la prophétie de l'élu divin Muḥammad (Paix et Salut sur Lui). La connaissance devient plus forte si elle apparaît de manière répétée. En ce sens, elle est similaire à ce que l'on pourrait appeler l'expérience dans le système d'Ibn Sīnā (tajriba), c'est-à-dire une perception sensorielle répétée. Ibn Sīnā utilise également *ḍawq* dans *ses Pointeurs et Rappels*, où le mot décrit une perception sensorielle agréable, comme goûter quelque chose de sucré, par opposition à la simple connaissance de plaisirs de seconde main. Dans la pensée d'al- Ghazālī, une telle perception sensorielle directe peut concerner aussi bien les sens externes que les sens internes. Celui qui en fait l'expérience éprouve cependant des difficultés à la décrire. Il est particulièrement difficile de décrire « sur quelle expérience particulière cette connaissance est basée ». Al-Ghazālī la compare au processus de tawātur, où la connaissance de la vie du Prophète (Paix et Salut sur Lui) de l'Islam est établie en corroborant de nombreuses souches de transmission. À la fin, il n'y a pas de transmission unique qui établisse la connaissance ; au contraire, elles fonctionnent toutes ensemble. Ainsi, pour al- Ghazālī, *ḍawq* est « comme voir (mushāhada) ou saisir avec la main, et on ne peut le trouver nulle part ailleurs que dans la méthode des soufis ».

Cette dernière phrase doit signifier que les soufis sont le seul groupe à reconnaître le *ḍawq* comme source de connaissance. En effet, tout le monde peut y avoir accès quand une personne appréhende *quelque chose* d'abord en général, puis en détail par la réalisation (taḥqīq, تحقيق) c'est-à-dire par la recherche ou par l'étude) et [ensuite] la dégustation (*ḍawq*) par laquelle cela devient un état qui l'enveloppe. Le « *quelque chose* » qu'al- Ghazālī a à l'esprit ici sont des notions intérieures telles que le désir sexuel, la faim, l'amour, la maladie et même la mort. Les « goûter » ne représente pas une opposition (diḍd, ضد) à leur connaissance de seconde main, mais plutôt un niveau de connaissance plus profond, une perfection (istikmāl : استكمال), car, pour lui, il y a une différence entre la connaissance de la santé d'un malade et celle d'une personne en bonne santé. La « connaissance religieuse » ('ulūm al- dīn) est également de ce type. C'est une chose à étudier et comprendre. Mais au-delà de cela, il y a un niveau qui représente la connaissance intériorisée, d'une manière qu'elle est comme *l'intérieur par rapport à ce qu'elle était auparavant*.

Alexander Treiger conclut que le *ḍawq* chez al- Ghazālī est : « le stade où la connaissance est devenue tellement intériorisée qu'elle fait partie intégrante de l'être, un état psychologique ou cognitif (ḥāl) ». Dans son *Livre des quarante*, al- Ghazālī présente la triade (groupe de trois) de la croyance, de la connaissance et du goût (īmān, 'ilm et *ḍawq*) comme trois niveaux de compréhension de plus en plus profonde d'une question. Un enfant ou une personne castrée¹²⁹ n'a aucune expérience du désir sexuel.

¹²⁹ Eunuque

Lorsqu'ils en entendent parler par d'autres personnes, ils commencent par croire en son existence. Les arguments démonstratifs (singl. burhān) ou les explications théoriques peuvent véhiculer la connaissance de celle-ci. L'adolescent n'acceptera le niveau de dawq que lorsqu'il commencera à éprouver un désir sexuel.

Donc, tout ceci est important pour comprendre la distinction faite par Suhrawardī entre la philosophie de la recherche et la philosophie du goût. Il adopte la paire baḥthī- dawqī à partir du passage d'Ibn Sīnā, mais dans sa compréhension de la signification de ces deux mots, il est fortement influencé par ce qu'al- Ghazālī écrit sur le dawq, **en particulier sur son origine soufie**, son inexistence dans la philosophie d'Ibn Sīnā, sa fermeté en tant que stade le plus parfait de la connaissance d'un sujet et, enfin, sa non-discursivité (c'est-à-dire cette philosophie ne relève pas de d'un raisonnement scientifique ou d'une déduction logique. Dans sa *Niche de lumière*, un ouvrage qui a largement inspiré Suhrawardī pour son propre engagement dans les métaphores de lumière, al- Ghazālī écrit que même si toutes les personnes qui ont une expérience particulière de la musique ou de la poésie, par exemple, se réunissaient et essayaient de faire comprendre à ceux qui ne l'ont pas « le sens de [ce] goût », « elles en seraient incapables ».

Inversement à al- Ghazālī, Suhrawardī néanmoins ne comprend pas le dawq comme l'occurrence (répétition¹³⁰ ou contingent/accident) de perceptions sensorielles essentiellement intérieures. Par dawq, Suhrawardī entend plutôt **inspiration**, quelque chose qu'al- Ghazālī avait appelé non pas dawq mais (إلهام) ilhām. Ilhām chez al- Ghazālī, tout comme dawq chez Suhrawardī, est une faculté étroitement liée à la prophétie. Dans son caractère, elle est très similaire à la révélation (waḥy : وحى) car elle inclut le pouvoir de divination et - plus important encore - des aperçus sur le fonctionnement des étoiles ou des choses de la sphère sublunaire, telles que les plantes et leurs pouvoirs de guérison. Donc, même si que les termes **révélation** et **inspiration** peuvent conduire à des confusions, on peut admettre une convergence entre al-Ghazālī et Suhrawardī que ces termes relèvent du vocabulaire de la prophétie Treiger montre que la façon dont al-Ghazālī conçoit l'ilhām comme une forme de quelque peu plus faible d'intuition (ḥads : حدس) prophétique est fortement redevable à la notion de ḥads d'Ibn Sīnā, c'est-à-dire la capacité d'établir des liens valables entre deux choses. Selon Ibn Sīnā, tout prophète possède un sens aigu des ḥads. Cependant, chez Ibn Sīnā, les intuitions ne permettent à un prophète que d'établir des liens qu'un philosophe ou un scientifique peut également établir dans son étude du monde. Pour Ibn Sīnā, les intuitions font clairement partie de l'intellect. Il accélère le processus d'apprentissage d'un prophète, mais ne lui donne pas une connaissance qui serait en aucune façon supérieure à celle qu'un philosophe ou un scientifique diligent ou intelligent atteint également. Pour Ibn Sīnā, le prophète ne sait rien que le scientifique ou le philosophe performant ne sache également¹³¹. Il n'en va pas de même pour al-Ghazālī. Pour lui, le terme ilhām - bien que structuré de manière similaire aux intuitions d'Ibn Sīnā - est une faculté qui dépasse l'intellect. Dans son autobiographie, al- Ghazālī estime qu'il existe dans le monde des connaissances, celles qui ne peuvent être conçues comme provenant de l'intellect (al- 'aql) comme la connaissance de la médecine et des astres. En effet, quiconque se penche sur [la médecine et l'astronomie], sait nécessairement que la connaissance ne peut être obtenue que par l'inspiration (ilhām) et par la volonté de Dieu. L'expérience (tajriba) est la clé de la réussite. Les lois astronomiques sont des

¹³⁰ Itération, si on veut employer un terme logique.

¹³¹ La posture d'Ibn Sīnā semble être hérétique.

lois qui ne s'appliquent qu'une fois tous les mille ans. Comment pourrait-elle être atteinte par l'expérience ? Il en va de même pour les propriétés de médicaments. Il ressort clairement de cette démonstration qu'il existe, en toute possibilité, une méthode pour percevoir ces choses, qui ne peuvent être perçues par l'intellect... et c'est ce que al- Ghazālī comprend par *prophétie*, même le terme *prophétie* exprime d'autres phénomènes également.

La médecine et l'astronomie ont été fondées non pas par des philosophes ou des scientifiques diligents, mais par des personnes qui ont reçu leurs connaissances par inspiration. Al-Ghazālī est convaincu que même l'observation la plus longue ou le calcul mathématique ne permettraient jamais d'obtenir le type de connaissance détaillée que les humains ont reçus des coups célestes. Il s'appuie sur un argument que des théologiens musulmans antérieurs, tels que l'Ismā'īlite Abū Ḥātim al- Rāzī (mort vers 321/933), opposaient aux philosophes. Khalil Andani a souligné que cette argumentation est un lieu commun (c'est-à-dire un argument quel que soit le sujet) de la pensée ismā'īlite et qu'al- Ghazālī a pu se familiariser avec elle à travers les œuvres persanes de Nāṣir- i Khosraw (d. après 465/1072), en particulier à travers son *Jāmi' al- ḥikmatayn* (Le confluent des deux sagesse : *جامع الحكمتين*).

Dans l'un de ses ouvrages les plus courts, les éléments de la philosophie (*'Uyūn al- ḥikma*), Ibn Sīnā semble répondre à cet argument en affirmant que dans les sciences théoriques, les philosophes reçoivent les points de départ de leurs théories des maîtres de la religion divine par voie d'indication Ici, dans les sciences théoriques (qui comprennent la médecine et l'astronomie), la relation entre la philosophie et la religion révélée n'est cependant pas aussi étroite que dans les sciences pratiques (c'est-à-dire l'éthique, la gestion du foyer et la politique), où les enseignements de la philosophie et de la révélation sont en grande partie les mêmes. En médecine et en astronomie, par exemple, les philosophes reçoivent des "indications" des livres de révélation mais ce sont toujours eux qui les transforment en arguments qui conduisent à *l'acquisition des sciences rationnelles*.

Al-Ghazālī suit les arguments des Ismā'īlites et suppose que les premiers philosophes ont reçu les sciences - tant théoriques que pratiques- en gros de la révélation ou de l'inspiration divine. Comment les connaissances en astronomie peuvent-elles être tirées de l'observation et du calcul - comme le prétendent les falāsifa pour employer le mot des arabes pour qualifier les philosophes - étant donné que certains événements célestes sont si rares qu'ils ne se produisent qu'une fois tous les mille ans. Le modèle mathématique entre des événements aussi rares ne peut être déduit qu'avec l'aide de l'inspiration divine. Déjà dans son *Tahāfut al- falāsifa* al- Ghazālī répondait à la suggestion que l'astronomie est construite sur la perception sensorielle répétée ou expérimentée (*tajriba*) ou sur des preuves déductives. Il estime que les secrets du royaume céleste ne sont pas connus par le biais de ces imaginations. Dieu ne les fait connaître qu'à ses prophètes et les communique par voie d'inspiration (*ilhām*), et non par voie de preuve déductive (*istidlāl*). Il en va de même pour la médecine. Comment l'expérience peut-elle conduire à une compréhension du fonctionnement des médicaments, étant donné que nombre d'entre eux tuent le patient s'ils sont appliqués avant que l'homme ne dispose d'une expertise médicale. Si l'on cherchait à découvrir les vertus curatives des plantes par la méthode des essais et des erreurs, par exemple, le petit succès que l'on pourrait obtenir après de nombreux essais de ce type serait sans commune mesure avec le nombre de victimes qu'ils engendreraient. La connaissance médicale, selon al- Ghazālī, vient à l'homme par l'inspiration divine, et non par des expériences ou des déductions logiques. Ceux qui ont fondé ces sciences n'ont pas besoin d'être des prophètes, car des personnes dotées d'un sens aigu de l'inspiration existent et ont existé dans toutes les sociétés. À

l'époque d'al-Ghazālī, on les appelait les *intimes de Dieu* (أولياء الله) et on les identifiait le plus souvent aux maîtres soufis.

Inversement au *dawq*, dont tout le monde fait l'expérience, l'inspiration (الإلهام) n'est pas, chez al-Ghazālī, répartie de manière égale entre les gens. Certains en ont très peu, tandis que les *intimes de Dieu* en ont beaucoup, et les prophètes le plus. En conséquence, pour lui, la part du prophète dans l'inspiration est supérieure à celle des autres catégories humaines. Conformément aux enseignements d'Ibn Sīnā sur les *intuitions*, al-Ghazālī affirme que chaque être humain en possède une petite partie, ne serait-ce que pour permettre à chacun de faire l'expérience de l'existence réelle de la prophétie. Comme une preuve de l'existence de la prophétie, al-Ghazālī évoque l'exemple de « *ce que l'on perçoit en rêve* ». Il s'agit d'une allusion à un ensemble d'enseignements philosophiques connus sous le nom de « *rêve véridique* » (المنام الصادق). Ce à quoi al-Ghazālī fait allusion ici, est l'expérience *du déjà-vu* par laquelle, selon lui, nous recevons un élément de connaissance préalable de l'avenir. Lorsque nous faisons l'expérience *du déjà-vu*, nous réalisons que nous avons déjà été témoins de la situation dans nos rêves. Ce n'est là qu'une petite partie de ce que les prophètes expérimentent à la fois dans leur sommeil et pendant qu'ils sont éveillés. Ce type de connaissance ne provient pas de l'intellect ('aql) ; il s'agit plutôt d'une petite partie de l'inspiration (ilhām), un état de connaissance qui transcende l'intellect tout comme l'intellect transcende la perception des sens.

En lisant Suhrawardī, il devient clair qu'il utilise le mot *dawq* de manière très similaire à la façon dont al-Ghazālī utilise ilhām. Le lexique philosophique de Suhrawardī est rempli de mots tels que (témoignage مشاهدة) et (dévoilement مكاشفة) qui étaient également utilisés de manière proéminente ou débordante par al-Ghazālī, mais que Suhrawardī applique avec un sens légèrement différent. Dans leur compréhension de ces termes, les deux penseurs s'appuient sur la pensée psychologique d'Ibn Sīnā. Hossein Ziai traduit *al-ḥikma al-dawqiyya* par « *philosophie intuitive* » et remarque que Suhrawardī possède toute une série de termes, tels que *dawq*, al-'ilm al-ḥuḍūrī, et al-'ilm al-shuḥūdī, qui se réfèrent à la « connaissance intuitive » ou plutôt à la « philosophie intuitive ». Nous pourrions ajouter ici des mots tels que ta'aql - تغفل probablement mieux traduit par *divinement inspirée* et même *illumination* (إشراق ishrāq). Plus tard, dans la littérature philosophique illuminative, *dawq* a été compris comme quelque chose de très similaire à la façon dont cette tradition a compris le terme d'Ibn Sīnā : ḥads. Pour Y. Tzvi Langermann, qui analyse l'utilisation de *dawq* et de ḥads par Ibn Kammūna, les deux signifient la même chose, mais proviennent de traditions différentes. En effet, alors que ḥads est un terme étroitement lié à Ibn Sīnā, *dawq* a des connotations soufies et est approuvé par al-Ghazālī. Pour Suhrawardī et son école, les deux signifient *intuition*. Sa philosophie est une *philosophie du goût*, ou plutôt une *philosophie de l'intuition*, parce qu'elle complète la philosophie fondée sur l'étude des textes ou du monde - la philosophie de la recherche - par une philosophie fondée, au moins en partie, sur l'intuition.

A II. 3. 2 Influence entre al-Ghazālī et Ibn Sīnā¹³² ?

Le projet philosophique de Suhrawardī, malgré sa dépendance à l'égard du système d'Ibn Sīnā et de la critique d'al-Ghazālī à son égard, est différent des deux. Comme Abū l-Barakāt al-Baghdādī, il

¹³² Voir Griffel (2021, pp. 244.263).

construit une histoire parallèle de la philosophie qui ne se trouve pas dans ses livres. Mais alors qu'Abū l- Barakāt prétend que la tradition d'enseignement oral des anciens s'est perdue et que les livres disponibles sont de peu d'aide pour le lecteur du sixième/ douzième siècle, Suhrawardī prétend avoir un accès privilégié à cette tradition ancienne apparemment perdue. **Sa méthode, qui consiste à réunir baḥṭh et dawq, n'est pas nouvelle mais était, selon lui, déjà celle des anciens.** C'est dans l'introduction du *Hikmat al- ishrāq* que Suhrawardī exprime le mieux sa compréhension de la bonne méthode et de l'histoire de la philosophie. Il présente l'histoire de la philosophie comme un chemin à deux voies. La philosophie, dit-il, a toujours incluse une tradition d'investigation discursive (baḥṭh : بحث), qui requiert l'acquisition de certaines méthodes, l'étude des arguments et leur comparaison les uns avec les autres : c'est la tradition des *péripatéticiens* (المشرفيون). Il y a ensuite une deuxième tradition fondée sur l'inspiration (dawq : ذوق) du maître Platon, le guide de la philosophie, et de ceux qui l'ont précédé depuis l'époque d'Hermès, père de la philosophie, jusqu'à notre époque, y compris les grands philosophes et les sultans de la philosophie tels qu'Empédocle, Pythagore et d'autres. Selon les doxographes ou historiens arabes comme al- 'Āmirī (d. 381/ 992), Empédocle fut le premier philosophe grec. Il a étudié avec Luqmān, que le Saint Coran identifie comme un prophète à qui Dieu a donné la sagesse (la philosophie *al- ḥikma* ; ولقد آتينا لقمان الحكمة ; sourate 31 :12) et qui vivait en Palestine/Syrie. Pour lui, Pythagore, qui a étudié en Égypte, rejoint Empédocle et tous deux fondent la tradition de la philosophie grecque.

Les enseignements dualistes sur la lumière et les ténèbres des *philosophes Persans* (فيلسوفان), ajoute Suhrawardī, sont également basés sur cette seconde méthode, et il ajoute les noms de Jāmasp, Frashōstar, et Bozorgmehr à cette tradition. Platon, à son tour, a appris d'Asclépios ainsi que des Égyptiens Agathodaemon, Hermès Trismégiste, et d'autres. Plus loin dans son *livre hikmat israq*, Suhrawardī comptera également parmi ce groupe Zoroastre, Kay-Khosraw, les « philosophes de l'Inde et de la Perse » et Bouddha ainsi que les « philosophes orientaux » qui ont vécu avant lui. Cette seconde tradition philosophique utilise une méthode qui offre un chemin plus court (ṭarīq aqrab : طريق أقرب), plus précis (aḍbaṭ), plus ordonné (anzam) et « moins difficile à acquérir et à étudier ». On n'y arrive pas par la cognition mais par quelque chose de plus immédiat. Dans l'Antiquité, les praticiens de cette deuxième voie de l'histoire de la philosophie utilisaient des symboles (رموز). On ne peut pas simplement réfuter leur point de vue en critiquant le sens extérieur de ce qu'ils enseignent.

Comme d'autres penseurs de son siècle, Suhrawardī estime que la philosophie étudiée dans les écoles se réduit à d'Ibn Sīnā. La philosophie d'Ibn Sīnā est basée sur celle d'Aristote. Suhrawardī affirme qu'il existait avant Aristote une autre tradition, mieux exprimée dans les écrits de son maître Platon, et que cette tradition s'est poursuivie à travers les âges. Suhrawardī ne mentionne cependant aucun philosophe arabe « récent » parmi ceux dont la philosophie est basée sur le ta'alluh et le dawq. Les philosophes arabes qui l'ont précédé étaient tous attachés à la première méthode d'étude discursive (baḥṭh). Aucun des « philosophes de l'islam » n'a atteint, même de loin, le rang de Platon. Dans l'Islam, cette tradition philosophique a été défendue par des soufis tels qu'Abū Yazīd al- Bisṭāmī et Sahl al-Tustarī et « leurs semblables », qui étaient de « véritables philosophes » (al-falāsifa wa- l- ḥukamā' ḥaqqa : الفلاسفة والحكماء حقاً).

Parmi les philosophes persans mentionnés par Suhrawardī, aucun n'est connu pour avoir produit des textes significatifs. Bozorgmehr, qui est le plus important parmi ceux qu'il cite, est parfois considéré comme ayant adopté les échecs de l'Inde et inventé le backgammon. Il est surtout connu

comme l'auteur d'un chapitre introductif au recueil de fables indiennes Kalīla et Dimna, qui exprime effectivement, par le biais de paraboles et d'allégories, des arguments critiques à l'égard des religions révélées. La plupart des spécialistes s'accordent aujourd'hui à dire que Suhrawardī évoque une tradition philosophique persane qu'il a lui-même inventée. En ce qui concerne la tradition grecque, la situation est plus complexe. Seul un nombre limité d'œuvres de Platon était connu en arabe, la plupart du temps sous forme de paraphrase. Il n'existait probablement aucune traduction complète des dialogues de Platon, même si de petites parties étaient disponibles. L'impression qu'un lecteur d'arabe ou de persan pouvait avoir de l'œuvre de Platon était au mieux un sommaire et reposait principalement sur des doxographies telles que le *Šiwān al- ḥikma* ou *al- Shahrastānī's al- Milal wa- l- niḥal*. Trois des quatre noms grecs évoqués par Suhrawardī - Platon et les présocratiques Pythagore et Empédocle - proviennent d'un passage de la théologie du pseudo-Aristote qui représente les Ennéades IV 8.1 de Plotin. Le quatrième nom, Hermès, a toujours été associé au prophète musulman Idrīs, qui est brièvement mentionné dans le Saint Coran (19 :56-57, 21 :85) et qui, dans la tradition musulmane, a été associé au sauvetage du savoir et des sciences pendant le déluge. Le mythique Hermès Trismégiste/Idrīs était le type de prophète philosophe qu'al- Ghazālī envisageait comme fondateur des sciences. Avec Platon, ils représentent une philosophie plus originale et plus proche de ses sources révélées que la tradition péripatéticienne. Lorsque l'énigmatique soufi Shams- i Tabrīzī, maître et inspirateur de Jalāl al- Dīn al- Rūmī et l'un des premiers savants à écrire avec admiration sur Suhrawardī, a comparé Ibn Sīnā à Platon, il a dit : « Ibn Sīnā n'est qu'un demi-philosophe (*niṣf faylassūf*) - le philosophe parfait est Platon ».

Suhrawardī présente sa philosophie comme la renaissance d'approches épistémologiques antérieures qui se sont éteintes dans la philosophie « péripatéticienne ». Ces approches existaient en effet dans les philosophies plus « mystiques » des néoplatoniciens tardifs comme Iamblichus (mort en 325) ou Proclus (mort en 486). Elles jouent en effet un rôle moins important chez Ibn Sīnā que dans le néoplatonisme de Plotin, par exemple. En ce sens, l'affirmation de Suhrawardī selon laquelle il se rattache à une tradition mystique « platonicienne », ou du moins à certaines de ses composantes, n'est pas totalement dénuée de fondement. Ces néoplatoniciens mystiques étaient toutefois des philosophes post-aristotéliens et Suhrawardī n'a jamais prétendu qu'ils faisaient partie de la tradition de l'inspiration et de l'expérience intérieure. Leur nom n'apparaît tout simplement pas, et il est douteux que Suhrawardī ait même connu cette tradition. Il prétendait plutôt faire revivre la philosophie de Platon, de Pythagore et de leurs prédécesseurs parmi les sages/prophètes d'Égypte, de Grèce et de Perse. Dans sa conception de la philosophie, les fondateurs - Platon, Pythagore et Hermès - étaient des bénéficiaires de l'inspiration (*ta'alluh, dawq*), tout comme al- Ghazālī le voyait. Plus tard, avec Aristote et Ibn Sīnā, la tradition s'est éloignée de ces racines inspirées pour devenir une tradition fondée sur l'étude discursive (*baḥṭh*). L'histoire de la philosophie a donc souffert du *taḥrīf* de la déformation de l'histoire de la philosophie.

L'histoire de la religion en a souffert, selon un point de vue très répandu dans l'Islam. Pour Suhrawardī, seule la tradition persane a conservé une partie de ses racines inspirées, qui ont survécu chez certains soufis comme Abū Yazīd al- Bisṭāmī.

La nouvelle vision de Suhrawardī de la philosophie comme mariage du *baḥṭhī* et du *dawqī* s'accompagne d'une nouvelle épistémologie qui constitue le fondement de toutes ses innovations. C'est là que réside la véritable différence entre al- Ghazālī et Suhrawardī : tous deux reprochent à

l'épistémologie d'Ibn Sīnā **de placer le prophète¹³³ au même niveau de connaissance que le philosophe.** Pour al- Ghazālī, des prophètes tels qu'Hermès (إدريس), Moïse (موسى), Jésus (عيسى) et Muḥammad (محمد) Paix et Salut sur Eux ont reçu des connaissances qui dépassent de loin tout ce qui est accessible par la philosophie ou les sciences. En fait, une grande partie de la philosophie et des sciences repose sur les connaissances que ces prophètes ont reçues par le biais de l'inspiration et de sa sœur plus forte, la révélation. Suhrawardī partage une grande partie de la critique d'al Ghazālī mais la reformule en la faisant venir non pas de l'extérieur mais de l'intérieur de la tradition philosophique. Il reconnaît qu'il y a eu des philosophes qui ont reçu des connaissances par inspiration, comme Platon, Pythagore, Hermès et Bozorgmehr, et il admet que la philosophie des Péripatéticiens est construite sur ces connaissances, même si des philosophes comme Ibn Sīnā n'en étaient pas conscients. **Mais là où al- Ghazālī décrivait ces fondateurs comme des prophètes, Suhrawardī les voyait avant tout comme des philosophes.** Pour beaucoup de leurs lecteurs, ils étaient les deux à la fois. Al-Ghazālī s'intéressait surtout à la critique et à l'élimination du rationalisme pur dans la tradition d'Ibn Sīnā ; Suhrawardī quant à lui, s'intéressait à la reconstruction. S'il existe cette seconde tradition de la *philosophie du goût*, revendiquée par ce dernier, il faut d'abord la pratiquer et ensuite développer une épistémologie qui rende compte des connaissances que produisent les deux traditions de

- 1- la philosophie de la recherche et de
- 2- la philosophie du goût.

La pratique de la philosophie du goût qui nous paraît propre au soufisme, a souvent été pratiquée en Afrique de l'Ouest comme au Sénégal. En effet, nos érudits islamiques partagent la même conception d'al-Ghazālī¹³⁴ sur la primauté de la prophétie face au raisonnement rationnel à l'image des éminents penseurs comme Cheikh Ahmadou Bamba MBACKE¹³⁵ et Cheikh El Hadj Malick SY¹³⁶

¹³³ Voir Seck (2018), pp. 10-11 : La définition d'al-Kindi de la notion prophétique à laquelle nous disposons est : « La prophétie et la philosophie sont des voies différentes pour arriver à une même vérité ». Pour al-Fârâbî, sa définition prophétique est : « La prophétie est une auxiliaire de la faculté rationnelle et, en tant que telle, un ingrédient indispensable à la perfection de l'homme ; l'inspiration divine peut être comprise comme l'union de la plus haute connaissance philosophique avec la plus haute forme de prophétie ». La définition d'Al-Kindi de la prophétie est en relation avec la philosophie. Il semble leur attribué la même finalité et il admet à l'existence d'une capacité imaginative de l'âme à prédire. En ce qui concerne al-Fârâbî, sa définition de la notion de la prophétie est aussi en rapport à la philosophie. Il attribue une position subalterne du prophète par rapport au philosophe. De ce fait, le débat sur l'élection du prophète et son rapport avec le philosophe peut être posé. Si Al-Kindi soutient que le choix du prophète dépend du bon vouloir divin (Voir Abû Naşr, al-Fârâbî, médina Faḍila, Beyrouth, 1959, Chap. VII p. 15-16.), al-Fârâbî admet que le prophète doit être supérieur en connaissance et doit forcément atteindre un degré de piété pour pouvoir guider à bien la cité. Même si al-Fârâbî ne met pas en cause le choix divin du prophète, il défend la primauté du philosophe par rapport au prophète du fait de sa raison, de son intelligence héritée chez Platon et limite la fonction du prophète à sa capacité imaginative. Alors que les prophètes en Islam jouent le rôle d'intercesseur auprès de Dieu dont ils sont Ses représentants authentiques sur terre. Des règles de prophétologies strictes authentifient le caractère divin d'un prétendant à la prophétie. Car tout prophète n'est pas forcément un apôtre de Dieu sur terre, alors que tout envoyé, tout apôtre est forcément un prophète, autrement dit un élu de Dieu qui connaît l'ipséité de Ses noms et maîtrise Ses attributs et Ses commandements.

¹³⁴ Que le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne appelle le plus grand philosophe des philosophes en commentant son livre sur la réfutation des philosophes lors d'une émission avec Pr Abdenour Bidar : [\(215\) Philosophie en terre d'islam - Dialogue entre Souleymane Bachir Diagne et Abdennour Bidar - YouTube](#)

¹³⁵ Voir Diakhaté, 2009.

¹³⁶ Voir Fall, 1986.

pour ne citer que ceux-là. Il faut noter qu'au Sénégal, nous avons une pratique particulière du soufisme. Aux premiers temps du soufisme, les soufis se concentraient plus qu'aux exercices de cultes divins et expériences spirituelles c'est-à-dire ils semblaient mettre de côté la vie terrestre. Alors que les maîtres soufis au Sénégal enseignent à leurs condisciples une méthode de soufisme qui allie à la fois le travail, pour avoir une vie descendante ici, et des expériences spirituelles qui maintiennent leurs connections avec Dieu. On note aussi l'impact de la pensée d'al-Ghazālī dans les productions scientifiques des soufis sénégalais comme le cas de Cheikh Ahmadou Bamba¹³⁷ et entre autres qui visent souvent à former et à éduquer les condisciples et mieux à les aider à tendre vers une évolution qui s'avère nécessaire de l'homme à l'humain comme à l'image des travaux de Mame Cheikh Capitaine¹³⁸.

A AII. 3. 3 Le contexte historique de son épistémologie de la connaissance comme présence¹³⁹

Un rappel historique de l'origine de son épistémologie, nous servira comme une porte d'entrée à proposer une reconstruction du *maintenant* comme une connaissance immédiate et propositions temporelles.

Bilal Ibrahim affirme que dans son scepticisme à l'égard des « définitions réelles » et le développement ultérieur de la position selon laquelle la connaissance est un « état relationnel », Fakhr al-Dīn al-Rāzī a été influencé par les travaux scientifiques d'Ibn al-Haytham (d. 430/1039), en particulier l'analyse novatrice de ce dernier sur le processus de la vision¹⁴⁰. Il se peut que ce soit le cas. Plusieurs approches scientifiques non aristotéliennes en Islam, telles que celle d'Abū Bakr ibn Zakariyyā' al-Rāzī (d. 313/ 925 ou 323/ 935) ou d'al-Bīrūnī (d. c. 442/ 1050), jouent un rôle important dans le développement du discours philosophique post-classique¹⁴¹. La suggestion selon laquelle la connaissance est mieux décrite comme un état relationnel (*hāla idāfiyya*) ne vient cependant pas d'Ibn al-Haytham. Pour Griffel, la fonction qu'il occupe dans la critique de Fakhr al-Dīn à l'égard d'Ibn Sīnā n'est pas immédiatement claire. Alors que l'argument d'al-Rāzī sur la nature circulaire des définitions et son « phénoménalisme » épistémique peut découler de son scepticisme quant à l'existence réelle de quiddités dans le monde extérieur, la position selon laquelle la connaissance est une relation ne vient probablement pas de là. Un tel lien n'est en tout cas pas apparent.

Ici, nous devons nous engager dans une archéologie textuelle et chercher d'où vient la suggestion que la connaissance n'est pas l'identité de la forme de l'objet avec la forme dans l'esprit du connaisseur, mais plutôt une relation (*idāfa*) entre le connaisseur et l'objet. Une telle recherche nous ramènera bientôt à Ibn Sīnā et al-Ghazālī. Mais d'abord, un peu plus sur le contexte de la position. Il a déjà été mentionné que dans un petit nombre de passages, al-Rāzī écrit que les concepts ne sont pas acquis mais qu'ils sont « présents » dans l'esprit du connaisseur. Cette idée de la connaissance comme « présence » était très répandue parmi les penseurs du sixième/ douzième siècle dans l'Orient

¹³⁷Diakhaté, (2009), pp. 169- 171.

¹³⁸ Voir : aller-retour ; colisée de l'éveil 2021 (OUVERTURE OFFICIELLE COLISEE DE L'EVEIL (1ère EDITION) - YouTube).

¹³⁹ Rahman/Seck, (2022) ; voir : Capitaine (2022), p. 57. Il décrit le présent comme tous les moments conscients de l'individu. Chaque moment où il est possible de dire de « je suis ».

¹⁴⁰ Bilal (2013), 404-11.

¹⁴¹ Griffel, "Between al- Ghazālī and Abū l- Barakāt al- Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran during the 6th/ 12th Century." 68- 71.

islamique. Le jeune contemporain d'Al-Rāzī, Suhrawardī, qui, comme Fakhr al-Dīn, a reçu sa formation philosophique de Majd al-Dīn al-Jīlī, a écrit un livre sur la connaissance.

L'enseignement du Maragha a longtemps été crédité d'une épistémologie où la connaissance est comprise comme une « présence » (ḥudūr) dans l'esprit du connaisseur. La principale affirmation liée à cette phrase Suhrawardienne est que nous pouvons connaître quelque chose sans former de représentations (singl. mithāl) ou de formes (singl. šūra) des objets de la connaissance dans notre esprit. Nous connaissons certaines choses en tant qu'objets concrets et individuels, comme notre propre esprit, les parties de notre corps et des sensations comme la douleur. Ce type de conscience de soi, souligne Suhrawardī, est simplement présent, sans représentations ni formes. Cela rappelle la phrase d'al-Rāzī selon laquelle les états intérieurs ou les sentiments sont « des occurrences prêtes à l'emploi dans l'esprit¹⁴² ». Il y a encore une différence entre ces deux penseurs, car al-Rāzī ne nie pas que la connaissance de nos états intérieurs ne passe pas aussi par des formes dans notre esprit. Suhrawardī s'éloigne plus radicalement d'Ibn Sīnā et affirme que la *connaissance n'a pas besoin de formes dans notre esprit*. Suhrawardī affirme que le moi intérieur et la douleur intérieure (qui fait partie des expériences directes et personnelles) sont perçus directement sans formes. D'autres choses, comme les perceptions sensorielles extérieures, sont perçues par le biais de représentations dans nos organes corporels - comme une montagne dans nos yeux - et d'autres encore sont perçues comme des formes imprimées sur nos organes corporels. Une fois que ces universels et ces particuliers sont présents dans les facultés du moi et dans ses organes corporels, ils sont également présents dans l'esprit du moi. La *perception des objets* n'est qu'un cas particulier de la *perception de soi*. Une forme peut apparaître dans l'instrument de la vue, mais l'homme peut ne pas en être conscient. Il ne suffit donc pas que le processus physique ait lieu dans l'organe pour qu'il y ait perception ; le processus doit également être pris en compte par l'esprit. Ce qui se passe dans l'organe doit entrer dans le champ de présence constitué par l'esprit. Pour Suhrawardī, la connaissance signifie que **quelque chose n'est pas caché** (ghayr ghā'ib) à notre moi, que ce soit par le biais d'une connaissance directe, d'une représentation ou de l'impression de formes dans les facultés et les organes accessibles à la connaissance directe. Cette connaissance présenteielle (‘ilm ḥudūrī), dit Suhrawardī, est toujours une relation (iḍāfa)¹⁴³.

Les adeptes de l'*Ishrāqī* de Suhrawardī en Iran se sont accrochés à des termes philosophiques à la mode inventés par lui, tels que "connaissance illuministe" (‘ilm *ishrāqī*) et « connaissance par la présence » (‘ilm *bi-l-ḥudūr*). La doctrine de la connaissance par la présence, explique John Walbridge, est considérée comme « **l'une des contributions distinctives de Suhrawardī à la philosophie**¹⁴⁴ ». Parmi les chercheurs occidentaux, c'est Henry Corbin (1903-78) qui a souligné la réussite de Suhrawardī en tant que fondateur d'une tradition épistémologique très novatrice qui se démarque consciemment du péripatétisme d'Ibn Sīnā et de ses disciples. Dans la deuxième partie de son ouvrage en quatre volumes, *En islam iranien*, Corbin présente la philosophie de Suhrawardī et met en lumière sa nouvelle théorie de la connaissance. Les chercheurs occidentaux ayant considéré l'idée de connaissance comme une présence isolée de son contexte historique, des chercheurs comme Corbin ont été fascinés par son originalité et ont créé un contexte qui leur est propre. Corbin s'est largement inspiré des lectures ultérieures de Suhrawardī dans la tradition iranienne de la philosophie *Ishrāqī*, ainsi que d'une bonne dose de projection orientaliste. Corbin a vu dans la position de Suhrawardī selon laquelle

¹⁴² Voir Frank Griffel, p. 349-50.

¹⁴³ Benevich, (2019). 34-38.

¹⁴⁴ Walbridge, (1999), p. 157.

« l'intellection (ta' aqqul) est la présence de la chose en soi¹⁴⁵ » la base d'une épistémologie intuitive qu'il a appelée « théosophie des Orientaux », où la connaissance est comprise comme une inspiration (*ilhām, dawq*), une « révélation intérieure » (*kashf*) et une vision mystique (*mushāhada*)¹⁴⁶. L'affirmation analytique de Suhrawardī selon laquelle la connaissance est une présence a été lue par Corbin comme une revendication normative visant à atteindre un niveau de conscience différent de Dieu et du monde qui offre des perspectives plus profondes et plus immédiates que le type de connaissance favorisé par la tradition aristotélicienne.

Ce n'est que récemment que le domaine des études sur Suhrawardī est sorti de la longue ombre de Corbin, avec une interprétation ouvertement mystique et une projection pure et simple. L'étude de Mehdi Ha'iri Yazdī (1923-99), bien que toujours sous l'influence de Corbin, présente l'épistémologie de Suhrawardī comme : « un changement de paradigme et dans des termes qui visent à la rendre attrayante pour les philosophes analytiques de la tradition anglo-américaine¹⁴⁷ ». Il s'agit d'une compréhension décontextualisée d'un autre type que celle de Corbin. Ha'iri Yazdī explique que Suhrawardī a développé l'idée de la connaissance comme présence à partir de son analyse de la connaissance de soi. Il se concentre sur un passage où Suhrawardī relie ce qui s'est passé lors d'une séance de transe ou d'un rêve où Aristote lui est apparu¹⁴⁸. La connaissance de soi analysée dans ce passage est, selon Ha'iri Yazdī, un mode premier qui « sous-tend activement tous les autres modes de connaissance et d'appréhension humains, et [qui] a le rang de supériorité sur tous les actes intentionnels du moi¹⁴⁹ ». Selon Ha'iri Yazdī, l'épistémologie de Suhrawardī repose sur une « triple théorie de la connaissance, à savoir :

- 1- le sujet en tant que connaisseur,
- 2- l'objet en tant que chose connue et
- 3- la relation entre eux en tant que connaissance¹⁵⁰».

De nombreuses études sur l'épistémologie de Suhrawardī datant de la période la plus récente incluent une analyse textuelle de ce rapport de transe ou de rêve dans le Livre des *Intimations (al-Talwīhāt)*. Le passage vise à expliquer la connaissance de soi de l'homme et la manière dont elle peut contribuer à notre compréhension de la connaissance de Dieu, en particulier de la connaissance que Dieu a de l'évolution des individus. Certaines contributions récentes ajoutent des analyses de passages apparentés dans le *Livre des carrefours et des répliques (al-Mashāri' wa-l-muṭārahāt)* de Suhrawardī et dans sa Philosophie de l'illumination (*Hikmat al-ishrāq*)¹⁵¹. Parmi les interprètes contemporains, deux points de vue s'opposent quant aux types de problèmes que la position de Suhrawardī sur la connaissance en tant que présence vise à résoudre. Heidrun Eichner soutient que lui

¹⁴⁵ Suhrawardī, *al-Talwīhāt*, 72.1- 2/ 240.18- 19.

¹⁴⁶ Corbin (1971), 2 : 44- 46, 61- 63, 65- 66.

¹⁴⁷ Mehdi (1992), a été publié en 1992 mais remonte à la thèse de doctorat que l'auteur a soutenue en 1979 à l'université du Michigan.

¹⁴⁸ Suhrawardī, *al-Talwīhāt*, 70-74/238-43 ; pour une traduction du récit du rêve, voir Ha'iri Yazdī, *Principles of Epistemology*, 183-89 ; Eichner, " 'Knowledge by Presence' ", 132-35 ; Kaukua (2013), 313-15 ; Walbridge, (1999), 225 -29.

¹⁴⁹ Mehdi (1992), pp. 69-70.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 30.

¹⁵¹ Kaukua (2013), 317- 21.

et d'autres personnes ayant une épistémologie similaire, comme Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ont tenté de résoudre les problèmes résultant du strict dualisme corps-esprit d'Ibn Sīnā. Jari Kaukua, quant à lui, a soutenu que le contexte du récit du rêve dans la métaphysique d'*al-Talwīhāt* suggère que le problème réside dans *l'explication de la connaissance des particularités par Dieu*¹⁵².

La mise en contexte de l'épistémologie de Suhrawardī au sein du sixième/ douzième siècle justifie les deux interprétations. Lorsque le terme « présence » apparaît pour la première fois comme explication du processus de connaissance - comme dans le *Kitāb al Mu'tabar* d'Abū l- Barakāt - il vise à contrer la position d'Ibn Sīnā sur la façon dont l'âme rationnelle est liée au corps humain¹⁵³. L'origine de cette orientation de la pensée en épistémologie se trouve cependant chez al- Ghazālī et sa tentative d'expliquer la connaissance des particularités par Dieu. Comme chez al-Ghazālī et chez Abū l-Barakāt, il existe chez Suhrawardī un lien étroit entre :

*l'objectif d'expliquer la connaissance de Dieu et
l'idée que la connaissance est une relation.*

Dans le *Hikmat al- ishrāq*, un livre que Suhrawardī considérait comme le sommet de son activité philosophique. Il explique la « connaissance illuminative » (*'ilm ishrāqī*), en précisant comment cette compréhension de la connaissance comme présence est dérivée de l'idée que la connaissance est une relation : « La connaissance illuminative se produit non pas au moyen d'une forme [qui est appréhendée] et non pas au moyen d'un effet [qui est reçu] mais purement par une relation spécifique (bi- mujarrad idāfa khāṣṣa) et c'est la présence de la chose d'une manière illuminative (ḥudūran ishrāqīyyan) comme ce qui est dans l'âme¹⁵⁴».

A II. 3. 4 Suhrawardī et le défi de sa notion de Temps : les sources

A II. 3. 4. 1 Le temps chez Aristote

Selon Aristote, nous expérimentons le temps à travers le mouvement entendu comme concept général de changement :

[Le temps] est le nombre [la grandeur] du mouvement selon l'avant et l'après " (Physique IV, cap. 11, 219b 1-2)

En fait, d'une part, le changement constitue le présupposé épistémologique de l'expérience temporelle; d'autre part, le temps (ou l'ordre temporel) est un présupposé logique pour expérimenter des changements (à condition de rejeter l'idée que nous expérimentons des faits contradictoires sur le même événement).

¹⁵² Benevich, (2019), 33-40.

¹⁵³ Langermann, Y. Tzvi (1986– 87) , 3:85- 86

¹⁵⁴ Griffel (2021), p. 358.

De plus, selon Aristote, le temps n'est pas une substance, c'est-à-dire que lorsque nous associons un événement A à un moment *m*, prévient Aristote, nous ne devons pas considérer *m* comme un porteur, et A comme une propriété de ce moment.

Par ailleurs, même si la question de la réalité du temps se heurte à des perspectives épistémologiques et métaphysiques très contrastées, il est bien clair que le type d'existence dont jouissent les moments (s'ils jouissent de l'existence) est plus proche du statut ontologique des nombres que de l'existence, celui d'individus empiriques.

Cependant, les approches standards de la logique du temps (linéaire et ramifiée) supposent soit des quantificateurs (ce qui suppose que la sémantique des propositions temporelles est basée sur des fonctions propositionnelles sur un ensemble de moments), soit des connecteurs unaires (ce qui suppose que les propositions « naviguent » sur une séquence de moments), mais cela revient à considérer les moments comme des substances, et à laisser inexpliquée la question de l'existence des moments.

Au début de sa description de ce qu'est le temps, nous trouvons une distinction entre le changement essentiel ou substantiel et le changement non-substantiel. Un changement implique :

1. une substance qui a changé ;
2. une condition initiale à partir de laquelle cette chose est modifiée ; et
3. une condition finale à laquelle elle est modifiée.

Maintenant, nous devons considérer quel type de conditions sont les conditions initiales et finales. Le changement **ne sera pas un changement essentiel ou substantiel**

1. Si ces conditions sont décrites en termes de relations de comparaison. Ainsi, si Zayd est plus grand que Zaynab (condition initiale), mais plus petit que Zaynab une fois qu'elle a grandi (condition finale), il n'y a pas de changement substantiel depuis l'expérience de Zayd (uniquement pour Zaynab, mais pas en comparaison avec Zayd).
2. Si le changement implique des propriétés compatibles: par exemple, une personne peut jouer avec un instrument (condition initiale) et marcher (condition finale) mais, cela n'est pas incompatible. Encore une fois, ce changement n'est pas considéré comme substantiel.

Ainsi, le mouvement pertinent pour définir le temps doit se produire dans une substance qui possède deux propriétés contingentes incompatibles à différentes étapes du processus. Ainsi, le mouvement pertinent pour déterminer le temps, plus précisément pour mesurer **la durée**, constitue une sorte de transformation au sein d'une substance. Ces transformations impliquent des changements en qualité, en quantité ou en locale. Elle se distingue des changements radicaux, où la substance est créée (génération) ou détruite (corruption).

Nous pouvons condenser cela avec le schéma suivant :

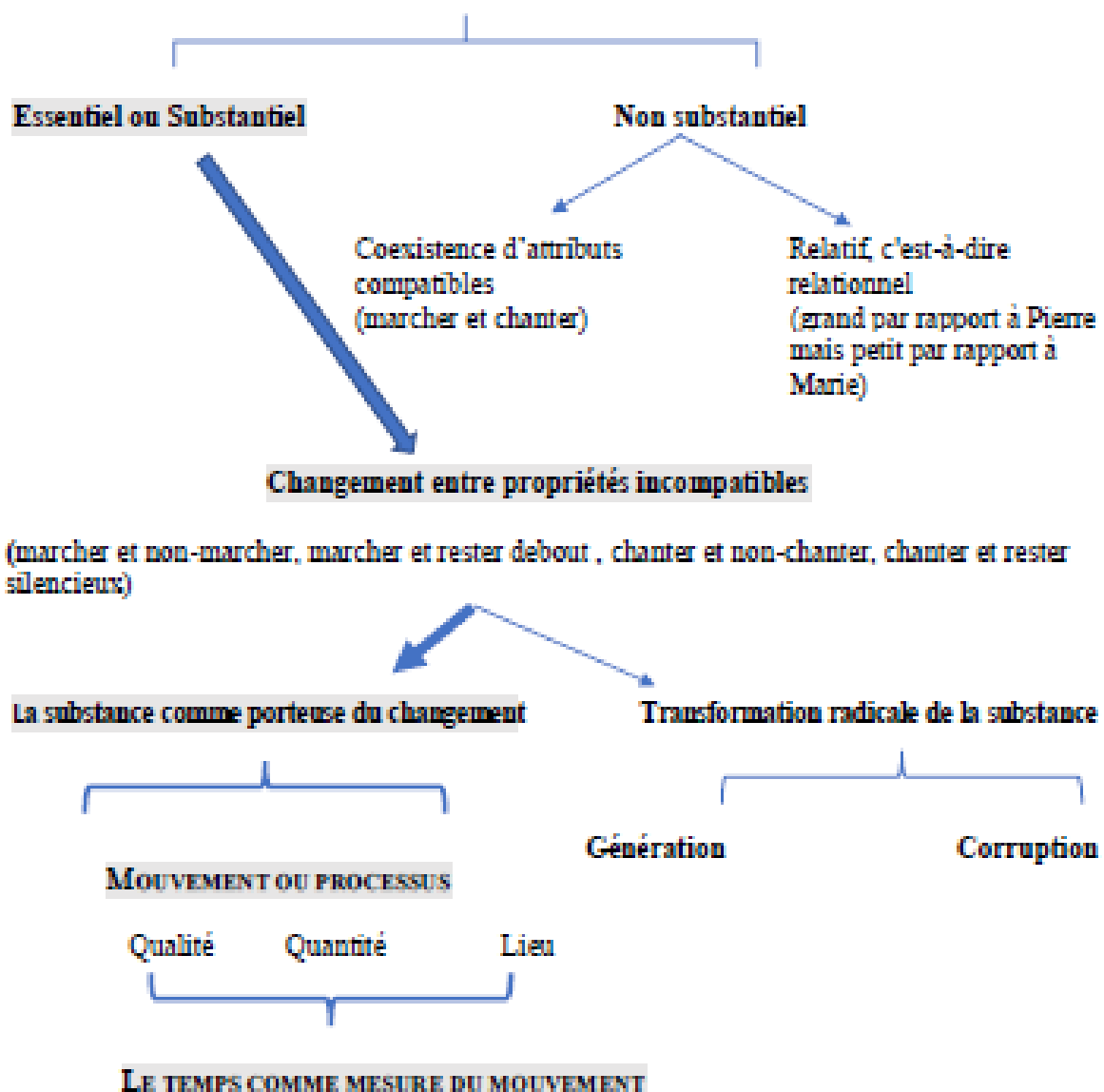
LE TEMPS CHEZ ARISTOTE

"Le temps est le nombre [la grandeur/mesure] du mouvement selon l'avant et l'après "
(Physique IV, cap. 11, 219b 1-2).

CHANGEMENT/MOUVEMENT

Un changement implique :

- (1) une chose qui est changée ;
- (2) une condition initiale, à partir de laquelle cette chose est modifiée ;
- (3) un état final, vers lequel elle est changée.



Le temps comme mesure du mouvement

NB :

- Le temps est une présupposition logique du changement. Le temps explique que la même substance est porteuse à la fois de deux propriétés incompatibles.
- Les changements sont des présuppositions épistémologiques du temps. En effet, on peut expérimenter le temps que par le changement.

AII. 3. 4.2 Notes sur la notion de Temps¹⁵⁵ dans *Hikmat al-Ishrāq*

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 Sīnā 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, comme discuté dans la section précédente, pour Aristote le temps est, pour employer la terminologie d'Ibn Sīnā, une *magnitude* pour mesurer le changement grâce aux paramètres 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 Suhrawardī, 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 ».

Alors,

- Comme nous l'avons déjà souligné dans notre introduction générale, la position dialectique façonne sa notion de contingence, déployée dans une structure temporelle qui articule les deux

¹⁵⁵ S. Rahman and A. Seck (2022), pp. 95- 102.

dimensions du temps, à savoir la dimension épistémologique et la dimension logique. La dimension épistémologique suppose que nous expérimentons le temps à travers l'expérience du changement, et la dimension logique suppose un temps abstrait requis par notre expérience du changement dans le sens où l'ordre temporel (défini sur ce temps abstrait) est un présupposé logique pour expérimenter des faits incompatibles impliquant la même substance. Alors qu'Ibn Sīnā, dans son approche révolutionnaire qui intègre explicitement la temporalité dans la logique, articule le temps abstrait. **L'épistémologie de la présence de Suhrawardī** articule les deux dimensions mentionnées, par lesquelles produire une présence (en fait, un témoin abstrait d'une telle présence) est partie intégrante des explications dialectiques du sens de la structure temporelle qui façonnent ses modalités.

- 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. Plus précisément, le temps est le résultat d'un processus mental abstrait, par lequel l'environnement entourant le moment présent est construit au moyen de souvenirs et d'attentes. Le processus dialectique de production d'une démonstration impliquant des potentialités nécessite la réactualisation du passé, vécu comme présent, et l'anticipation du futur, également vécu comme présent.

Voilà les textes pertinents qui sont à la base de l'analyse que nous venons de faire sur la notion chez Suhrawardī :

Traduction d'Henry Corbin	Texte original de Suhrawardī
<p>184 Sache maintenant que le temps est le nombre (miqdār) 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.</p> <p>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 nombre du mouvement, lorsque tu observes du point de vue des distances et de l'absence de repos ('adam al-thibàt).</p> <p>Le temps ne peut pas être fini (<i>a parte ante</i>), au sens ou un autre mouvement 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.</p> <p>Cet « 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</p>	<p>واعلم انّ الزمان هو مقادير الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضبط بالحركة اليوميّة، فإنّها اظهر الحركات.</p> <p>وتحدس من تأخيرك لأمر – إذا أدّى إلى فوات ما يتضمّن تقديمه_ إن أمرا ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات.</p> <p>والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمني، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده.</p> <p>فلا يكون نفس العدم، فإنّ العدم للشيء قد يكون بعد؛ ولا أمرا ثابتا يتمّ معه، فهو أيضا قبليّة زمنيّة، فيكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال. فالزمان لا مبدأ له¹⁵⁶.</p>

¹⁵⁶ H. Corbin (2001), 2001, p. 179.

absurde : de sorte que le temps n'a pas de commencement.

Traduction d'Henry Corbin

185 – *Par une autre voie* : tu sais que les événements 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 ». 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.

Texte original de Suhrawardī

ومن طريق آخر: قد عرفت أنّ الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر.

والزمان أيضاً لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه – إذ قد يكون العدم قبل – ولا سيّما ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال.

ويعتبر القبليّة والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهميّ الدفعيّ، والزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بحلاف هذا؛ وإلاّ ينتج إشكال التشابه¹⁵⁷.

A II. 3. 4.3 Le défi : Temps et Logique Temporelle dans *Hikmat al-Ishrāq*

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

Maintenant, nous devons faire face au fait que :

(1) dans le cadre de la logique temporelle de Arthur Prior, basée sur les opérateurs propositionnels monadiques tels que PA (au moins une fois dans le passé A est/était vrai), HA (toujours dans le passé A est/était vrai), FA (au moins une fois dans le futur A est/sera vrai), GA (toujours dans le futur A est/sera vrai), on ne peut pas préciser un instant précis (dans le passé ou dans le futur). En

¹⁵⁷H. Corbin (2001), p. 180.

effet, 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 d'Arthur Prior), est de comprendre les propositions temporelles comme constituées de quantificateurs définis sur un domaine des instants ou moments. Cette possibilité alternative a pour conséquence que, dans cette approche, les moments deviennent les porteurs des événements. Ainsi, selon une telle approche, ontologiquement parlant, les moments deviennent des *substances* et les événements des *propriétés* de ces substances ; alors que linguistiquement parlant, les moments deviennent des *sujets* et les événements des *prédicats*. Cependant, une fois de plus, on n'explique pas toujours ce que sont les instants temporels.

La question que l'on se pose consiste à savoir si on pourrait avoir une formalisation de la logique temporelle qui soit aussi bien 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 du moins 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. Nous pensons que la particularité du concept du maintenant chez Suhrawardī est qu'il le considère comme un moment de référence entre les instants d'avant et d'après. 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 concept maintenant est une abstraction enracinée dans notre expérience de la connaissance immédiate. De plus, cette abstraction est mise en action par le **concept de conscience de soi** (الوعي الذاتي)¹⁵⁸. Autrement dit, nous avons la connaissance présente 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 concept maintenant est nécessaire pour mesurer le coup à partir de l'avant et de l'après.

¹⁵⁸ S. Rahman and A. Seck (2022), pp. 95- 102.

B DEUXIEME PARTIE : LES MODALITES CHEZ SUHRAWARDI ET SA LOGIQUE DE LA PRESENCE

La logique dans la pensée de Suhrawardī n'a pas fait l'objet de beaucoup d'interprétations hormis quelques-unes de John Walbrige, Hossein Ziai, Tony Street d'où l'importance et l'originalité de notre reconstruction qui, contrairement à d'autres études contemporaines, suit sa propre interprétation dialectique de la logique modale et temporelle.

En effet, Suhrawardī qui, selon ses biographies, possédait une connaissance approfondie de la jurisprudence et de la théorie shafiite des débats associée¹⁵⁹, fournit une compréhension dialectique condensée mais précise des assertions en général et des assertions impliquant des modalités en particulier.

La source principale de ce chapitre consacré à la vision de Suhrawardī sur les modalités et sa logique de la présence est issue de l'interprétation des textes de Suhrawardī édités par Henry Corbin notamment :

Suhrawardī (1993). [1952]

Opera Metaphysica et mystica II, éd. et intro. H. Corbin, Téhéran : Mu'assasah-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi [réimpression de l'édition de 1952].

Shihāb al-Dīn Suhrawardī (1955).

Manṭiq al-talwīḥāt, ed. A.A. Fayyād, Tehran.

Shihāb al-Dīn Suhrawardī (1999).

The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction. Eds. John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham young University Press.

Shihāb al-Dīn Suhrawardī (2001).

Ḥikmat al-Ishrāq. In: Corbin (ed.) 2001.

Corbin, H. ed. (2001).

Et d'autres documents comme les thèses de McConaughey et de Zhang :

Œuvres s Philosophiques et Mystiques (Tome II). Téhéran: Institut d'Études et des Recherches Culturelles.

McConaughey, Z. (2021).

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

Zhang, T. (2018).

Light in the Cave. A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī's Illuminationist Philosophy. PhD, Cambridge : Trinity College, U. Cambridge.

Objectives Principales

Selon nous, la *logique de l'illumination* est une tentative de reformuler certaines des caractéristiques du cadre d'Ibn Sīnā dans un système logique où la notion de présence, conçue comme une expérience personnelle de la connaissance, conduit, par le biais de processus d'ordre supérieur, à de nouveaux aperçus sur des notions épistémologiques centrales telles que la définition, la nécessité, la contingence et la plénitude - voir Kaukua (2013, p. 322). Ces processus ont été examinés en détail par T. Zhang (2018). Notre tâche sera d'examiner le résultat logique de ces processus et de fournir, nous l'espérons, des éléments supplémentaires aux discussions de Tony Street et d'autres sur la compatibilité

¹⁵⁹ Dont il fut un membre comme mentionné plus haut dans l'introduction générale ; On doit aussi cette remarque à Rayane Boussad, qui a tiré notre attention sur des passages pertinents au ce sujet dans la biographie d'al-Shahrazūri.

de la critique d'Ibn Sīnā par Suhrawardī avec sa propre vision sur les modalités élaborée dans sa philosophie de l'illumination.

Pour autant que nous le sachions, les analyses logiques des modalités de Suhrawardī dans la littérature récente ne s'engagent pas dans deux points cruciaux qu'il fait explicitement concernant la signification des modalités, à savoir :

les modalités, doivent être comprises comme les différentes manières dont un prédicat *se relie* à son sujet (*al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 17) ;

alors que prouver une relation nécessaire exige de mettre en relation des *présences* ou des *instances actualisées* du sujet avec des instances du prédicat ; prouver une relation de contingence exige de mettre en relation des instances du sujet avec une capacité ou une potentialité (pas nécessairement actualisée à chaque instant pour chaque présence du sujet), exprimée par le prédicat - *al-Ishrāq* (1999, p. 38). Plus précisément,

- une *relation nécessairement nécessaire* revient à attribuer des *instances actualisées*, c'est-à-dire des *présences/témoins/vérificateurs* du prédicat à toute présence du sujet et elle concerne soit :
 - par *définition*, s'il y a une réciprocité entre les présences du sujet et les présences du prédicat - comme lorsque les instances de l'*animal rationnel* sont liées aux instances de l'*humain*, ou encore
 - par *genre*, si une telle réciprocité n'existe pas - par exemple lorsque des instances d'*animal* sont liées à des instances d'*humain*.

De plus, il semble qu'une conséquence de sa critique de ce qu'il appelle la prise *péripatéticienne* des définitions (et du genre), est que ces universaux supposent déjà que leur processus sous-jacent de constitution du sens a été établi auparavant. En d'autres termes, les universaux exprimant la définition et le genre supposent la formulation de règles de formation de sens qui encodent des connaissances recueillies en saisissant la dépendance ou l'interdépendance des instances réelles des termes impliqués.

- une *relation nécessairement contingente* revient à attribuer des capacités ou des potentialités à toute présence du sujet.

Ces potentialités peuvent être regroupées comme suit (i) les potentialités qui, pour chaque instance du sujet, doivent parfois être actualisées et parfois ne pas l'être, comme le *rire* (qui est coextensif à l'*humain*)¹⁶⁰ et la *respiration* (qui n'est pas coextensive à l'*humain*) (ii) les potentialités qui ne nécessitent pas d'être actualisées pour une instance particulière du sujet, bien que la potentialité puisse être actualisée pour une autre instance du sujet, comme l'*alphabétisation* ; ou, si elle ne s'actualise pour aucune instance du sujet, comme le célèbre exemple d'Ibn Sīnā d'une maison heptagonale, étant donné certaines conditions non-actuelles, elle peut être au moins affirmée comme une hypothèse concevable (c'est-à-dire l'hypothèse qu'une actualisation n'est pas contradictoire).

Alors que le premier groupe peut être considéré comme contenant des capacités "naturelles" ou *non acquises* (cette terminologie n'est pas celle de Suhrawardī), le second groupe de potentialités

¹⁶⁰ Aristote appelle une telle capacité un idion (proprium).

concerne des capacités *acquises*, qui nécessitent une certaine condition ou un apprentissage (l'éducation, par exemple dans le cas de l'alphabétisation ou du fait d'être musicien).

En outre, selon notre reconstruction, les règles de Suhrawardī pour le syllogisme modal dans *al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 17) comme discuté dans les dernières sections de cette partie B de notre thèse, admettent à la fois une lecture plus faible et plus forte de la plénitude (le principe qui affirme que toute possibilité doit se réaliser au moins une fois), qui, pour autant que nous puissions le voir, ne conduisent pas à des ensembles différents d'inférences valides.

Les modalités de Suhrawardī ne nécessitent ni syntaxiquement ni sémantiquement un cadre avec des monde possibles. En effet, d'un point de vue syntaxique, les modalités de Suhrawardī sont des relations, plutôt que des connecteurs monadiques propositionnels ; et d'un point de vue *sémantique*, elles nécessitent soit la présence effective des propositions qu'elles vérifient - comme $a : A$ (a vérifie A), soit des présences hypothétiques – comme dans l'hypothèse ouverte $x : A$ (il existe potentiellement un vérificateur pour A), plutôt que des mondes possibles.

Les instants temporels mesurent le passage de l'état potentiel à son actualité, sa durée et, dans le contexte du syllogisme, ils donnent le moment où a eu lieu une présence qui vérifie ou réfute certaines propositions impliquées dans les prémisses. Or, les instants temporels, formellement parlant, ne doivent pas être compris comme des sortes de constantes individuelles - cela contredit l'opinion (aristotélicienne et post-aristotélicienne) selon laquelle le temps n'est pas une substance. Les instants temporels ne sont pas non plus des indices métalogiques permettant d'évaluer des propositions modifiées par des opérateurs temporels - comme dans la sémantique standard vérité-fonction de la logique temporelle de Prior.

La temporalité fait partie intégrante du sens qui sous-tend la notion de modalité de Suhrawardī, et n'est pas un opérateur. De plus, nous affirmons que ce sont les instances, plutôt que les propositions qu'elles vérifient, qui sont temporalisés ou, plus précisément, *chronométrés* : **cette action particulière** de ma part, franchir le feu rouge, est ce qui est en fait chronométré, et non le type d'action (c'est-à-dire non la proposition) *Franchir le feu rouge*. Plus généralement, le temps (également en combinaison avec d'autres conditions) a pour rôle de façonner l'épistémologie de la présence de Suhrawardī, où la connaissance est comprise comme une connaissance par l'expérience du maintenant et de l'ici.

Il est remarquable que les méthodes de preuve des modalités de Suhrawardī et la notion d'existence comme présence décrite dans *al-Ishrāq* soient développées dans son discours sur les fallacies¹⁶¹(*mughālata*). Ces méthodes de preuve sont sémantiques ou plus précisément dialectiques plutôt que syntaxiques. En effet, ils suivent l'interprétation dialectique des quantificateurs, au moyen de laquelle la recherche d'un contre-exemple est régie par des règles d'interaction.

Cela nous rappelle la remarque perspicace de Griffel (2022, p. 263) selon laquelle le mariage de la philosophie discursive (*baḥṭhī*) et du goût/intuition (*dhawqī*) – explicitement mentionné dans

¹⁶¹ Un raisonnement fallacieux est un raisonnement incorrect et qui semble avoir par son apparence une validé logique. Parmi ces raisonnements, nous avons le sophisme : une argumentation qui consiste à tromper l'autrui et le paralogisme : qui contrairement au sophisme, son produit une erreur de raisonnement involontaire.

l'introduction d'*al-Ishrāq* (1999, section 5, p. 3) – produit une nouvelle épistémologie qui fonde les innovations de Suhrawardī.

De plus, cela nous rappelle également que l'œuvre de Suhrawardī s'est développée à l'époque où se produisait le tournant logique de la dialectique, au cours de laquelle l'école orientale de Raḍī al-Dīn al-Nīsābūrī (m. 544) du XII^e siècle de notre ère /1149), en particulier Rukn al-Dīn al-'Amīdī (d. 615/1218), et d'autres ont encouragé la fusion de la logique et de la théorie dialectique – voir Young (2021a,b,c) et Rahman et Young (2022, introduction). Cependant, Suhrawardī semble proposer une position radicale sur cette fusion, puisqu'elle suggère un fondement dialectique des notions sémantiques clés de sa logique modale enracinée dans son épistémologie de la présence.

En bref, la principale innovation de Suhrawardī en matière de logique modale, selon nous, est le rôle explicite des présences (y compris les présences mentales) dans sa logique et la manière dont celui-ci est façonné par l'entrelacement du baḥṭhī et du dhawqī. Ceci constitue la principale motivation pour développer une reconstruction de la logique de Suhrawardī dans un cadre dialogique.

En quelques mots, parmi nos objectifs essentiels à l'entame de cette thèse doctorale étaient d'étudier le rapport de l'interaction du temps et des notions modales dans la pensée de Suhrawardī, en particulier si sa logique dialectique de la nécessité et de la temporalité partage la même structure que celle d'Ibn Sīnā. Aussi de fournir une vision systématique dans la pensée logique, épistémologique et métaphysique de Suhrawardī, compte tenu du postulat bien connu de l'unité des sciences dans la tradition Islamique.

L'une des principales difficultés pour aborder l'œuvre de Suhrawardī, père de l'École d'*illumination* connue sous le nom d' *al-ishrāq*, est que ses écrits, qui ciblent explicitement dans ses critiques l'œuvre de ce qu'il appelle les *Péripatéticiens*¹⁶², affichent souvent des pensées profondes et novatrices qui couvrent l'épistémologie, la métaphysique et la mystique soufie composées dans une forme complexe entrelacée.

Cela a laissé et laisse encore perplexe les commentateurs qui donnent des comptes rendus très disparates de sa pensée : certains le décrivent comme étant

- penseur mystique comme par exemple Corbin (1971, 1976, 1986),
- Néo-platonicien comme Ziai (1990),
- anti-essentialiste d'après Walbridge et Ziai (1999),
- combinant empirisme, aristotélisme, platonisme et gnosticisme si l'on en croit à Ziai (1990), Aminrazawi (1997), Walbridge (2014) et Zhang (2018).
- Souscrivant à des idées innées comme l'affirment Ziai (1990), Aminrazawi (1997), Marcotte (2012) et Aminrazawi (1997). - privilégiant l'essence à l'existence comme l'attestent Mullā Sadrā, Ziai (1990) et Wisnovsky (2005).
- donnant la priorité à l'existence sur l'essence, Wisnovsky (2005), Walbridge (2017) et Zhang (2018).
- disciple plutôt qu'adversaire d'Ibn Sīnā comme l'affirme Aminrazawi (1997).
- celui qui n'est ni un innatiste cartésien selon Mousavian (2014a,b), Zhang (2018) - ou pas dans tous les sens du terme inné ou *fiṭrī* - Walbridge (2014), ni un anti-essentialiste ni celui

¹⁶² On a souvent fait remarquer qu'il n'est pas clair de déterminer qui sont, outre Ibn Sīnā, les philosophes que Suhrawardī appelle les Péripatéticiens. Pour une discussion perspicace sur cette question, voir Wisnovsky (2011).

qui donne la priorité à l'essence ou à l'existence mais lance une sorte d'épistémologie de la présence phénoménologique (*ḥudūr*) basée sur l'intuition intellectuelle qui reflète l'intuition mystique (*dāwq*) - Rizvi (2008) - et en tant qu'adversaire tranchant de l'épistémologie et de la logique d'Ibn Sīnā - Walbridge et Ziai (1999, pp xxiv-xxv), ¹⁶³

- rejetant l'importance de la discussion sur la logique et ses fondements - Ziai (1990, p. 69),
- accordant la priorité à la logique propositionnelle sur la logique des prédicats - Walbridge (2000, p. 155),
- développant quelques notions logiques qui distinguent la logique de la *philosophie de l'illumination* de celle des adeptes de l'école péripatéticienne, présentée dans *Intimations* - Ziai (1990, pp 41-45, 51-56 et 73-75),
- façonnant une logique qui constitue fondamentalement un développement plus poussé, voire plus étendu en certains points, de certaines caractéristiques de celle d'Ibn Sīnā - Street (2008).

En fait, comme le soulignent la plupart des commentateurs, il est difficile, voire vain, de réduire la théorie et l'épistémologie de l'illumination de Suhrawardī à des catégories existantes comme l'empirisme, le rationalisme etc.

Dans cette partie B de notre thèse, nous tenterons d'élucider ces tensions apparentes, en prenant comme point de départ la logique discutée par Street (2008) et Movahed (2012). ¹⁶⁴

Nous proposerons une nouvelle lecture de l'interprétation d'Ibn Sīnā de la logique de Suhrawardī par Street (2008) et, dans l'une des dernières sections de notre analyse, nous explorerons très brièvement la possibilité d'étendre la proposition d'Ardeshir (2008) pour relier l'intuition brouwerienne à la notion de présence de Suhrawardī.

Une telle approche qui explore les conséquences de son épistémologie de la présence pour les fondements de la logique offre une perspective qui pourrait inviter à une lecture plus unifiante de la pensée fascinante de Suhrawardī.

Nous sommes certainement conscients que cette méthodologie qui s'articule autour de la liaison de la logique de Suhrawardī avec sa philosophie de l'illumination pourrait faire sourciller de nombreux chercheurs respectés, puisque la discussion et le développement systématique des règles logiques ne semblent pas prendre une place si prédominante dans son œuvre. D'autant plus que Suhrawardī considère que le déploiement d'un système de règles logiques implique des objets " mentaux " plutôt que des objets de connaissance épistémique, et que l'étude des règles logiques du point de vue purement syntaxique n'est pas en principe un constituant de la philosophie ou du moins pas un constituant crucial (cf. Ziai 1990, pp. 47-60). Selon Suhrawardī la logique exige une perspective de niveau d'ordre supérieur où la différenciation prédicative prend le dessus sur le niveau inférieur, plus fondamental, des actes épistémiques de présence. C'est ce niveau dit inférieur qui constitue le cœur de sa philosophie de l'illumination.

¹⁶³ Pertinent pour la discussion sur le statut ontologique du *fiṭrī* est l'article de Zarepour (2020) sur les a priori synthétiques chez Ibn Sīnā.

¹⁶⁴ Comme nous le verrons plus loin, l'article de Movahed peut être considéré comme suivant les lignes générales de l'interprétation de Street (2008) - à savoir l'enchâssement des modalités de *re* dans une modalité nécessaire de dicto, bien que, contrairement à Street, Movahed conclut que cela montre la différence plutôt que les similitudes entre la logique modale de Suhrawardī et d'Ibn Sīnā (et les péripatéticiens de l'époque).

Cependant, notons que le principal enjeu philosophique de Suhrawardī contre les Péripatéticiens, est précisément leur définition par essence, dont la discussion est incluse par Suhrawardī lui-même dans le champ de la logique. En effet, la critique du prétendu pouvoir explicatif et épistémologique de la notion de définition par genre et différence spécifique fait partie intégrante de son épistémologie de la présence. Certes, Suhrawardī, ne semble pas particulièrement intéressé par la discussion des règles inférentielles, cependant, ses remarques sur l'*echthèse* (*iftirād*) et sur la priorité épistémologique des formes universelles sur les formes particulières sont intimement liées à son épistémologie et à sa métaphysique. Bref, notre proposition est de distinguer au sein de la logique de Suhrawardī le niveau de la *constitution du sens* et celui où les *règles d'inférence* ont déjà été rassemblées. Les deux niveaux, requièrent, la notion de *présence*, dont dépendent les règles inférentielles de ses propres règles Illuminationnistes pour les modalités.

De plus, nous pensons, qu'il y a suffisamment de remarques textuelles qui indiquent comment lier les deux niveaux. Pour nous, la clé de la conjugaison des deux niveaux est le rôle que Suhrawardī accorde à une *interprétation dialectique* de la nécessité qui permet de mettre en action l'unité de l'acte d'expérience de la présence...

Ces considérations parmi tant d'autres impliquant la conception du temps de Suhrawardī nous conduisent à une reconstruction de sa *logique d'illumination*.

Plus précisément, la *logique de l'illumination* est une tentative de couler certaines des caractéristiques du cadre d'Ibn Sīnā dans un système logique où la notion de présence, conçue comme une expérience personnelle de la connaissance, conduit, à travers des processus d'ordre supérieur, à de nouveaux aperçus sur des notions épistémologiques centrales telles que la définition, la nécessité, la contingence et la plénitude (voir Kaukua 2013, p. 322). Ces processus ont été examinés en détail par Tianyi Zhang (2018). Notre tâche consistera à examiner le résultat logique de ces processus et à fournir, nous l'espérons, des éléments supplémentaires aux discussions de Tony Street et (d'autres) sur la compatibilité de la critique d'Ibn Sīnā par Suhrawardī avec sa propre vision de *l'illumination* sur les modalités.

B I Une note de Suhrawardī sur la définition

Indépendamment de toutes les différentes interprétations de l'illumination de Suhrawardī, il est clair que la critique de la notion de définition de la philosophie péripatéticienne et de son prétendu rôle explicatif dans l'acquisition de la connaissance constitue une motivation majeure pour le développement de son épistémologie de la présence.¹⁶⁵

Nous n'examinerons pas ici les pensées fascinantes de Suhrawardī à propos de sa critique de la notion péripatéticienne de connaissance par définition. Citons plutôt le résumé perspicace du commentaire d'Ardeshir de Suhrawardī (2008, p. 120) qui est pertinent pour nos propres objectifs :

Dans ses critiques de la théorie de la définition d'Ibn Sīnā, il explique que la caractérisation formelle d'un objet ne suffit pas à définir l'objet, et de plus, elle ne nous amène pas à le connaître. Il soutient

¹⁶⁵ Pour une discussion perspicace sur qui est la cible précise des critiques de Suhrawardī, voir Wisnovsky (2011).

ensuite que pour connaître un objet, il faut le fonder sur certaines bases. Ces bases sont ce que Suhrawardī appelait *fiṭrī* [Rahman et Seck] et elles trouvent leur origine dans la conscience de soi [...]. Il croit donc que dans le processus de définition de tout objet, une certaine sorte de *fiṭrī* [Rahman et Seck] est préalable à toute caractérisation formelle. [...].

Dans une division primaire, la connaissance peut être divisée en deux types, la connaissance par présence ou connaissance immédiate (*al-ilm al-ḥudūrī*), ou la connaissance non représentationnelle et la connaissance par correspondance, ou la connaissance par représentation (*al-ilm al-ḥ usūlī*). Dans la « connaissance par présence », telle qu'elle est, l'objet est présent¹⁶⁶ au sujet, ce qui n'est pas le cas dans la « connaissance par correspondance ou substitution ».

En fait, dans ce texte, Ardeshir traduit *fiṭrī* par " connaissance innée ", bien que, pour éviter de l'identifier à la connaissance pré-donnée cartésienne, nous avons laissé le terme original – par ailleurs, cette identification a été contestée par Mousavian (2014a, b) et encore plus par Zhang (2018, p. 153).

En effet, comme nous l'avons brièvement évoqué à la fin de notre étude, la *fiṭrī* devrait être liée à la connaissance par la présence, ou connaissance immédiate.

En fait, ce qui nous est donné comme présent, ce sont des unités épistémiques telles que *Aristote étant un homme, Socrate étant un homme*, qui seront linguistiquement articulées par l'activité mentale dans les composites *Aristote est un homme, Socrate est un homme*. *L'homme existe—et* exprime le résultat mental d'assertions articulées (comme *Aristote est un homme*), qui à leur tour sont aussi le résultat d'actes extra mentaux de connaissance présente.

La présence fournit également le fondement primordial de l'existence et n'est pas un être de raison. L'autre notion d'existence articulée de manière propositionnelle et appelée univoque c'est à dire *bi-l-tawāṭu*' (cf. voir Zhang 2018, chapitre 3.3.1), n'est pas une propriété.

L'existence univoque est une relation qui peut être remplacée par une copule, comme dans " L'animalité **existe (peut être trouvée) /est** dans cet homme ", " Zayd **existe (peut être trouvé) /est** dans la maison " :

(60) Les partisans des Péripatéticiens soutiennent que nous pouvons penser l'homme sans existence, mais que nous ne pouvons pas le penser sans relation à l'animalité. Pourtant, la relation de l'animalité à l'homme ne signifie rien d'autre que son existence en lui, soit dans l'esprit, soit dans la réalité concrète.

[...]

"Existence" peut être dit des relations aux choses, comme lorsqu'on dit que quelque chose existe dans la maison, au marché, dans l'esprit, dans la réalité concrète, dans un temps, ou dans un lieu. Ici, le mot "existence" apparaît avec le mot "dans" avec la même signification *dans* tous ces cas. "Existence" peut être utilisé comme copule, comme lorsqu'on dit : "Zayd existe en écrivant". Il peut être dit de la réalité et de l'essence, comme lorsqu'on dit : "L'essence de la chose et sa réalité, l'existence de la chose, sa concrétude et son soi." On les prend comme des êtres de raison et on les applique à des quiddités extérieures. C'est ce que la plupart des gens entendent par " existence ", mais les Péripatéticiens lui donnent un autre sens, car ils ont l'habitude de l'expliquer dans leurs arguments, négligeant le fait qu'ils

¹⁶⁶ Pour plus de détails sur le terme présent, voir Capitaine (2022), p. 57. Le même auteur est l'initiateur du colisée de l'éveil depuis l'an 2021.

avaient aussi supposé qu'elle soit la plus évidente des choses, non définissable par autre chose. *al-Isḥrāq* (1999, p. 47).

L'existence univoque n'ajoute pas au sujet des affirmations d'essence, de concrétude ou d'identité telles que l'homme *est/existe (en tant qu')* un animal rationnel, Zayd *est/existe (en tant que)* cet individu (concret), Zayd *est/existe (en tant que)* Zayd, puisque cela déclencherait la question supplémentaire de l'existence de, disons, l'existant Zayd. Ceci est très proche du célèbre dicton de Kant qu'on peut trouver dans son ouvrage intitulé (*Critique de la raison pure*, B626-27) : *L'existence n'est pas un prédicat réel* - un prédicat que certains chercheurs attribuent à Ibn Sīnā :¹⁶⁷ De plus, si l'on se souvient, comme l'a fait remarquer Zhang,¹⁶⁸ qu'en arabe l'existence est liée au fait de trouver, l'exemple de Kant selon lequel le concept de cent thalers (ancienne monnaie européenne) dans ma poche n'est pas élargi en les considérant comme existants, la proximité du texte de Suhrawardī que nous venons de citer avec la conception de l'existence de Kant est franchement frappante.

Cette forme d'existence est très pertinente pour l'explication de la signification des assertions universelles impliquant des modalités nécessairement nécessaires, discutée dans notre section III.

Remarque terminologique à propos du terme *présence (ḥuḍūr)*. En fait, la notion de *présence* a dans la philosophie de l'illumination un quadruple rôle, à savoir :

Un rôle épistémique, puisque l'expérience d'une présence, en tant qu'expérience vécue, constitue en même temps la source première de la connaissance et de la conscience de soi.

Un rôle métaphysique théologique, lorsque l'expérience d'une présence, en tant qu'instanciation, est conçue comme instanciant un concept ou une catégorie et finalement cela conduit à reconnaître que nous sommes sa propre création.

Un rôle logique, puisque l'expérience d'une présence (directe ou indirecte), en tant que témoin, justifie des assertions impliquant des quantificateurs et des modalités.

Un rôle épistémologique, puisque l'expérience d'une présence, en tant que vérificateur, constitue la source de la certitude scientifique.

B II Questions méthodologiques préliminaires

La notion centrale de la logique et de l'épistémologie illuministe de Suhrawardī est celle de propositions définitivement nécessaires [*al-ḍarūriyya al-batāta*] :

Traduction	Arabe
Puisque la contingence du contingent, l'impossibilité de l'impossible et la nécessité du nécessaire sont toutes nécessaires, il est préférable de faire des modes de nécessité,	واحد مما يوصف ب (ج) (20) واعلم أننا إذا قلنا (كل خ ب) ليس معناه إلا أنّ كل واحد يوصف ب (ب) لأنك إذا قلت (كل خ ب) عرفت أن مفهوم الجيم معنى عام ثم تعرضت

¹⁶⁷ Pour des discussions approfondies sur la distinction d'Ibn Sīnā entre essence et existence, voir Morewedge (1972) Bartolacci (2012).

¹⁶⁸ Dans un courriel personnel à S. Rahman.

de contingence et d'impossibilité des parties du prédicat afin que la proposition devienne nécessaire en toutes circonstances. On dira donc : "Nécessairement, tous les humains sont contingentements alphabétisés, nécessairement animaux, ou impossible qu'ils soient pierres." Une telle proposition est appelée "définitivement nécessaire". Dans les sciences, nous étudions la contingence ou l'impossibilité des choses comme faisant partie de ce que nous étudions. Nous ne pouvons porter de jugement définitif et final que sur ce que nous savons être nécessaires. Même pour ce qui n'est vrai que parfois, nous utilisons la proposition définitivement nécessaire. Dans le cas de "respirer à un moment donné", il serait correct de dire : "Tous les hommes respirent nécessairement à un moment donné". Le fait que les hommes respirent nécessairement à un moment donné est toujours un attribut de l'homme. Le fait qu'ils ne respirent pas nécessairement à un moment donné est également un attribut nécessaire de l'homme à tout moment, même au moment où il respire. Il en va toutefois différemment de l'alphabetisation. Si l'alphabetisation est nécessairement contingente, il n'est pas nécessaire qu'elle soit actualisée à un moment donné. *al-Ishrāq*

[...]

De plus, lorsque vous dites "Tout ce qui se déplace change nécessairement", vous devez savoir que chaque chose décrite comme se déplaçant ne change pas nécessairement en raison de sa propre essence, mais parce qu'elle se déplace. Ainsi, sa nécessité dépend d'une condition et elle est contingente en elle-même. Par "nécessaire", nous entendons uniquement ce qu'elle a en vertu de son essence propre. Ce qui est nécessaire à la condition d'un temps ou d'un état est contingent en lui-même.

للشواخص التي تحته بقولك (كل واحد) إذا كان معناه جميع الخيم، غذ يمكنك أن تقول (كل إنسان تسعه دار واحدة) ولا يمكنك أن تقول (جميع الناس تسعم دار واحدة). وإذا رأيت في القضايا مثل قولك (كل نائم يجوز أن يتيقظ) مثلا، دريت أن المقتضي قولنا (كل نائم) ليس النائم من حيث هو نائم فإنه مع النوم لا يتصور أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذي يجوز أن ينام ويستيقظ. وكذا إذا قلنا (كل أب مقدم على الإبن) ليس معناه من حيث هو، بل هو الشخص الموصوف بأنه أب.

وإذا قلت (كل متحرك بالضرورة متغير)، لك ان تعلم كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرك ليس بضروري له ذاته ان يتغير، بل لأجل كونه متحركا. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكنا على نفسه. ولا نعى بالضروري إلا ما يكون لذاته، فحسب. وإما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن عن نفسه¹⁶⁹.

Les qualifications *définies général* et *indéfini existentiel* que Suhrawardī choisit respectivement pour la quantification universelle et existentielle, indiquent ses préoccupations épistémiques.¹⁷⁰ Puisque les objectifs généraux de la science sont d'atteindre la certitude, il est conseillé, de toujours hiérarchiser les priorités :

- la qualité positive sur la qualité négative des jugements - *al-Ishrāq* (1999, p. 15), et
- jugements avec une quantité universelle sur une quantité existentielle - *al-Ishrāq* (1999, p. 14-15).

Traduction	Arabe
Si les choses sont faites conformément à ce que nous disons, alors seules les propositions universelles resteront, car les propositions particulières ne sont pas étudiées dans les sciences. En même temps, les règles régissant les propositions deviendront moins nombreuses, plus claires et plus faciles-. <i>al-Ishrāq</i> (1999, p. 14).	... فإذا عمل على ما قلنا، لا يبقى القضية إلا محيطية، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها في العلوم، وحينئذ يصير أحكام القضايا أقول واضبط وأسهل ¹⁷¹ .

¹⁶⁹Corbin (2001), p. 28.

¹⁷⁰ Nous appelons la proposition définie générale la "proposition universelle". Nous appelons une proposition dont le jugement est spécifié par "certains" la "proposition indéfinie existentielle" *al-Ishrāq* (1999, p. 14).

¹⁷¹Corbin (2001), p. 24.

Cela conduit Suhrawardī à :

- Articuler les négations comme des assertions affirmatives avec une négation sur le prédicat, et
- Convertir les particuliers et les existentiels en universaux

Ainsi, les négations métathétiques (c'est-à-dire transposées) (*ma'dūla*) comptent comme des affirmations. Le point général des affirmations est qu'elles expriment à propos de quelque chose, que ce soit mental (comme les nombres) ou extra mental (entités spatio-temporelles), alors que les négations *de dicto* (qui coupent la copule), ne le font pas.¹⁷² Ici Suhrawardī, différent d'al-Rāzī (1963, 1:158)¹⁷³, cf. Daşdemir (2019, p. 102), suit Ibn Sīnā qui semble avoir supposé que l'importation existentielle fait partie intégrante des conditions de vérité des jugements affirmatifs, y compris les métathétiques. Selon ce point de vue, si un attribut d'un sujet est dit exister (c'est-à-dire que sa prédication est vraie), alors le sujet doit aussi exister (cf. Daşdemir, 2019, p. 89-95).¹⁷⁴

Là où Ibn Sīnā et Suhrawardī semblent suivre des chemins différents, est que ce dernier restreint la différence entre ces deux formes de négations au niveau des propositions élémentaires, au niveau des propositions quantifiées la distinction s'effondre. En fait, selon Suhrawardī, les deux négations (*Aucun homme n'est pierre* et *Tous les hommes sont non-pierre*) expriment le même contenu.¹⁷⁵ Ainsi, la négation (*Zayd est non-pierre*), affirme quelque chose à propos de l'existant Zayd,

¹⁷² L'article de Daşdemir (2019) offre une discussion utile et approfondie sur le sujet, citons quelques paragraphes pertinents pour nos objectifs : Selon Ibn Sīnā, " la proposition, donc, dont le prédicat est un nom indéfini ou un verbe indéfini, est appelée métathétique (*ma'dūla/ma'dūliyya*) et modifiée (*mutaghayyira*) " [...] la forme la plus simple d'une proposition est sa forme " binaire " (*thunāṭ*), qui consiste en un sujet et un prédicat, dans laquelle la copule est latente. Lorsque la copule est explicitée, la proposition devient " ternaire " (*thulāthī*). Le mot ou la particule de négation est généralement inséré dans la proposition ternaire de deux manières : avant la copule ou avant le prédicat. Dans le premier cas, la proposition devient alors négative, car la négation attachée à la copule supprime la relation entre le sujet et le prédicat, impliquant ainsi l'absence de toute relation entre eux. Dans le second cas, la proposition est toujours positive, mais avec un prédicat négatif, c'est-à-dire métathétique. Pour continuer avec les exemples d'Ibn Sīnā, des deux propositions suivantes *Zayd n'est pas juste*. *Zayd n'est pas-juste*. La première est négative alors que la seconde est métathétique, car le prédicat n'est pas " juste " mais le terme composé de " pas-juste ", qui va avec le préfixe " pas- (*ghayr*) " qui exprime la métathèse (*'udūl*). Par conséquent, le terme " pas-juste ", composé du mot " juste " et du préfixe " pas- ", est prédit au sujet, *Zayd*, de manière affirmative. La proposition métathétique peut encore être niée en insérant à nouveau l'élément de négation dans la phrase, mais cette fois avant la copule afin de déconnecter le sens de " pas-juste " du sujet : "*Zayd n'est pas pas juste*". Daşdemir's (2019 ; p. 84).

¹⁷³ Le point d'al-Rāzī est que si l'existence mentale est incluse comme se conformant à l'importation existentielle, alors la différence entre les négations métathétiques et de dicto s'effondre - voir Daşdemir (2019, p. 110).

¹⁷⁴ Les propositions négatives sont celles dans lesquelles la négation coupe la copule. En arabe, la négation doit précéder la copule pour la nier, comme lorsqu'on dit : "*Zayd n'est pas lettré*". Cependant, si la négation est reliée à la copule de manière à faire partie soit du sujet, soit du prédicat, le caractère affirmatif de la copule demeure. Ainsi, lorsqu'on dit en arabe : "*Zayd est analphabète*", la copule affirmative demeure et la négation fait partie du prédicat. De telles propositions affirmatives sont appelées *ma'dūla*. Dans les langues autres que l'arabe, le fait que la particule négative précède ou non la copule peut ne pas déterminer l'affirmation ou la négation. Au contraire, tant qu'il y a une copule et que la négation fait partie du sujet ou du prédicat, alors la proposition elle-même restera affirmative, à moins que la négation ne coupe la copule. Lorsque vous dites "*Tous les nombres non pairs sont impairs*", l'imparité a été affirmée pour chaque nombre décrit comme non pair et, par conséquent, la proposition restera affirmative. Un jugement affirmatif mental ne peut s'appliquer qu'à une chose établie dans l'esprit. Une proposition affirmative concernant quelque chose qui existe en dehors de l'esprit doit de même s'appliquer à quelque chose qui existe en dehors de l'esprit. al-Ishrāq (1999, p. 15).

Une doctrine illuministe {sur les négations}

(25) Sachez que la différence entre la négation dans une proposition affirmative et la négation qui rompt la relation d'affirmation est que la première ne peut s'appliquer au non-existant, puisque l'affirmation doit s'appliquer à quelque chose qui peut- être affirmé. Dans la seconde, la négation peut s'appliquer à ce qui peut être nié. al-Ishrāq (1999, p. 21-22).

¹⁷⁵ Cependant, cette distinction ne s'applique qu'aux propositions concernant des individus et ne s'applique pas aux propositions universelles ou autres propositions quantifiées. Lorsque vous dites : "*Tous les hommes sont non-pierre* " ou "*Aucun homme n'est pierre* ", vous portez un jugement sur chaque chose qui peut être décrite comme " homme " dans les

mais *Zayd n'est pas une pierre* n'engage pas l'existence de Zayd, si l'on s'appuie sur l'importation existentielle pour distinguer les deux. En effet, selon Suhrawardī, la négation (*ce cerf-chèvre n'est pas une pierre* est différente de (*ce cerf-chèvre est non-pierre*), car la première négation est vraie, mais la seconde est fautive puisque le *cerf-chèvre* est inexistant. *Tous les cerfs-chèvres ne sont pas des pierres* et *Aucun cerf-chèvre n'est une pierre* ne varient pas sur la valeur de vérité. Vraisemblablement, puisque les affirmations ont toujours une importance existentielle, les deux seront fautes : l'importance existentielle métathétique sera portée de l'élémentaire à l'universel. Mais comment déduire une proposition élémentaire avec négation *de dicto* qui ne porte pas d'importance existentielle d'un universel qui porte une importance existentielle ?

Quoi qu'il en soit, un deuxième problème se pose. Qu'en est-il de *tous les hommes ne sont pas alphabétisés* ? Il s'agit clairement d'une négation *de dicto* et elle n'est certainement pas équivalente à *aucun homme n'est alphabétisé*.

Traduction	Arabe
Si l'on dit : " Tous les hommes ne sont pas alphabétisés ", on peut alors dire : " Certains hommes sont alphabétisés", puisque la négation ne s'applique qu'à la partie.	وإذا قلت "ليس كلّ إنسان كاتباً " يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتقن فيه سلب البعض فحسب ¹⁷⁶ .

Jusqu'à présent, nous l'avons compris, il s'agit de limiter l'expression *Tous les hommes ne sont pas alphabétisés* aux cas où Tout homme est alphabétisé et son contraire *Aucun homme n'est alphabétisé* sont tous deux faux. Dans un tel cas, il s'ensuivra que *Certains hommes ne sont pas alphabétisés*, mais nous pouvons toujours affirmer *Certains hommes sont alphabétisés*. Cela limite l'utilisation de la négation d'un universel affirmatif aux cas où l'affirmatif universel et le négatif universel sont tous deux faux.¹⁷⁷

En ce qui concerne la conversion des propositions particulières et existentielles en universelles, il s'agit d'éviter les assertions *indéfinies* - une proposition avec un terme singulier - tel que *Zayd est alphabétisé* est appelée *proposition particulière* (cf. *al-Ishrāq*, 1999, p. 14).¹⁷⁸ En fait, selon l'auteur

propositions, alors que la négation ne s'applique qu'à la pierre. Ainsi, tous les individus qui peuvent être décrits comme étant "homme" doivent exister pour que la description soit correcte. *al-Ishrāq* (1999, p. 21-22).

¹⁷⁶ Corbin (2001), p. 26.

¹⁷⁷ Remarquez que cette lecture est assez proche de certaines utilisations dans les langues naturelles, comme lorsqu'avec l'assertion tous les hommes ne sont pas alphabétisés, le locuteur voudrait aussi faire comprendre que certains ne le sont pas mais que certains le sont, et plus précisément que la plupart d'entre eux sont alphabétisés - Grice les identifierait comme une sorte d'implicatures - par exemple : Questionneur : Tous les hommes sont-ils alphabétisés ? Répondant : Tous ne le sont pas.

¹⁷⁸ Corbin (2001), pp. 37 – 38.

وإذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً وصف بمحمولين، علمنا أنّ شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل " أن يكون زيد حيواناً وزيد إنساناً ط " علمنا أنّ شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيء من لإنسان حيوان على أي طريق كان. وإذا كان هذا الشيء المعين معنى عاماً، فيجعل مستغرقاً، كقولنا " كلّ إنسان حيوان وكلّ إنسان ناطق."

Traduction : Lorsque nous trouvons une seule chose décrite par deux prédicats, nous savons qu'au moins une chose d'un des prédicats est nécessairement décrite par l'autre prédicat. Par exemple, si "Zayd est un animal" et "Zayd est un homme", alors nous savons que "Un certain animal est un homme" et "Un certain homme est un animal", quoi qu'il en soit. Si cette chose spécifique a un sens général, alors nous rendrons la proposition exhaustive, comme dans "tous les hommes sont animaux, et tous les hommes sont rationnels".

d'al *Ishrāq*, les propositions particulières, les propositions existentielles et les propositions universelles, établissent un ordre de l'indéfini au défini qui fournit en même temps un degré de certitude. Elles déterminent une échelle de valeur épistémique croissante. Au sommet de cette échelle se trouve le syllogisme parfait chez Aristote en forme (modalisée) *Barbara* de la première figure. Remarquez que cela donne la priorité à la logique des prédicats sur la logique des propositions.¹⁷⁹

Si une proposition conditionnelle particulière doit constituer la prémisse d'un syllogisme, elle doit être transformée en un universel :

si l'on dit : " Si Zayd est dans la mer, alors il se noie ", que cela soit précisé et ainsi rendu universel. Il faudrait alors dire : " Chaque fois que Zayd est dans la mer et qu'il n'a pas de bateau et ne sait pas nager, alors il se noie " (*al-Ishrāq* 1999, p. 14-15).

Les existentiels indéfinis doivent être convertis en universaux, au moyen de l'*ecthèse* (*iftirād*).

Il y a également une indétermination dans "certains", car les choses individuelles peuvent être nombreuses. Que l'on donne un nom à ce "quelque" dans un syllogisme - C, par exemple. Ainsi, on peut dire : " Tout C est tel et tel ", et la proposition devient définitive, ce qui élimine l'indétermination trompeuse. La proposition existentielle n'est pas utile, sauf dans certains cas de conversion et de contradiction. (*al-Ishrāq*, 1999, p. 14-15).

Si la première prémisse est particulière, alors nous la rendrons exhaustive, comme nous l'avons déjà mentionné - comme "Certains animaux sont rationnels" et "Tous les êtres rationnels sont capables de rire". Donnons un nom au particulier sans considérer la prédication de la rationalité, bien que la rationalité accompagne le particulier. Soit D. Ainsi, on peut dire : "Tous les D sont rationnels, et tous les êtres rationnels sont un tel ou un tel", selon ce que nous avons dit précédemment. Maintenant, nous n'avons plus besoin de dire, "Certains animaux sont D" comme autre prémisse, car D est le nom de cet animal, et comment peut-on prédire le nom d'une chose ? (*al-Ishrāq*, 1999, p. 22).

L'idée est un peu laborieuse mais simple et met en lumière certaines caractéristiques intéressantes de la compréhension des quantificateurs par Suhrawardī. Supposons l'exemple même de Suhrawardī d'un syllogisme de la première figure du forme *Darii* :

Certains animaux sont rationnels (êtres)
Tous les êtres rationnels ont la capacité de rire

L'existentiel implique clairement qu'il existe un moyen de spécifier l'ensemble des animaux de manière que tous les éléments de l'ensemble spécifié soient rationnels,

{Tous ces animaux qui sont des êtres rationnels}

¹⁷⁹ Il sera utile pour la suite de l'article de rappeler que les logiciens arabes ont changé l'ordre des prémisses et placé le sujet avant le prédicat. Cela la rend plus proche de la forme logique de la quantification contemporaine et, bien sûr, ne change pas la validité des humeurs impliquées mais ne coïncide pas avec les dénominations médiévales latines des formes valides de chaque figure. Une présentation lucide de ce point a été fournie par Street (2008), citons son excellent résumé : La première humeur de la première figure est *Barbara*, donnée par Aristote sous la forme : A appartient à tout B (prémisse majeure), B appartient à tout C (prémisse mineure), donc A appartient à tout C (conclusion). La prémisse majeure est appelée ainsi car elle fournit le prédicat de la conclusion, tandis que la prémisse mineure fournit le sujet. Les logiciens arabes ont énoncé *Barbara* différemment sur deux points. Premièrement, ils placent le sujet de la prémisse avant le prédicat, et deuxièmement, ils placent la prémisse mineure avant la majeure : tout C est B, tout B est A, donc tout C est A, ce qui est une déduction tout aussi évidente - ou parfaite - que lorsqu'elle est énoncée à la manière d'Aristote. [...]. Le deuxième mode, *Celarent*, a des voyelles différentes pour montrer que la prémisse majeure et la conclusion sont des propositions E, c'est-à-dire de la forme "aucun C n'est B". Mais maintenant, l'ordre des prémisses tel qu'il est énoncé en arabe sera en décalage avec les voyelles du nom d'humeur latin : tout C est B (a-proposition), aucun B n'est A (e-proposition), donc aucun C n'est A (e-proposition). Néanmoins, nous devrions parler de *celarent* car nous pouvons alors le comparer facilement aux analyses de la même inférence par Aristote et les auteurs latins médiévaux. Street (2008, pp. 176-177).

Remarquons aussi que comme beaucoup d'autres Suhrawardī rejette la quatrième figure - voir *al-Ishrāq* (1999, p. 21, 22).

Remplacez *rationnel* par *humain* "sans considérer la prédication de la rationalité, bien que la rationalité l'accompagne".

{Tous ces animaux qui sont des humains}, créent l'universel :

Chaque instance de ces animaux qui sont des humains, sont des (êtres) rationnels.

Il est clair que la capacité de rire peut être prédite par n'importe quelle présence arbitraire d'humains. Ceci vérifie le syllogisme de Barbara :

Tous (ces animaux qui sont) des humains sont des (êtres) rationnels.

Tous les animaux qui sont des êtres rationnels ont la capacité de rire.

Tous (ces animaux qui sont) des humains ont la capacité de rire.

et il vérifie également par sous-alternance la conclusion du syllogisme dans Darii :

*Certains animaux, notamment les humains, ont la capacité de rire.*¹⁸⁰

La procédure indique comment spécifier le terme-sujet dans la conclusion du *Darii* original.

Certains animaux sont rationnels (êtres)

Tous les êtres rationnels ont la capacité de rire

Certains animaux ont la capacité de rire

Remarquez que n'importe quelle spécification des animaux fera l'affaire, à condition que le moyen terme, c'est-à-dire le fait *d'être rationnel*, puisse être prédit à chacun des éléments de cette spécification, comme les spécifications des animaux *qui lisent, ou qui sont musiciens, etc.* Cela réduit certainement l'*incertitude* exprimée dans la conclusion du particulier :

Quels sont les animaux mentionnés dans : *Certains animaux ont la capacité de rire ?*
Les humains le sont.

Comme souvent dans la littérature sur cette forme de preuve, il y a dans les textes de Suhrawardī une ambiguïté entre le choix d'un individu arbitraire *d*, appelé *ecthèse perceptive*, qui dans notre cas est un témoin instancié de la présence d'un humain, et *D* comme terme général représentant une spécification de l'ensemble sous-jacent à l'existentiel original. Dans notre exemple, *D* représenterait l'ensemble des animaux qui sont humains.¹⁸¹ Cependant, dans la pensée de Suhrawardī, l'individu arbitraire *d*, est toujours vécue comme instanciant une forme générale : faire l'expérience de cet individu particulier, c'est toujours faire l'expérience d'être un homme, ou un être rationnel et ainsi de suite ; même s'il n'est pas encore articulé comme tel. Ainsi, au lieu de *d*, la présence expérimentée est *d*

¹⁸⁰ Cela semble contester le scepticisme de Ziai (1990, p. 69, f. 3) à l'égard des commentaires de M.T. Dānesh-Pazūh (1958, p. 21) (dans son édition de la *Tabṣira* d'Ibn Sahlān) concernant le lien de la méthode de Suhrawardī avec la remarque d'Aristote dans son *Analytica Priora* A1-23 selon laquelle toutes les inférences, y compris celles impliquant des existentiels, peuvent être obtenues par Barbara et Celarent.

¹⁸¹ Street (2002, pp. 139-142) fournit une description approfondie des utilisations de l'ecthèse (iftirad) chez Ibn Sīnā. Pour une discussion sur cette ambiguïté, voir Crubellier (2014, pp. 277-280) et Crubellier, McConaughy, Marion and Rahman (2019).

: *D, d étant un B*. La clé est d'inventer un terme, comme *représentant d'un genre*, qui rend les prémisses vraies. Il est clair que, d'un point de vue purement logique, la méthode n'est pas assez générale ; nous ne pouvons pas toujours supposer que l'ensemble pertinent (le -type) peut être spécifié de manière approprié (voir Movahed 2010, p. 15). En fait, cela souligne le fait que la logique de Suhrawardī suppose un langage entièrement interprété. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous discuterons de la vision de Suhrawardī sur la troisième figure¹⁸².

- Notez que cette procédure manifeste son point de vue sur des propositions existentielles. Suhrawardī préférerait ne pas les avoir comme prémisses, en raison du caractère limité de la certitude scientifique que procurent de telles prémisses. Néanmoins, nous pourrions arriver à affirmer des existentiels à condition qu'ils soient déduits par la subalternation d'un universel.

B III Vers une logique de la présence

B III. 1 Brèves remarques générales sur les analyses formelles du syllogisme

La reconstruction formelle du syllogisme assertorique d'Aristote par Łukasiewicz (1957) décrit le syllogisme comme une formule propositionnelle (à savoir, une implication constituée par une conjonction dans l'antécédent - rendant les prémisses - et une formule dans le conséquent - rendant la conclusion), régie par les règles d'une logique propositionnelle que, selon ce point de vue, Aristote n'a pas réussi à rendre explicite. Depuis lors, deux perspectives principales sont apparues, qui ont contesté l'interprétation axiomatique (très) douteuse de Łukasiewicz et ont contribué à rendre une analyse unifiée de l'œuvre d'Aristote :

- 1) La lecture de la théorie de la preuve qui fait des syllogismes ce qu'ils sont, à savoir des inférences. Ce travail a été initié par Ebbinghaus (1964) dans le cadre de la *Logik Operative* de Lorenzen (1955), et par Corcoran (1974), Smiley (1973) et Thom (1981) qui choisissent la déduction naturelle de style Gentzen pour leur reconstruction. Contrairement à Ebbinghaus, Corcoran et Smiley ont compris le syllogisme comme un système syntaxique avec une sémantique sous-jacente, que, selon eux, Aristote n'a pas explicité. Ebbinghaus (1986) a eu recours à la notion d'*admissibilité* de Lorenzen,¹⁸³ qui permet d'obtenir des explications de la signification de la théorie de la preuve lorsqu'elle est associée à une lecture dialogique du *dictum de omni*. Ceci nous amène au point suivant.
- 2) Rejoignant une vieille tradition allemande (comme celle de Brandis (1833), Kapp (1942, 1975), Ebbinghaus (1964) et Fritz (1984)¹⁸⁴) et la vision de Brunschwig (1967, xxxix) du syllogisme comme une *machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée*, qui a donné aux jeux dialectiques des *Topiques* un rôle central dans l'émergence des règles du syllogisme) les interprétations récentes témoignent d'un tournant dialogique qui combine la lecture de la théorie de la preuve au niveau de la validité avec la conception dialectique du sens afin de reconnaître

¹⁸² Comme l'indique Zoe McConaughy dans un courriel personnel adressé à S. Rahman, cette méthode est proche de celle d'Aristote, qui invente un terme s'appliquant à toutes les choses d'un certain genre, dans les *Topiques*, VIII 2 157a23-26. Cependant, Aristote n'explique pas sa méthode, et la manière particulière de Suhrawardī de délimiter l'indéfinition d'un existentiel afin d'atteindre la certitude lui est probablement propre. Le point épistémique d'une telle réduction est clair, les assertions d'universaux affirmatifs ont une définitude que les existentiels n'ont pas.

¹⁸³ Pour une discussion comparant l'approche de Corcoran (1974) à celle d'Ebbinghaus (1964), voir Lion and Rahman (2018).

¹⁸⁴ Nous devons les références à la tradition allemande à Marion and Rückert (2016, p.204, note de bas de page 17).

l'unité de l'œuvre d'Aristote - voir Marion and . Rückert (2016), Crubellier (2011, 2014, 2017), Crubellier et al. (2019), McConaughey (2021).

En ce qui concerne la logique modale d'Aristote, les premières interprétations multivaluées, inspirées par les travaux de Łukasiewicz (1953), comme celle de McCall (1963), ont été assez rapidement remplacées par la sémantique des mondes possibles de Kripke et Hintikka, qui s'est répandue dans le monde entier. Le résultat était assez insatisfaisant et donnait une image plutôt confuse de la logique modale d'Aristote - une confusion dont Aristote lui-même a été blâmé. La plus complète de ces tentatives est peut-être celle de Nortmann (1996), bien qu'il renonce également à donner une image cohérente du syllogisme modal d'Aristote – (cf. Nortmann, 1996, p. 133, pp. 266-288, 376).

Une nouvelle perspective vers la compréhension du syllogisme modal d'Aristote est le travail de Malink (2006, 2013). Malink défend la cohérence des vues d'Aristote sur les modalités en poussant plus loin le projet de Patterson (1995), qui rejette l'interprétation des mondes possibles et reconnaît le rôle central de la théorie des *Predicables* dans les *Topiques* pour unifier la logique d'Aristote et plus précisément la théorie des prédicables.

Le rejet par Malink de l'interprétation du monde possible d'Aristote est à notre avis convaincant et l'accent mis sur les *Topiques* est certainement adéquat. Cependant, Malink néglige la signification dialectique qui sous-tendent les *Topiques*. En fait, il semble que Malink suive la conception contemporaine de la sémantique syntaxique + sous-jacente, après tout assez étrangère au cadre des *Topiques* - et développe donc une sorte de sémantique méréologique¹⁸⁵, appelée *sémantique des préordres*, qui "interprète" le système syntaxique.¹⁸⁶ La négligence de la composante dialectique brouille, à notre avis, le fait que c'est la position interactive sur le sens et la connaissance des *Topiques*, qui façonne l'unité de la logique, de l'épistémologie et de la métaphysique dans le cadre aristotélicien. Une autre négligence de Malink concerne l'approche d'Aristote de la dimension temporelle des événements. En outre, dans un travail ultérieur en collaboration avec Jacob Rosen, il affirme que la syllogistique modale est indépendante d'un second système modal d'inférences basé sur le principe de possibilité d'Aristote, selon lequel, étant donné la prémisse que *A* est possible, et étant donné une déduction de *B* à partir de *A*, que *B* est possible peut être déduit.¹⁸⁷ Curieusement, ce deuxième système, comme le reconnaissent Malink et Rosen (2013) eux-mêmes, est celui qu'Aristote déploie le plus lorsqu'il développe des démonstrations au sein de l'épistémologie et de la métaphysique.

Les différentes reconstructions formelles contemporaines du syllogisme au sein de la tradition arabe abritent en même temps certaines approches qui sont encore dans l'ombre de la vision propositionnelle de Łukasiewicz avec celles influencées par la sémantique contemporaine des mondes possibles, où les modalités aléthiques¹⁸⁸ et temporelles sont conçues soit comme des opérateurs

¹⁸⁵ Ensemble des axiomes qui traitent des relations entre la partie et le tout.

¹⁸⁶ Cette approche de Malink semble être un candidat idéal de ce qu'Andrade-Lotero and Dutilh Novaes (2012) appellent le *squeezing*.

¹⁸⁷ Cette formulation suit Fine (2011) et Malink et Rosen (2013) bien que les auteurs n'en développent qu'une interprétation syntaxique. La formulation propre d'Aristote est la suivante : maintenant que ceci a été montré, il est clair que si quelque chose de faux mais pas impossible est supposé, ce qui suit à cause de l'hypothèse sera faux mais pas impossible. Par exemple, si *A* est faux mais pas impossible, et si lorsqu'*A* est *B* est, alors *B* sera aussi faux mais pas impossible. Pr. An, I, 15, 34^a 25-9.

¹⁸⁸ Les modalités aléthiques, en philosophie, font référence aux différentes manières dont une proposition peut être qualifiée en termes de vérité. Ces modalités expriment les différentes façons dont quelque chose peut être vrai ou faux, et sont souvent associées à des concepts tels que la nécessité, la possibilité, l'impossibilité, la contingence, etc.

monadiques propositionnels et des opérateurs temporels dans le style de Prior (1955) - voir par exemple Rescher et Vander Nat (1974), et Street (2002), soit comme des quantificateurs temporels (voir Hodges, 2016, p. 159) et (Hasnawi et Hodges, 2016, p. 48)- soit en combinant des quantificateurs temporels avec des quantificateurs sur les situations – (voir Chatti, 2019). De nombreuses reconstructions logiques sont syntaxiques, certaines supposent une sémantique sous-jacente des mondes possibles - voir, par exemple, El-Rouayheb (2016). Cependant, si les modalités sont conçues comme des opérateurs propositionnels qui admettent à la fois une lecture aléthique et une lecture temporelle sans distinguer explicitement le passé et le futur (plutôt qu'une lecture bidimensionnelle modale-temporelle) et sont associées à la sémantique des mondes possibles pour S5, il en résultera une notion d'ordre temporel qui n'est pas celle supposée dans la logique arabe. Rappelons que la sémantique de S5 suppose la réflexivité, la symétrie et l'euclidianité de la relation d'accessibilité. De plus, la quantification sur les instances temporelles suppose que le temps est discret et substantiel. Dans ce dernier cas, il ne convient pas de mesurer les changements d'une même substance, mais plutôt de constitué une séquence de différentes situations temporelles, ce qui semble aller à l'encontre des vues philosophiques et épistémologiques sur le temps de la plupart des penseurs islamiques.

Thom (2008, 2012) est l'un des rares chercheurs qui adoptent une interprétation théorique de la preuve du syllogisme arabe (apodictique et assertorique). On pourrait le surnommer l'Ebbinghaus-Corcoran de la logique arabe. De plus, Thom (2008) a proposé de lire les quantificateurs d'Ibn Sīnā comme une sorte de modificateurs de re-de dicto du prédicat - cette idée fructueuse de Thom (2008) a également été adoptée par Street qui la met en œuvre dans son article sur Suhrawardī (voir Street, 2013). Strobino (2015, 2016) qui développe également des reconstructions théoriques de la preuve, notamment chez Ibn Sīnā, relie les approches inférentielles de la modalité à la théorie des prédicats des *Topiques* - cf. Strobino (2016) - mais là encore, à notre connaissance, Strobino n'approfondit pas le trait dialectique qui façonne la notion de démonstration au sein des *Topiques*.

Remarquez que dans le contexte de la pensée arabe, l'étude et le développement des modèles d'argumentation, au sein des sciences transmises, ('ulūm naqliyya: علوم نقلية), informent ceux des sciences rationnelles, ('ulūm 'qliyya: علوم عقلية), et vice-versa - comme début des méthodes pour tester les revendications de nécessité causale. En effet, comme le souligne Ahmad Hasnawi (2009, 2013), dans la tradition islamiste, l'un des liens entre la dialectique et le syllogisme trouve sa source dans l'idée d'al-Fārābī (1971) selon laquelle la dialectique est la théorie sur la manière de constituer une question ou un problème auquel on doit répondre par certains moyens déductifs. Si l'on en croit al-Fārābī, toute forme de syllogisme doit être considérée comme développant une réponse à un un *maṭlūb* مطلوب (quaesitum) formulé comme une disjonction entre soit des *contraires*, soit des *contradictaires*, soit une combinaison entre les deux. Des recherches importantes dans cette direction sont d'une part la traduction et le commentaire en cours d'Alexander Lamprakis du *Kitāb al-Amkina al-mughallīṭa* d'al-Fārābī, qui entrelace la théorie du syllogisme d'Aristote avec la perspective abductive des *Topiques* et, d'autre part, le travail de Walter E. Young (2019) sur la causalité, notamment dans la théorie de la causalité d'al-Samarqandī dans le *Kitāb 'Ayn al-Nazar*, qui est de nature dialectique. Cette théorie est supposée s'appliquer aux sciences transmises et rationnelles et développe d'autres théories apparues indépendamment de la dialectique aristotélicienne, si ce n'est en contradiction ouverte avec les vues d'Aristote sur la question – (cf. Young 2021, a,b,c) . Le travail de Young a été précédé par celui de Larry Miller (2020, réimpression de 1984), qui a été le premier à proposer d'utiliser l'instrument formel de la logique dialogique de Lorenzen-Lorenz pour analyser la théorie de la disputation islamique, notamment dans le contexte de l'œuvre d'al-Samarqandī.

Quoi qu'il en soit, la conception du syllogisme de Suhrawardī est une conception apodictique où les explications de sens des modalités sont étroitement liées à la théorie des prédicables. Mieux, l'auteur d'*al-Ishrāq* les relie également aux théories dialectiques sur les sophismes, bien qu'il semble rejeter le cadre des *qiyās* pour l'argumentation juridique.

B III.2 Les modalités ontologiques de la relation entre le prédicat et son sujet

Si l'approche propositionnelle stoïcienne des modalités temporelles et aléthiques a dû avoir un impact sur la logique arabe,¹⁸⁹, il n'y a pas de preuve, ou du moins pas de preuve claire, de cela dans la conception des modalités de Suhrawardī, en dehors de son utilisation des connecteurs propositionnels standard, conjonction, disjonction (exclusive), implication et négation, mentionnés ci-dessus.

En fait, il semble bien que Suhrawardī propose une approche de la modalité et un syllogisme modal adapté à son épistémologie de la présence qui conjuguent le cadre syllogistique avec la paire potentiel-actuel appliquée à la relation Sujet-prédicat.

Les textes suivants d'*al-Ishrāq* fournissent à la fois, son approche des modalités et ce que l'on pourrait appeler les *explications dialogiques de la signification* (qui sous-tendent sa vision des syllogismes modaux. Commençons par discuter des premiers textes qui définissent les modalités comme qualifiant les différentes manières dont le prédicat se relie à son sujet.

B III.2.1. Les relations modales de Suhrawardī

Les textes suivants définissent les relations modales convertibles et non convertibles

Règle n° 3

[Sur les modalités dans les propositions] في جهات القضايا

Traduction	Arabe
(19) La relation du prédicat d'une proposition catégorique à son sujet doit exister (on dit alors "le nécessaire") ou ne doit pas exister ("l'impossible") ou peut soit exister soit ne pas exister ("le possible" ou "le contingent"). Un exemple du premier est "l'homme est animal" ; du second, "l'homme est pierre" ; et du troisième, "l'homme est alphabétisé." [...]. Le contingent est nécessaire en vertu de ce qui le rend nécessaire et est impossible à condition	هو أنّ الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها أما ضروري الوجود يسمى الواجب، أو ضرورية العدم يسمى الممتنع، أو غير ضروري الوجود والعدم هو الممكن. فالأول كقولك (لإنسان حيوان) والثاني كقولك : الإنسان حجر، والثالث كقولك : الإنسان كاتب). والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بمتنع.

¹⁸⁹ De plus, il n'est pas évident que, même pour les stoïciens, les modalités doivent être considérées comme les opérateurs propositionnels de la logique modale contemporaine : Les modalités stoïciennes semblent être des propriétés des propositions (plutôt que des opérateurs), tout comme la vérité et la fausseté ; et, si l'on suit Boeth. dans /nt. 234 et Epict. Diss. 2.19.1-5, cela pourrait être vrai aussi pour les modalités de Diodore et de Philon. Bobzien (1993, p. 66). Pour un développement contemporain des modalités en tant que prédicats, voir Stern (2016).

<p>de l'inexistence de ce qui rend son existence nécessaire. Quand on examine la chose elle-même dans les deux états d'existence et de non-existence, elle est contingente.</p> <p>[...]</p> <p>Et quand nous ne disons « pas possible », ils entendent par-là l'impossible. Cependant, ce n'est pas notre usage, car ce qui n'est pas contingent selon cet usage peut être soit ce qui doit exister ou ce qui ne peut pas exister. Si la nécessité ou l'impossibilité de quelque chose dépend de quelque chose d'autre... (al-<i>Ishrāq</i>, 1999, p. 16, p. 17).</p>	<p>فإذا قالوا (ليس بمرتفع) عنوا به الممكن الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فإن ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود وقد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوبه امتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن عن نفسه¹⁹⁰.</p>
--	---

Règle n° 5

Sur la conversion : **في العكس**

Traduction	Arabe
<p>(23) La conversion consiste à faire du sujet entier de la proposition le prédicat et du prédicat le sujet tout en gardant la qualité et la vérité ou la fausseté de la proposition. Vous savez que lorsque vous dites : " Tous les hommes sont des animaux ", vous ne pouvez pas dire : " tous les animaux sont des hommes ". Il en est de même dans toute proposition dont le sujet est plus spécifique que son prédicat [...].</p> <p>Alors si on dit : "Nécessairement tous les hommes sont alphabétisés de façon contingente", sa converse sera : "Nécessairement quelque chose qui est alphabétisé de façon contingente est un homme." Les autres modes que la contingence se déplacent également avec le prédicat lorsqu'il est converti." Le converse de la proposition affirmative, définie nécessaire, est lui-même une proposition affirmative définie nécessaire, quel que soit le mode.</p>	<p>والعكس هو موضوع القضية بكلية محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما. وتعلم أنك إذا قلت (كلّ إنسان حيوان) لا يمكنك أن تقول (كلّ حيوان إنسان) وكذا كلّ قضية موضوعها اخصّ من محمولها [...].</p> <p>. وإذا قلنا (بالضرورة كلّ إنسان هو ممكن ان يكون كاتباً) فبعكسه (بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتب فهو إنسان). وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول، وعكس الضرورية البتّة الموجبة ضرورية بتّة موجبة أيّ جهة كانت.</p>

¹⁹⁰ Corbin (2001), p. 27.

<p>Si la contingence fait partie du prédicat de la proposition nécessaire et définie, et que la négation est avec le prédicat, la négation sera également déplacée en conversion, comme dans l'énoncé : "Nécessairement tous les hommes sont contingentement alphabétisés." Sa converse sera l'affirmative définie : "Nécessairement tous les hommes sont contingentement non alphabétisés".</p>	<p>والضرورة البيئاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن كان معها سلب، ينقل أيضا قولهم "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً"¹⁹¹.</p>
--	--

En résumé,

- Une *relation nécessairement nécessaire* revient à attribuer l'*existence* du prédicat à toute présence *actuelle* du sujet – c'est-à-dire elle revient à associer toute présence du sujet avec présences *actuelles* du prédicat plutôt que simplement, potentiellement, et cette relation soit :
 - admet la **conversion simple**, quand il y a une conversion simple entre les présences du sujet et les présences du prédicat - comme lorsque des instances réelles d'*animal rationnel* sont mises en relation avec des instances réelles d'*humain*, cela correspond à la notion de *définition* des péripatéticiens ; ou
 - n'admet pas de **conversion simple** - par exemple, lorsque des instances réelles d'*animal* sont reliées à des instances réelles d'*humain*, cela correspond à la notion de *genre* des péripatéticiens.

La contingence, elle, est plus subtile. Puisque Suhrawardī donne la priorité aux assertions apodictiques universelles, il les appelle **propositions définitivement** nécessaires. Les assertions de contingence, pour avoir une valeur épistémique, doivent être enchâssées (insérées) dans les nécessaires :

Vous diriez donc : " Nécessairement, tous les humains sont contingentement alphabétisés, nécessairement animaux, ou impossible qu'ils soient pierres. " Une telle proposition est appelée "définitivement nécessaire". Dans les sciences, nous étudions la contingence ou l'impossibilité des choses comme faisant partie de ce que nous étudions. Nous ne pouvons porter de jugement définitif et final que sur ce que nous savons être nécessaires. Même pour ce qui n'est vrai que parfois, nous utilisons la proposition définitivement nécessaire. Dans le cas de "respirer à un moment donné", il serait correct de dire : "Tous les hommes respirent nécessairement à un moment donné". Le fait que les hommes respirent nécessairement à un moment donné est toujours un attribut de l'homme. Le fait qu'ils ne respirent pas nécessairement à un moment donné est également un attribut nécessaire de l'homme à tout moment, même au moment où il respire. Il en va toutefois différemment de l'alphabetisation. Si l'alphabetisation est nécessairement contingente, il n'est pas nécessaire qu'elle soit actualisée à un moment donné. *al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 18).

- une *relation nécessairement contingente* revient à attribuer des capacités ou des potentialités à toute présence (existence) du sujet. Ces potentialités peuvent être regroupées comme suit
 - (i) les potentialités qui, pour chaque instance actuelle du sujet, exigent que cette potentialité soit **à la fois**, parfois actualisée et parfois non actualisée, comme le *rire* (qui est coextensif à l'*humain*)¹⁹² et la *respiration* qui n'est pas coextensive à l'*humain*).
 - (ii) les potentialités qui n'exigent pas que cette potentialité ne soit jamais actualisée pour une instance actuelle particulière individuelle du sujet, bien que la potentialité puisse être actualisée pour une autre instance du sujet, comme l'*alphabetisation* ; ou, si elle **ne**

¹⁹¹ Corbin (2001), pp. 31- 32.

¹⁹² Aristote appelle une telle capacité un idion (proprium).

s'actualise **pour aucune** instance **actuelle** du sujet, comme le célèbre exemple d'Ibn Sīnā d'une maison heptagonale, étant donné certaines conditions non-actuelles, elle peut au moins être affirmée comme hypothèse (c'est-à-dire l'hypothèse qu'une actualisation n'est pas contradictoire).

Alors que le premier groupe peut être considéré comme se référant à des capacités " naturelles " ou *non acquises* (cette terminologie n'est pas celle de Suhrawardī), le second groupe de potentialités concerne les capacités *acquises*, qui nécessitent une certaine condition ou un apprentissage (l'*éducation* par exemple dans le cas de l'alphabétisation ou le fait d'être musicien).¹⁹³ Remarquons que dans le premier groupe, le temps permet de se concentrer sur la contingence d'un individu particulier : cet individu a la capacité contingente de rire puisque parfois il rit et parfois il ne rit pas.

Les capacités acquises sont en *général*, nécessairement contingentes dites de l'humanité dans son ensemble, et non de chaque individu : l'alphabétisation est une capacité humaine puisqu'il y a au moins un humain qui est alphabétisé et au moins qui ne l'est pas. Il est intéressant de noter que Suhrawardī indique la règle de prédication ou attribution (de ce que nous appelons) des capacités acquises comme une règle générale suffisante pour prouver des propositions contingentes nécessaires.¹⁹⁴

Nous pensons que les modalités de Suhrawardī ne nécessitent ni syntaxiquement ni sémantiquement une logique modale dans le style du cadre contemporain des mondes possibles. En effet, d'un point de vue syntaxique, les modalités de Suhrawardī sont des relations entre les termes apparaissant dans un syllogisme, plutôt que des connecteurs monadiques propositionnels ; et d'un point de vue sémantique, elles requièrent soit des présences réelles, actuelles, des termes qu'elles relient, soit des présences potentielles, soit des présences hypothétiques (c'est-à-dire des hypothèses ouvertes sur l'existence des présences du concept exprimé par un terme), plutôt que des mondes possibles.¹⁹⁵

Le lecteur attentif a sûrement déjà associé la classification de Suhrawardī des manières dont un prédicat se relie à son sujet à la théorie aristotélicienne des quatre prédicables développés dans les *Topiques* : (Top. A 4 101b15-19)), à savoir le *genre* (avec *differentia*), la *définition*, le *proprium* et l'*accident*. Non seulement le texte cité ci-dessus l'explique, mais Suhrawardī répète ce point dans

¹⁹³ Remarquez que, selon notre lecture, une nécessité non itérée (apparaissant dans une proposition universelle) indique seulement que chaque instance réelle du sujet peut être reliée à une instance du prédicat, mais elle ne prescrit pas que cette dernière instance doit être une présence (actualisée). Une contingence qui ne se produit pas dans le cadre d'une nécessité indique un pur accident - c'est-à-dire une potentialité qui n'est ni co-extensionnelle au sujet ni une potentialité de (instances du) genre survenant dans la définition de son sujet. En ce qui concerne les prémisses non modales, Suhrawardī les traite en principe comme si elles étaient ouvertes pour être comprises comme des potentialités ou des actualités ; cependant, les règles des figures syllogistiques, établissent que les termes doivent avoir la même modalité dans toutes les prémisses où ils apparaissent : cela fait de la plupart des syllogismes mixtes des modaux.

¹⁹⁴ Notre mise en garde, en général, indique que, comme nous le verrons plus loin, il n'est pas si clair que cela si le cadre conceptuel de Suhrawardī laisse de la place pour le cas particulier de l'exemple d'Ibn Sīnā de la maison heptagonale mentionné ci-dessus, ou si Suhrawardī est engagé dans une notion plus forte de la plénitude que celle qui permet une actualité simplement hypothétique. En outre, selon notre reconstruction, les règles de Suhrawardī pour le syllogisme modal dans al-*Ishrāq* (1999, p. 16, p. 17) admettent à la fois une lecture plus faible et plus forte de la plénitude, qui, pour autant que nous puissions le voir, ne conduisent pas à des ensembles différents d'inférences valides.

¹⁹⁵ Non seulement le texte cité ci-dessus l'explique, mais Suhrawardī répète ce point dans plusieurs parties d'al-*Ishrāq*, notamment lorsqu'il doit élucider son point de vue sur les syllogismes, comme dans le passage suivant sur la deuxième figure du syllogisme :

De même, si le prédicat d'une proposition définie a une relation contingente et [le prédicat de] l'autre une relation nécessaire, alors une relation nécessaire est impossible pour la première et la contingence est impossible pour l'autre. De même, si le prédicat de l'un a une relation contingente et [le prédicat de] l'autre une relation d'impossibilité, c'est comme nous l'avions dit auparavant. al-*Ishrāq* (1999, p. 24).

plusieurs parties d'*al-Ishrāq*, notamment lorsqu'il doit élucider son point de vue sur les syllogismes¹⁹⁶. Toutefois, une grande mise en garde s'impose : nous ne prétendons pas qu'il existe des preuves que Suhrawardī ait jamais lu ou eu un accès direct aux *Topiques*. Néanmoins, quelles que soient les voies par lesquelles il a connu la théorie des prédicables, il est probable que cela a influencé sa conception des modalités.

B III.2.2 Sur l'itération

Habituellement, ceux qui, comprennent les modalités comme prédicables affectant la copule plutôt que comme des opérateurs propositionnels monadiques, rejettent généralement l'itération (voir Malink, 2006, p. 96).

De façon maladroite, Ziai (1990, p. 70) prétend que la logique modale de Suhrawardī est essentiellement une logique propositionnelle S5 sans itération, ou avec une itération qui ne se produit qu'au niveau de la grammaire de surface. Ceci est corrigé dans Walbridge et Ziai (1999, p 17, note 20), où les modalités de Suhrawardī sont interprétées à la fois comme des connecteurs propositionnels affectant la copule. Street (2008, p. 169) conteste, à juste titre, l'affirmation de Ziai (1990)¹⁹⁷. En effet, Suhrawardī écrit explicitement :

(21) Puisque la contingence du contingent, l'impossibilité de l'impossible et la nécessité du nécessaire sont toutes nécessaires, il est préférable de faire des modes de nécessité, de contingence et d'impossibilité des parties du prédicat afin que la proposition devienne nécessaire en toutes circonstances. On dira donc : "Nécessairement, tous les humains sont contingemment alphabétisés, nécessairement animaux, ou impossiblement pierres." Une telle proposition est appelée " définitivement nécessaire ". *al-Ishrāq* (1999, p. 16, p. 18).

Si nous distinguons les relations *Nécessité par définition*, *Nécessité par genre*, *Nécessité par proprium*, et *Nécessité accidents*, comme des relations primitives autonomes -- comme le fait Malink (2006) - nous pouvons dresser le tableau suivant qui suggère que la forme d'itération de Suhrawardī est compatible avec des approches telles que celle proposée par Patterson (1995) pour interpréter les modalités aristotéliennes :

Non itéré Modalités aristotéliennes comme prédicibles	Modalités itérées de Suhrawardī
L_{δ} , (définition)	LL , (relation convertible nécessairement nécessaire)
L_{γ} , (genre)	LL , (relation non convertible nécessairement nécessaire)

¹⁹⁶ Voir Malink (2006, p. 97).

¹⁹⁷ Plus loin dans le texte, Street (2008, p. 173) suggère d'adapter la lecture mixte de dicto/de re des modalités d'Ibn Sīnā proposée par Thom (2008) au cadre de Suhrawardī. Remarquez que le fait d'avoir une nécessité de dicto a pour conséquence qu'une prémisses d'un syllogisme avec une possibilité de re dans le prédicat, suppose une possibilité unilatérale, ce qui n'est pas compatible avec la prise générale de Suhrawardī sur la contingence. Cette ligne de pensée a été poursuivie, entre autres, par Movahed (2012), qui permet le passage du nécessaire au possible dans sa reconstruction axiomatique du syllogisme modal de Suhrawardī, qui suit la lecture de Street (2008) de l'itération par nécessité. Voir aussi El-Rouayheb (2016, p. 79), qui suppose une sémantique du monde possible dans son tableau sémantique pour une lecture essentialiste de la controversée Barbara $L(\forall x (J(x) \rightarrow MB(x)))$, $L(\forall x (B(x) \rightarrow LA(x))) \vdash L(\forall x (J(x) \rightarrow MA(x)))$ adoptée par de nombreux penseurs post-d'Ibn Sīnā s.

M_{π} , (proprium)	LM, (relation convertible nécessairement contingente) (relation réciproque)
M_{α} , (accident)	LM, (relation non convertible nécessairement contingente) (relation réciproque)

La deuxième occurrence de **L** dans **LL** représente la prédication non-contingente - c'est-à-dire que **LL** représente les présences réelles du prédicat. Aucun autre type d'itération ne semble convenir au cadre.

B III. 3. Modalités et explication dialectique de la signification

Afin de mieux comprendre le point de vue de Suhrawardī sur les modalités, nous devons nous pencher sur ses propres explications de sens des assertions modales.

B III.3.1 Explications de la signification de Suhrawardī

La sémantique des relations modales de Suhrawardī sont contenues dans le texte suivant, court mais très perspicace, qui se trouve dans le troisième discours consacré à l'étude des sophismes, où il expose comment réfuter les affirmations impliquant les différents types de propositions définitivement nécessaires.

Traduction	Arabe
(48) Saches que l'universalité d'une règle affirmant qu'une chose est prédite d'une autre est réfutée par un seul cas où cette seconde chose est absente. L'universalité d'une loi affirmant l'impossibilité qu'une chose soit prédite de quelque chose d'autre est prouvée/par l'existence de cette chose dans un seul cas. Ainsi, si quelqu'un affirme que tout C est nécessairement B mais trouve un seul C qui n'est pas B, alors l'universalité de la règle est réfutée. De même, si quelqu'un affirme qu'il est impossible qu'un C soit B mais qu'il trouve un seul C qui soit B, alors la loi sera réfutée. Cependant, si quelqu'un affirme que tout C peut être B, cela n'est réfuté ni par l'existence ni par l'absence d'exemples. Ainsi, si quelqu'un prétend qu'un certain universel est contingemment vrai d'un autre universel - par exemple, en affirmant le "B lui-même" de C - alors il n'a besoin de trouver qu'une seule instance qui est B et une autre qui n'est pas B afin de montrer que l'universel B n'est pas impossible dans la nature C (puisque autrement aucun individu C ne pourrait être décrit comme étant B) et que [B] n'est pas nécessaire [dans C] (puisque dans ce cas aucun individu C ne pourrait manquer d'être B).	اعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئ واحد. والقاعدة الكلية ما متناع شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئي واحد. والقاعدة الكلية لا متناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئ واحد؛ كمن حكم (ان كل ج بالضرورة ب) فوجد جيما واحدا ليس بب ينتقض به القاعدة الكلية. وكذا من (انه ممتنع ان يكون كل ج ب) فوجد جيما هو ب، فينتقض قاعدته. ومن حكم (ان كل ج ب بالإمكان)، لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم. ومن ادعى إمكان شيء كلى على كلى آخر. مثل البائية على الجيم. كفاه ان يجد جزئيا واحدا هو ب وجزئيا آخر ليس بب. فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البائية، والا ما اتصف أشخاصها واحد بها؛ ولا يجب، وإلا ما تعزى جزئي واحد منها ¹⁹⁸ ...

¹⁹⁸ Corbin (2001), pp. 55- 56.

Remarque concernant la traduction du terme كفاه et son lien avec le concept de Plénitude

Saleh Zarepour a fait remarquer dans un courriel à Rahman, et à juste titre, que dans la source arabe, pour quelqu'un qui cherche à prouver une contingence nécessaire, **il suffit** (كفاه)) de trouver une [instance de C] particulière qui est B et une autre [instance de C] particulière qui ne l'est pas, plutôt que de **devoir** trouver de telles instances, comme dans la traduction de Ziai et Walbridge ci-dessus. Le point de Zarepour est un point d'Ibn Sīnā : si la contingence revient à trouver **nécessairement** au moins une instance où la potentialité est réalisée (et une où elle ne l'est pas), alors cela semble conduire à une forme forte de plénitude : tout ce qui est possible doit être une fois réalisé. Le point de vue d'Ibn Sīnā sur la plénitude est plus faible : ce qui est requis, est le fait qu'une telle instance soit concevable. Ce point a été admirablement discuté par Griffel (2009) :

Pour Ibn Sīnā, cependant, "ce qui ne tient, ni toujours, ni jamais" fait référence à des prédications ou attribution sur les choses du monde extérieur ainsi que sur celles qui n'existent que dans l'esprit. La "maison heptagonale" (al-bayt al-musabba), par exemple, n'existera peut-être jamais dans le monde extérieur, mais elle existera à un moment donné dans l'esprit d'un homme et sera donc un être possible. Pour Ibn Sīnā, le principe de plénitude est valable pour l'existence dans l'esprit : ذهن: mais pas pour l'existence, c'est-à-dire dans le monde extérieur. Il est contingent que certaines maisons, ou toutes les maisons, soient heptagonales, puisque la combinaison de "maison" et "heptagonal" n'est ni nécessaire ni impossible. Ici, Ibn Sīnā sépare clairement la modalité du temps. La possibilité d'une chose n'est pas comprise en termes d'existence réelle dans le futur mais en termes de sa concevabilité mentale. [...]

Pour être possible, une chose doit exister pendant au moins un moment dans le passé ou le futur.

L'existence mentale (al-wujūd fī-l-dhihn: الوجود في الذهن), cependant, est l'un des deux modes d'existence dans l'ontologie d'Ibn Sīnā. L'existence d'une chose dans notre esprit dépend du fait qu'elle soit le sujet d'une prédication. Il n'y a pas de différence ontologique entre le fait qu'une chose existe dans la réalité ou simplement dans l'esprit humain. F. Griffel (2009, pp. 167-168).

Bien que la terminologie concerne l'être dans l'esprit, on peut soutenir que la concevabilité n'a pas besoin d'être interprétée comme une compréhension psychologique de la possibilité, mais qu'elle est proche de la notion aristotélicienne de la possibilité comme non contradictoire - voir par ex. Pr. An, I, 15, 34^a 25-9. Néanmoins, est-ce là ce que Suhrawardī a à l'esprit ? Il est difficile de répondre à cette question : d'une part, l'insistance sur la présence, semble être plus engagée ontologiquement que la simple présence dans l'esprit, d'autre part, il y a des textes qui pourraient suggérer cela, comme :

Si nous disons " Possiblement chaque J est B " et " Réellement (bi'l-wujūd) chaque B est A ", on sait, d'après la nature de la possibilité, que cela peut ne jamais se produire réellement ; ainsi, si le J n'est jamais décrit comme B, il ne s'ensuit pas que le A lui vient réellement, mais seulement potentiellement, donc c'est possible. *Maṅṭiq al-talwīḥāt* (1955, p. 35-36), cité et traduit en anglais dans Street (2008, p. 170) et que nous avons repris en français .

Or, ce cas est celui d'un syllogisme mixte, où l'universel catégorique non modal est compris ici comme un quantificateur possibiliste, qui admet aussi une lecture dans laquelle le moyen-terme est affecté par la contingence. Néanmoins, Suhrawardī accepte l'existence dans l'esprit comme le confirme ce passage suivant:

(68) Par conséquent, tous les attributs peuvent être divisés en deux classes. La première est l'attribut concret, qui a aussi une forme dans l'intellect comme le noir, le blanc et le coup. La

seconde est l'attribut dont la seule existence concrète est son existence dans l'esprit et qui n'a aucune existence du tout sauf dans l'esprit. *al-Ishrāq* (1999, p. 50)

Dans ce contexte, les lignes remarquables suivantes sont pertinentes, où il discute du cas de la connaissance de la signification de Phoenix, pour quelqu'un qui n'a jamais eu connaissance d'un tel oiseau auparavant, bien qu'il le sache par d'autres qu'un tel oiseau existe :

Supposons que quelqu'un sache avec certitude qu'un oiseau appelé "phénix" existe mais qu'il ne l'ait pas vu et qu'il cherche à le connaître précisément. Il ne connaîtra que les attributs généraux de l'oiseau - le fait qu'il vole, par exemple. Ce n'est qu'en écoutant de nombreuses personnes lui dire que les autres attributs de l'oiseau appelé "phénix" sont tels et tels qu'il pourra le connaître au point de pouvoir dire que les attributs mentionnés par quelqu'un qui le décrit appartiennent tous à ce qu'il cherche et à rien d'autre. *al-Ishrāq* (1999, p. 37).

Ainsi, selon Suhrawardī, étant donné ces circonstances, on peut avoir la connaissance du Phénix, à condition de rassembler suffisamment d'informations sur d'autres personnes qui décrivent cet animal comme ayant telles et telles propriétés, de sorte que ces attributs appartiennent à cet animal et à rien d'autre. Cela rappelle la notion contemporaine de description définie. Suhrawardī suggère-t-il qu'une description définie, plutôt qu'une définition, est suffisante pour saisir le sens de Phénix ? Il semble bien que oui, cependant, le texte suppose que l'existence est connue par la transmission d'autrui. Movahed (2012, p. 14-15), qui suppose une sémantique des mondes possibles $S5$, distingue entre la potentialité B d'une certaine référence non-actuelle de la constante individuelle a , et la potentialité attribuée à la constante individuelle réelle a (en fait, il prend « a » pour une description définie), soit c'est-à-dire $\diamond(B(a))$, et $(\diamond B)(a)$, où la capacité $B(a)$ est exprimé de la constante individuelle réelle « a ». On peut trouver un rendu précis de cette idée dans Fitting and Mendelsohn (1998, p. 195), où la notation λ est introduite afin de distinguer $\diamond \langle x. B(x) \rangle (a)$ de $\langle x. \diamond B(x) \rangle (a)$. En effet, une façon de lire ceci est que, alors que la première expression encode l'idée que la référence de la constante individuelle a , actualise B dans un certain monde possible, la seconde indique que la référence actuelle de la constante individuelle a pourrait actualiser B (c'est-à-dire actualiser B dans au moins un certain monde possible).

En fait, comme le discute en détail Zhang (2018), la notion d'existence de Suhrawardī est complexe et sophistiquée et il est peu probable qu'elle conduise au type de Plénitude Faible défendue par Ibn Sīnā. En fait, les engagements ontologiques engagés par la logique des "présences" rendent peu plausible une lecture de la modalité nécessairement contingente de Suhrawardī comme compatible avec la Plénitude faible – Le Pr. Rahman a bénéficié d'un échange sur la question avec Jari Kaukua (Jyväskylä). De plus, l'engagement de Suhrawardī en faveur de la Plénitude faible peut être considéré comme constituant une partie de sa critique de la prise de position sur la Plénitude défendue par les penseurs péripatéticiens de son époque.

Quoi qu'il en soit, si, comme nous le faisons ci-dessous, nous introduisons les présences dans le langage objet, la distinction entre présences "actuelles" et "hypothétiques" est assez simple et le résultat logique n'est pas vraiment différent après tout - du moins du point de vue de la description de l'ensemble des syllogismes valides. Cela dit, on peut soutenir que, selon les principaux principes épistémologiques de la philosophie de l'illumination de Suhrawardī, la force épistémique véhiculée par une actualisation hypothétique est plus faible que celle d'une actualisation catégorielle.

En fait, nous retrouverons dans ce texte ce que les adeptes du dialogue appellent *l'explication dialectique (ou dialogique) de la signification*. *L'explication dialectique de la signification* d'une expression est définie par des règles prescrivant comment justifier une assertion impliquant cette assertion (voir Rahman et al., 2018, Chapitre 3) et (Crubellier et al., 2019). Ces règles déterminent comment contester l'assertion et comment la défendre. C'est ici qu'il apparaît clairement à quel point l'approche logique de Suhrawardī a été influencée par la tradition dialectique des débats qu'il a connue et pratiquée. De plus, c'est une « explication de la signification » puisque les règles expliquent *pourquoi* nous avons le droit d'affirmer ce qu'on affirme. En d'autres termes, il s'agit d'une « explication » puisque les règles de signification d'une expression donnent les raisons pour l'affirmer. Dans le cas de la signification d'une proposition élémentaire (c'est-à-dire le contenu exprimé par une formule atomique), l'explication revient à fournir une « présence », qui compte désormais comme raison pour la justifier¹⁹⁹.

En d'autres termes, saisir le sens d'une proposition impliquée dans une assertion de **X** revient à savoir :

- 1 quels sont les *droits de l'antagoniste Y* dans le contexte d'une interaction dialectique déclenchée par cette affirmation - par laquelle les *demandes* ou les *défis* mettent les *droits* en action; et
- 2 quels sont les *engagements pris* par l'affirmation, les *défenses* étant les moyens d'utiliser ces *engagements*.

C'est ce que nous entendons lorsque nous parlons d'*explication dialectique de la signification*. Afin d'élucider ces explications, concentrons-nous d'abord sur la proposition non modale.

***Note terminologique :** Dans le texte, nous utilisons les deux termes « explication dialogique de la signification » et « explication dialectique de la signification ». En fait, nous utilisons le premier lorsque nous souhaitons souligner ses liens avec le cadre la logique dialogique, qui trouve d'ailleurs son origine dans l'étude de Paul Lorenzen et Kuno Lorenz sur la dialectique chez Platon et Aristote. Nous utilisons le seconde lorsque nous souhaitons mettre en évidence les liens avec la théorie du débat islamique.

B III.3.2. Explications dialectiques de la signification des universaux et existentiels non modaux

Le niveau sémantique concerne les liens entre les concepts, comme nous le trouvons entre l'*Être vivant* et l'*Être connaissant*, pour adapter un exemple courant dans la littérature. Ce niveau ne rend pas directement une proposition mais plutôt les conditions sémantiques à partir desquelles une proposition est obtenue. Ainsi, le lien conceptuel entre

Être connaissant et Être vivant

¹⁹⁹ Rappelons notre remarque sur l'expertise de Suhrawardī sur la théorie des débats des Shafiis. Observons aussi que, comme le soulignent Walbridge et Ziai (1999, introduction p. 15) dans cette section, au cœur de sa critique des doctrines péripatéticiennes, Suhrawardī examine les positions de ses adversaires sous la forme de disputes sur la philosophie naturelle et la métaphysique.

doit être compris comme pour toute instance (présence) x de l'*Être connaissant*, une instance de l'*Être vivant* peut être obtenue par un processus sémantique qui rend les instances de ce dernier à partir des instances du premier.

En d'autres termes, à ce niveau d'analyse, le lien sémantique entre l'*Être vivant* et l'*Être connaissant* n'est pas simplement conçu comme un conséquent d'une fonction propositionnelle définie sur l'*Être connaissant*. Si nous employons la Grammaire Théorique des Types de Ranta (1994) où les instances (présences) peuvent être exprimées au niveau du langage objet nous obtenons :

Notation linéaire	Notation verticale
Être vivant [x] : prop (x : Être connaissant)	(x : Connaître l'être)
	...
	Être vivant [x] : prop

À un autre niveau d'analyse (conjonctif), cela constitue soit une implication propositionnelle telle que

*s'il est connaissant alors il est vivant, ou encore
Tout être connaissant est un être vivant.*

Notez que le niveau connecteur/quantificateur présuppose le niveau sémantique. Ce n'est que lorsque nous savons comment un concept est dépendant d'un autre, que nous pouvons rendre la connective ou le quantificateur logique correspondant. En plaçant les deux niveaux d'analyse, dans un cadre dialogique, les points suivants deviennent clairs :

Si l'interlocuteur **X** affirme que quelque chose est connaissant, alors l'antagoniste **Y** peut lui demander d'affirmer en plus que c'est vivant.

Si un tel endossement a eu lieu, il a également été le résultat d'un acte de connaissance antérieur, au moyen duquel les **présences de l'antécédent** (dans notre cas l'*Être connaissant*) sont expérimentées comme dépendant des **présences du conséquent** (dans notre cas l'*Être vivant*).

Selon notre analyse, il s'agit d'un des traits les plus distinctifs de l'épistémologie de l'illumination et peut être décliné comme l'obtention des étapes suivantes :

1. La proposition *Tout savoir, est vivant*, présuppose un processus d'abstraction sur la construction : *Être vivant(x) : prop (x : Être connaissant)*. En d'autres termes, concevoir l'universel comme une proposition présuppose :
2. Chaque présence d'*être vivant* a été expérimentée comme associant des présences d'*être connaissant* à des présences d'*être vivant*. Isoler et identifier la procédure d'association elle-même est la production d'une étape d'abstraction supplémentaire. Formellement parlant, la procédure d'association peut être rendue comme une fonction $b(x)$: qui prend les présences de l'antécédent et produit les présences du conséquent :

Notation linéaire	Notation verticale
$b(x)$: Être vivant [x] : prop (x : Être connaissant)	(x : Connaître l'être)
	...
	$b(x)$: Être vivant [x] : prop

3. L'étape précédente est le produit d'une abstraction sur les actes d'expérience selon laquelle les présences de l'Être connaissant témoignent des présences de l'Être vivant. En d'autres termes, si pour tout a : Être connaissant, nous faisons l'expérience de ce a comme témoin d'une présence d'Être vivant, une association-procédure $b(x)$ peut être isolée, telle que $b(a/x)$: Être vivant.

En bref, et exprimée comme un processus d'inférence, maintenant du plus simple au complexe après que l'expérience de la présence concrète ait été réglée : ²⁰⁰

Être vivant(x) : prop (x : Être connaissant)

 $b(x)$: Être vivant(x) (x : Être connaissant)

 $(\forall x$: Être connaissant) Être vivant(x) : prop

Pour en revenir au cadre dialectique, l'explication dialogique de la signification du quantificateur universel, où les présences sont explicitées dans le langage objet, il convient de souligner ce qui suit : Si le joueur **X** énonce un quantificateur universel, il doit être capable d'associer une présence appropriée du **conséquent** pour toute présence arbitraire de l'**antécédent** choisi par le challenger **Y**.

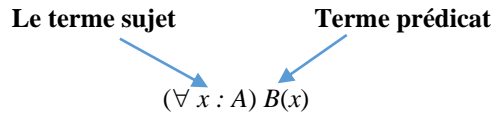
Affirmation	Défi	Défense
$X ! (\forall x : A) B(x)$	$Y a : A$	$X ! b[a] : B(a)$
X énonce l'universel Tout A est B	Y choisit une présence arbitraire a de A	X associe a à une présence de B(a/x)

Cela présuppose à nouveau des règles de formation sémantique appropriées comme le niveau sémantique mentionné ci-dessus.

Affirmation	Défi	Défense
$X (\forall x : A) B(x) : \text{prop}$	Défi1 $Y ? \mathcal{S}_F$	Défense1 $X A : \text{set/prop}$
X affirme que l'universel est une proposition	Y demande la formation de la composante gauche (\mathcal{S}) de l'universel.	X répond que c'est un ensemble (ou une proposition ne dépendant pas d'une autre)
	----- Défi2 $Y ? \mathcal{R}_F$	Défense2 $X B(x) : \text{prop} (x : A)$
	Y demande la formation de la composante droite (\mathcal{R}) de l'universel	X répond que B(x) est une proposition dépendant de A

Remarquez que cette notation suit l'idée de la logique traditionnelle selon laquelle la prédication revient à dire que le terme-prédicat s'applique à toute instance du terme-sujet :

²⁰⁰ On peut y voir un lien avec la critique que fait Suhrawardī de ce qu'il appelle la prise péripatéticienne des définitions (et du genre) : les universaux exprimant des définitions supposent déjà que leur processus sous-jacent de constitution du sens a été établi auparavant. En d'autres termes, les universaux exprimant des définitions et des genres supposent la formulation de règles de formation de sens qui encodent des connaissances recueillies en saisissant la dépendance ou l'interdépendance des instances réelles des termes impliqués. Cela semble être un écho aux notions d'implicite (lāzim), de confinement (taḍammun) et d'implication (iltizām) d'Ibn Sīnā, discutées en profondeur par Strobino (2016), bien que Suhrawardī construise le lien lāzim entre les concepts à partir de la dépendance (ou de l'interdépendance) des instances des concepts impliqués.



L'explication dialogique de la signification pour un existentiel, laisse le choix de la présence au défenseur :

Affirmation	Défi	Défense
$X ! (\exists x : A) B(x)$	Défi1 $Y ? L^{\exists}$	Défense1 $X a : A$
X énonce l'existentiel Certains A sont B	Y demande la gauche : Lequel/lesquels des A sont des B ?	X répond que a est l'un de ces A
	Défi2 $Y ? R^{\exists}$	Défense2 $X b(a) : B(a)$
	Y demande le droit : Montrez-moi que votre choix est bien un B	X associe la présence de a à une présence de B(a/x)

Remarquez que cela analyse une assertion existentielle ayant la même structure sujet-prédicat que celle du quantificateur universel. De plus, cela permet d'exprimer le terme-sujet comme une restriction d'un domaine sous-jacent. Reprenons l'exemple d'Ibn Sīnā

Certains poètes sont bons

Ce qui, comme le souligne Ibn Sīnā dans les *al-Iṣārāt*(1983, Chapter 10.1, pp. 501-502), ne soutient pas l'inférence *Il y a quelqu'un, disons Imra'a al-Qays, qui est bon et poète.*²⁰¹ Il est clair que ce qui est affirmé est:

Certains poètes sont bons en tant que poètes $(\exists x : \text{Poètes}) \text{Bon}(x)$

En d'autres termes, *dans le domaine restreint par le sujet, à savoir les poètes; certains sont bons.* Comme mentionné dans notre discussion sur l'ecthèse, l'existentiel exprime un ensemble, dans notre exemple l'ensemble de :

Ces présences du poète qui sont bonnes (en tant que **poètes**) $\{x : \text{poète} \mid \text{Bon}(x)\}$

Puisque cet ensemble est ce à quoi se résume la signification de l'existentiel, l'explication dialogique de la signification de l'expression « $\{x : A \mid B(x)\}$ » est la même que celle de l'existentiel :

Affirmation	Défi	Défense
$X ! \{x : A \mid B(x)\}$	Défi1 $Y ? L^{\exists}$	Défense1 $X a : A$
X indique que l'ensemble des A qui sont B peut être défini sur A	Y demande la gauche : Lequel/lesquels des A sont des B ?	X répond que a est l'un de ces A
	Défi2 $Y ? R^{\exists}$	Défense2 $X b[a] : B(a)$
	Y demande le droit : Montrez-moi que	X associe la présence de a à une

²⁰¹ En fait, selon le contre-exemple précis d'Ibn Sīnā, des prémisses Imra'a al-Qays est bon et Imra'a al-Qays est un poète, il ne s'ensuit pas Imra'a al-Qays est un bon poète.

	votre choix est bien un B	présence de B(a/x)
--	---------------------------	--------------------

Dans l'annexe, nous décrivons les règles pour les autres constantes logiques standard habituelles²⁰² ;

Observons maintenant que dans un syllogisme, les prémisses et la conclusion partagent un domaine commun, sur lequel le terme Sujet et le terme Prédicat ont été définis. C'est ce qui permet au moyen terme, de se produire comme Prédicat dans une prémisse et comme Sujet dans l'autre. De plus, puisque, comme nous le verrons lorsque nous introduirons les modalités dans l'universel, le terme Sujet peut également être modalisé, nous avons besoin d'un premier terme pour construire la relation modale : comme dans *Tous les humains, qui sont nécessairement des êtres alphabétisés par contentement, sont nécessairement rationnels*. Ignorons pour le moment la modalité afin de souligner la structure sous-jacente du sujet - le "sujet" désigne ici le terme sujet + le domaine sur lequel le terme sujet a été défini :

²⁰² Une fois que les constantes logiques ont été constituées à partir de ses explications dialectiques on peut accéder à un niveau supérieur, à savoir, le niveau stratégique. Au niveau stratégique, le proposant **P** a une stratégie gagnante pour un universel si, pour toute présence du sujet, l'opposant **O** peut montrer qu'il produit une instance du prédicat pour ce choix de **O**. La façon d'implémenter ceci dans le cas où un quantificateur universel doit être testé, est de permettre à l'opposant de choisir toujours une **nouvelle** instance.

Affirmation	Défi	Défense
P ! $(\forall x : A) B(x)$ P déclare qu'il a une stratégie gagnante pour l'universel	O $a : A$ O choisit la nouvelle présence a de A, et demande à P de montrer qu'il est témoin d'une présence de B(x)	P ! $b(a) : B(a)$ P associe a à une présence de B(a/x)

Ainsi, au niveau stratégique, la vérité de l'universel exige que **P** soit capable d'associer les présences du Sujet aux présences du Prédicat, en substituant x dans b(x) à toute présence du Sujet que **O** pourrait choisir.

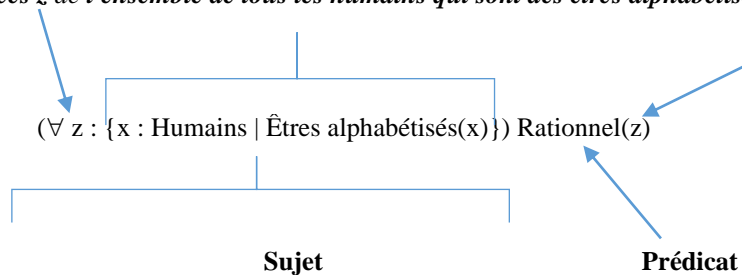
Par rapport à un existentiel, tel que $(\exists x : A) B(x)$, au niveau stratégique, la vérité de cet existentiel exige que **P** soit capable d'énoncer une certaine présence a : A choisie par **P** lui-même, en réponse au premier défi, et d'énoncer B(a), en réponse au second défi, en construisant la procédure d'association b(a/x).

Affirmation	Défis	Défense
P ! $(\exists x : A) B(x)$ P déclare qu'il a une stratégie gagnante pour l'existentielle	Défi1 O ? L^{\exists}	Défense1 P $a : A$ P répond en choisissant une a et que c'est une de ces présences qui témoigne de A
	----- Défi2 O ? R^{\exists}	----- Défense2 P $b(a) : B(a)$ P associe la présence de a à une présence de B(a/x)

Tous les humains qui savent lire et écrire sont rationnels.

Doit être compris comme

Toutes les *présences* z de l'ensemble de tous les humains qui sont des êtres alphabétisés sont rationnelles.



Remarquez que cette analyse reflète la forme Sujet-Prédicat du syllogisme traditionnel.

	Forme traditionnelle	Encodage explicite
Universaux	Tout (D qui sont) S est P	$(\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) P(z)$
	Aucun (D qui sont) S est P	$(\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(z)$
Particularités	Certains (D qui sont) S est P	$(\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) P(z)$
	Certains (D qui sont) S n'est pas P	$(\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(z)$

En fait, dans le contexte d'une interaction dialectique, il est utile d'être plus précis et d'indiquer que les "instances de test" pour un universel énoncé par X , sont choisies par le challenger Y . Dans notre exemple, cela revient à indiquer que le choix de Y pour une instance témoignant du sujet, est *un animal qui est humain*. Puisque *Animal* est la composante gauche de chaque instance z témoignant du Sujet, nous adoptons la notation " $\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y$ ", qui indique que Y choisit un animal qui est rationnel, comme son cas (celui de Y) pour construire un contre-exemple à l'universel (cf. Crubellier et al, 2019) et (McConaughy ,2021, chapitre 4) :

$$X \! \forall z : \{x : Animal \mid Humain(x)\} Rationnel(\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y)$$

Dans cette perspective, l'analyse sémantique et logique est une conséquence de l'interaction dialectique qui sous-tend un débat sur la signification et ses extensions possibles. Comme nous le verrons plus loin, le cadre dialectique permet ce que nous appelons un encodage dynamique. En d'autres termes, un encodage où les instances témoins des termes Sujet et Prédicat sont rendues explicites au cours de l'interaction défi-défense. Ainsi, avant l'interaction, les assertions d'un syllogisme ont les formes suivantes :

	Forme traditionnelle Avant l'interaction	Encodage dynamique Avant l'interaction	Encodage dialectique explicite Avant l'interaction
Universaux	$X \! \text{Tout (D qui est) S est P}$	$X \! (\text{Tout } S_D) P$	$X \! (\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) P(\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y)$
	$X \! \text{Aucun (D qui sont) S est P}$	$X \! (\text{Tout } S_D) \text{non-P}$	$X \! (\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y)$
	$X \! \text{Certains (D qui sont) S sont P}$	$(\text{Quelques } S_D) P$	$X \! (\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) P(\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y)$

Particulières	$X !$ Certains (D qui sont) S ne sont pas P	$X !$ (Certains S_D) non-P	$X ! (\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^Y)$
----------------------	---	-------------------------------	--

	Forme traditionnelle Pendant l'interaction	Encodage dynamique Pendant l'interaction	Encodage dialectique explicite Pendant l'interaction
Universaux	$X !$ Tout (D qui est) S est P $Y ! d_i$ est S $X ! d_i$ est P $X !$ Aucun (D qui sont) S est P $Y d_i$ est S $X ! d_i$ n'est pas P	$X !$ (Tout S_D) P $Y S_D (d_i) X ! P(d_i)$ $X !$ (Tout S_D) non-P $Y S_D (d_i) X ! \neg P(d_i)$	$X ! (\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) P(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^Y)$ $Y S_D (d_i) X ! P(d_i)$ Étant donné $\mathcal{L}^{\{1\}}(z)=d_i : D$ $X ! (\forall z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^Y)$ $Y S_D (d_i) X ! \neg P(d_i)$ Étant donné $\mathcal{L}^{\{1\}}(z)=d_i : D$
Particulières	$X !$ Certains (D qui sont) S sont P Y qui S ? $X ! d_i$ est S Y qui P ? $X ! d_i$ est P $X !$ Certains (D qui sont) S ne sont pas P Y qui S ? $X ! d_i$ est S Y qui P ? $X ! d_i$ n'est pas P	$X !$ (Un certain S_D) P $Y ? \mathcal{L}^{\exists} X ! S(d_i)$ $Y ? \mathcal{R}^{\exists} X ! P(d_i)$ $X !$ (Certains S_D) non-P $Y ? \mathcal{L}^{\exists} X ! S(d_i)$ $Y ? \mathcal{R}^{\exists} X ! \neg P(d_i)$	$X ! (\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) P(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^Y)$ $Y ? \mathcal{L}^{\exists} X ! S(d_i)$ $Y ? \mathcal{R}^{\exists} X ! P(d_i)$ $X ! (\exists z : \{x : D \mid S(x)\}) \neg P(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^Y)$ $Y ? \mathcal{L}^{\exists} X ! S(d_i)$ $Y ? \mathcal{R}^{\exists} X ! \neg P(d_i)$

De nombreuses reconstructions contemporaines de la dialectique qui font appel à des logiques pertinentes, modales ou d'autres formes de logiques dites non-classiques, semblent négliger le fait que c'est la constitution dialectique de la signification qui ouvre la voie à la construction dialectique de la logique. Comme le disent souvent les dialoguistes : la conception dialectique de la logique n'est pas la logique plus l'interaction dialectique, mais c'est l'interaction dialectique qui façonne à la fois le sens et le raisonnement logique. Voyons maintenant comment cela se passe dans les explications de sens des modalités.

B III. 3.3 L'explication dialectique de la signification des relations modales chez Suhrawardī

Une bonne question est de savoir comment distinguer l'assertion modale d'une assertion non modale. Il est clair que Suhrawardī, qui est ici très proche des vues d'Ibn Sīnā, s'intéresse surtout, sinon exclusivement, aux propositions modales, puisque ce sont, selon lui, les seules qui ont une valeur épistémique et scientifique. C'est particulièrement le cas dans le contexte du syllogisme, où seules les propositions nécessaires sont à considérer, une position, qui est également au cœur de la vision d'Ibn Sīnā sur les vérités scientifiques qui devraient finalement exprimer les connexions essentielles entre les termes (voir Strobino, 2016, p. 263). Il est en fait difficile de donner une réponse définitive en raison de cette réticence à parler des propositions non modales, ou lorsqu'il en parle, on a vraiment l'impression que Suhrawardī croit que toutes les assertions sont implicitement modales. En principe, nous pourrions tenter de distinguer la logique catégorielle et la logique modale de la manière suivante :

Les assertions catégoriques font abstraction à la fois de la manière spécifique (modale) dont le prédicat est lié au sujet et du domaine spécifique dans lequel le sujet et le prédicat ont été définis. Cependant, comme nous le verrons plus loin, lorsque des assertions catégoriques apparaissent dans un syllogisme mixte d'une certaine figure, la modalité implicite doit être

explicitée conformément aux règles de cette figure. En d'autres termes, selon cette perspective, les syllogismes catégoriques sont constitués par des inférences obtenues indépendamment du type de prédicats et du domaine spécifique apparaissant dans les assertions concernées. Ainsi, le terme Sujet et le terme Prédicat pourraient exprimer **implicitement** des potentialités, dont la vérification exige de présenter une instance positive et une instance négative (des termes impliqués) ; ou des nécessités (dont la vérification exige des instances positives des termes impliqués), cependant si le syllogisme entier est examiné comme un syllogisme catégorique, la structure interne du prédicat est ignorée. Une autre façon de le dire, proche des propres esquisses de preuves de Suhrawardī (comme nous le discuterons en examinant les syllogismes de la première figure), est que les universaux catégoriques doivent être compris comme des quantificateurs possibilistes qui incluent non seulement les réalités mais aussi les potentialités²⁰³.

B III.3.3.1 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement nécessaire

En ce qui concerne la relation nécessairement nécessaire, rappelons que

Une relation nécessairement nécessaire	
revient à attribuer des instances réelles, c'est-à-dire des présences du terme Prédicat à chaque présence du sujet	
1	admet la conversion (simple) , s'il y a une conversion simple entre les présences du sujet et les présences du prédicat - cela correspond à la notion de définition des Péripatéticiens ; ou bien
2	n'admet pas de (simple) conversion - ceci correspond à la notion de genre des Péripatéticiens
Si nous combinons cela avec nos considérations précédentes, nous obtenons	
$(\forall z : \{x : D \mid A(x)\}) \text{LLB}(\mathcal{L}^{\{ \}})(z)$ vrai	
En supposant que	
Sujet	A[x] ; prop (x : D)
Prédicat	B[x] ; prop (x : D)

Notez que, puisqu'il est préférable de faire des modes de nécessité, de contingence et d'impossibilité des parties du prédicat (*al-Ishrāq*, 1999, p. 16), et, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, nous pouvons avoir des syllogismes où le terme-sujet est modalisé, par exemple s'il est le moyen terme de la prémisse majeure d'un syllogisme de la première figure, il est souhaitable d'avoir une notation qui encode aussi ces cas. C'est exactement ce que fait la notation que nous proposons. En effet, elle permet des encodages tels que le suivant où A est lié à D par une contingence nécessaire :

$$(\forall z : \{x : D \mid \text{LMA}(x)\}) \text{LB}(\mathcal{L}^{\{ \}})(z) \text{ vraie}$$

Une interprétation des règles qui suit les formulations traditionnelles du syllogisme devrait, selon nous, combiner la notation Sujet-Prédicat traditionnelle avec un terme où l'utilisation des instances de l'expression quantifiée n'est rendue explicite que dans le contexte des règles qui prescrivent comment développer l'interaction dialectique associée à une assertion quantifiée. Ce n'est

²⁰³ Cela revient peut-être à considérer les prémisses d'un syllogisme catégorique comme des hypothèses épistémiques, pour reprendre l'heureuse formulation de Göran Sundholm (1997), c'est-à-dire des prémisses supposées connues, plutôt que connues pour être vraies comme dans la nécessité modale.

que pendant la preuve que les instances apparaissent au premier plan. Remarquez que, comme nous le verrons plus loin, ceci est particulièrement important en ce qui concerne la dimension temporelle qui, elle aussi, ne vient dans le langage des objets que comme résultat de l'interaction déclenchée par une assertion de contingence.

Selon notre lecture de la section 48 dans *al-Ishrāq*, Suhrawardī, indique comment le défenseur doit établir le lien entre le prédicat et le sujet, étant donné une instance du sujet, présentée par l'antagoniste pour défier l'affirmation de nécessité. Cela suggère le rendu formel et informel suivant des règles de Suhrawardī :

Affirmation	Défi	Défense
<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$X ! (\forall z : \{x : D \mid A(x)\}) \text{ LLB}(\mathcal{L}^{\{z\}})^Y$</p> <p>Tous les D qui sont A, sont nécessairement (nécessaire) B - où "$\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^Y$" représente un élément de D, qui est un A, choisi par l'adversaire Y.</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$Y ! A(d_i)$</p> <p>Étant donné : $Y \mathcal{L}^{\{z\}}(z)=d_i : D$</p> <p>Y affirme $A(d_i)$, par cette affirmation il choisit d_i comme étant l'une des composantes gauches de z, qui sont A dans D.</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$X b(d_i) : B(d_i)$</p> <p>X associe d_i à une présence de $B(d_i / \mathcal{L}^{\{z\}}(z))$.</p>
<p>Encodage dynamique</p> <p>$X ! (\text{Tout } A_D) \text{ LLB}$</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>$Y ! A(d_i)$</p> <p>Le défi rend explicite la présence d_i D; choisi par Y pour tester l'universel</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>$X ! B(d_i)$</p> <p>La défense rend explicite la présence d_i; comme des instances du Sujet dont le prédicat peut être énoncé.</p>

Nous avons laissé de côté deux questions, à savoir :

- la distinction entre les modalités qui admettent la conversion simple et celles qui ne l'admettent pas, et
- la dimension temporelle.

Nous traiterons de la conversion simple pour les propositions nécessaires et contingentes nécessaires dans une section séparée. En ce qui concerne la dimension temporelle, dans le contexte de la logique de Suhrawardī, son occurrence explicite n'est pertinente que pour le contingent. En effet, puisque selon Suhrawardī la temporalité est une *condition*, elle n'implique que le contingent : nécessairement la nécessité est toujours actuelle.

N'y a-t-il donc pas d'autres itérations des modalités ? En fait, non, du moins pas en ce qui concerne la réalisation de la connaissance scientifique. En effet, dans le cadre épistémologique fixé par Suhrawardī, seuls les universaux constitués par des relations nécessairement nécessaires et les universaux constitués par des relations nécessairement contingentes fournissent une connaissance certaine. Le premier groupe fournit des propriétés nécessaires du sujet, le second des potentialités nécessaires du sujet. La nécessité nue, exprime soit une nécessité tacite, soit une absence de contingence. La contingence nue n'a, pour reprendre les termes de Suhrawardī, aucune valeur scientifique. Traitons maintenant le cas de la relation nécessairement contingente.

B III. 3.3.2 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement contingente

La notion de contingence chez Suhrawardī est guidée par deux grands principes aristotéliens sur le temps qu'il partage avec Ibn Sīnā et la plupart des post-avicenniens, à savoir :

1. Le temps est un présupposé logique du contingent - c'est-à-dire qu'étant donné une paire de propositions exprimant deux attributs incompatibles de la même substance, leur vérité doit être relativisée temporellement (si l'on veut éviter la contradiction) ;
2. L'expérience du contingent est une présupposition épistémologique du temps : nous expérimentons le temps uniquement à travers l'expérience du contingent.

En effet, ses principes constituent le fondement de la temporalisation des attributions de contingence.

B III.3.3.2.1 La temporalisation du nécessairement contingent

Comme déjà mentionné, la relation nécessairement contingente peut aussi se décliner en une relation admettant la simple conversion (correspond au *proprium* de la logique péripatéticienne) et une relation qui ne l'admet pas (correspond à l'*accident*). De plus, la prédication nécessairement contingente inclut les potentialités ou capacités acquises, comme l'alphabétisation, et les potentialités ou capacités *naturelles* ou non acquises, comme la respiration. Alors que la prédication ou attribution d'une capacité non acquise d'un individu actuel implique le temps en tant que focalisation dans un individu particulier - par exemple, rire/respirer est nécessairement mais contingemment 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 ou attribution d'une capacité acquise revient à affirmer une telle contingence en ce qui concerne le **genre entier** - par exemple, la prédication ou attribution de l'alphabétisation des humains suppose qu'au moins un individu à au moins un moment actualise l'alphabétisation s'il y a un autre humain qui ne le fait pas. En outre, il pourrait être utile de distinguer les engagements envers la plénitude forte ou faible.

En d'autres termes, la dimension temporelle est constitutive du sens de la notion d'attributions de contingence chez Suhrawardī. En outre, si l'on examine attentivement les textes de Suhrawardī, il apparaît clairement que les conditions temporelles ne sont pas comprises ici de manière propositionnelle, ni comme des implications, ni comme des indices qui saturent une fonction propositionnelle, ce qui ferait d'ailleurs du temps une substance (en contravention avec le premier principe aristotélien sur le temps mentionné plus haut). Les conditions temporelles sont des paramètres contextuels qui peuvent être explicités afin d'*enrichir* une assertion qui a déjà un contenu²⁰⁴.

Cela suggère que les présences, plutôt que les propositions, sont les premiers porteurs de la temporalité, ceci, comme discuté dans la partie C, est d'une importance majeure dans le domaine des normes éthiques et/ou juridiques.

Plus généralement, s'il existe une présence x témoignant que A est vérifié alors x sera temporalisé. La temporalisation est mise en œuvre par une fonction temporelle τ qui prend ce x et produit un moment t qui est un élément de l'ensemble \mathbf{T} des moments temporels, et ces moments, selon le contexte, peuvent être définis comme des heures, des jours, des mois, etc.

²⁰⁴ Nous devons l'*enrichissement* de l'expression à Recanati (2017).

En d'autres termes, si x est l'une de ces présences, l'évaluation de $\tau(x)$ est identique (dans l'ensemble \mathbf{T}) à un certain t_n , qui indique le moment où A est vérifié,

Il y a une présence x qui témoigne la vérification de A

$$\boxed{(\exists x : A) \tau(x) = t_n}$$

et cette présence x peut être chronométrée comme se produisant à t_n

Notation adverbiale

Une façon de simplifier la notation est la suivante : si "@" représente un opérateur monadique qui enrichit une proposition avec des moments, $A@t_i$ exprime une construction adverbiale.

Maintenant, si a est une présence particulière qui vérifie A , et t_k est le moment précis où A a été vérifié par a , alors,

Etant donné

$$\begin{aligned} a : A \\ \tau(a) = t_k \end{aligned}$$

on obtient les notations adverbiales

$$A@t_k$$

Puisque dans le cadre de Suhrawardī, l'appel explicite à la temporalité intervient lorsque la contrepartie de l'individu qui témoigne la contingence du sujet a été identifiée, nous rendrons ce processus d'enrichissement explicite une fois qu'une telle identification aura eu lieu.

Affirmation	Défi	Défense
<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$\mathbf{X} ! (\forall z : \{x : D \mid A(x)\}) \mathbf{LMB}(\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^{\mathbf{Y}})$</p> <p>Tous les D qui sont A, sont nécessairement contingents B - où "$\mathcal{L}^{\{z\}}(z)^{\mathbf{Y}}$" représente un élément de D, qui est un A, choisi par l'adversaire \mathbf{Y}.</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$\mathbf{Y} ! A(d_i) \mathcal{L}^{\{z\}}(z)=d_i : D$</p> <p>$\mathbf{Y}$ affirme $A(d_i)$, par cette affirmation il choisit d_i comme étant l'une des composantes gauches de z, qui sont A dans D.</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$\mathbf{X} b(d_i) : (\exists y : A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B(y)$</p> <p>$\mathbf{X}$ affirme que d_i témoigne de B si un certain d_j, choisi par \mathbf{X}, témoigne de son absence et rend explicite la fonction qui réalise la fonction d'association b.</p>
<p>Encodage dynamique</p> <p>$\mathbf{X} ! (\text{Tout } A_D) \mathbf{LMB}$</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>$\mathbf{Y} ! A(d_i)$</p> <p>Le défi rend explicite la présence $d_i : D$ choisi par \mathbf{Y} pour tester l'universel</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>$\mathbf{X} ! (\text{Quelques } A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B$</p> <p>$\mathbf{X}$ affirme que d_i témoins B si certains d témoins son absence.</p>

Affirmation	Défi	Défense
<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$X \text{ b} : (\exists y : A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B(y)$</p> <p>.</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$Y \text{ ?}_{\exists}$</p> <p>Y : qui est ce y ?</p> <p>-</p>	<p>Encodage dialectique explicite</p> <p>$X \text{ b}(d_i) : B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$</p> <p>Où $\mathcal{L}^{\exists}(y)=d_i : A_D$ et $t_i \neq t_j$</p> <p>X affirme que d_i est le y qui témoigne également de l'absence de B, mais, bien sûr, à un moment différent de celui où il témoigne de la présence de B.</p> <p>Il se peut aussi que d_i ne soit jamais témoin de B. Ce point sera traité dans notre section sur la plénitude faible.</p> <p>Ou</p> <p>$X \text{ b}(d_i) : B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$</p> <p>Où $d_j \neq d_i : A_D$</p> <p>X affirme que d_j (différent de d_i) est le y qui témoigne de l'absence de B. Le moment de ce dernier peut ou non être le même que celui du premier.</p>
<p>Encodage dynamique</p> <p>$X ! (Quelques A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B$</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>Y Qui est ce A_D ?</p>	<p>Encodage dynamique</p> <p>$X ! B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$</p> <p>Où par $t_i \neq t_j$</p> <p>Ou</p> <p>$X ! B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$</p> <p>Où $d_j \neq d_i : A_D$</p>

B III. 3.3.2.2 Plénitude

Les engagements de plénitude forte ou faible sont mis en évidence lorsque la bi-implication est analysée plus en détail. Si les deux parties s'engagent à des présences réelles, la plénitude présumée est forte²⁰⁵, si au moins l'une des parties ne s'engage qu'à un jugement hypothétique, la plénitude présumée est faible.

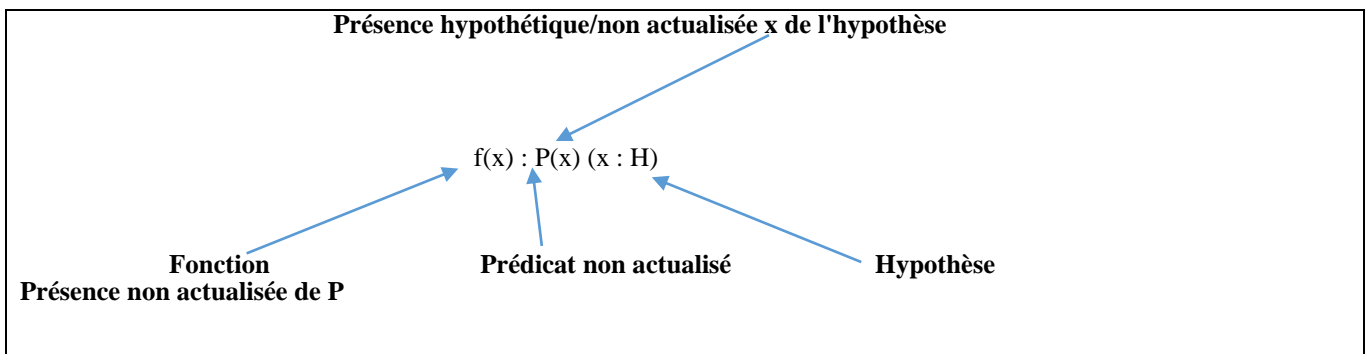
PLÉNITUDE Encodage dynamique		
Affirmation	Défi	Défense

²⁰⁵ Pour plus de détails voire le dialogue sur la plénitude forte dans Rahman, S. and Seck, A. (2022), pp. 101- 102.

$X ! B(di)@t_i \leftrightarrow \neg B(di)@t_j$ Où par $t_i \neq t_j$	$Y ! B(di)@t_i$ Ou $Y ! \neg B(di)@t_j$ Y conteste la bi-implication en affirmant soit la gauche soit la droite de celle-ci.	$X ! \neg B(di)@t_i$ ----- $X ! B(di)@t_j$ X défend en affirmant le droit si Y affirme le gauche et vice versa.
$X ! B(di)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$ Où $d_j \neq d_i : A_D$	$Y ! B(di)@t_i$ Ou $Y ! \neg B(d_j)@t_j$	$X ! \neg B(di)@t_i$ ----- $X ! B(d_j)@t_j$

La Plénitude Faible revient à endosser l'affirmation forte selon laquelle la potentialité impliquée pourrait ne jamais être actualisée par des instances du sujet. De plus, cela revient à affirmer qu'au moins un des côtés de la bi-implication constitue un jugement hypothétique - un jugement basé sur un témoin non actualisé du prédicat à un moment préjugé ou putatif - c'est-à-dire un ensemble d'instantants T^* définis par rapport à la satisfaction de la condition H .

La notation CTT permet d'exprimer les hypothétiques au niveau du langage objet :



En fait, le raisonnement "purement hypothétique" peut être représenté en supposant un ensemble éventuellement infini d'hypothèses H_1, \dots, H_n . Dans ce cas, la fonction de vérification f est une multifonction, et on obtient $f(x_1, \dots, x_n) : P(x) (x_1 : H_1, \dots, x_n : H_n)$. Dans la littérature, elle porte assez souvent la notation abrégée $f : P(x) (x : H)$. Cette notation est utilisée pour fournir une notion de modalité en théorie de la preuve (voir Ranta, 1991, pp. 86-88 ; 1994, pp. 145-150).

Afin d'éviter la complexité notacionnelle qu'implique le déploiement de ce type d'hypothétique, nous utiliserons la règle dialectique suivante qui laisse pragmatiquement le défi et la défense à un niveau purement non-actualisé : Elle revient à affirmer que la proposition $P[x]$ peut être formée ("conçue"), à condition de l'existence de la liste d'hypothèses H .

Affirmation	Défi	Défense
$X P[x] : \text{prop } (x : H)$	$Y x : H$	$X P[x] : \text{prop}$

X affirme : la proposition $P[x]$ peut être formée ("conçue"), à partir de la liste d'hypothèses H .	Supposons une telle liste	X sous cette hypothèse la proposition $[x]$ résulte.
--	---------------------------	---

Si nous appliquons cette notation à la contingence nécessaire, nous obtenons l'explication suivante (nous ne montrons que l'encodage dynamique) de la signification dialectique de la Plénitude faible :

PLÉNITUDE FAIBLE Encodage dynamique		
Affirmation	Défi	Défense
$X ! B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$ Par conséquent, t_j pourrait ne pas être différent de t_i . Ceci nous engage à la Plénitude faible : B pourrait être à la fois absent et présent, mais l'un des côtés sera réel et l'autre hypothétique.	$Y ! B(d_i)@t_i$ Ou $Y ! \neg B(d_i)@t_n$ ou " t_n " représente un instant t quelconque, y compris t_i . Y conteste la bi-implication en affirmant soit la gauche soit la droite de celle-ci. Si Y est convaincu de l'absence de B, il peut choisir un moment arbitraire ou même énoncer l'affirmation plus forte que B n'est jamais actualisé par d_i .	$X ! \neg B(d_i)@t^*_j : \text{prop}(x : H)$ Où " t^*_j " représente un instant, dans l'ensemble T^* , dépendant de H . ----- $X ! B(d_i)@t^*_j : \text{prop}(x : H)$
$X ! B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$ Dans laquelle $d_j \neq d_i : A_D$	$Y ! B(d_i) @ t^*_i : \text{prop}(x : H)$ Ou $Y ! (\neg B(d_j) @ t_n : \text{prop}(x : H)$	$X ! \neg B(d_i)@t^*_i : \text{prop}(x : H)$ ----- $X ! B(d_j)@t^*_j : \text{prop}(x : H)$

Remarquez que les hypothèses **H** peuvent être conçues comme la condition de l'actualisation de B. Par exemple, si B représente la capacité d'alphabétisation, alors **H** peut représenter la condition d'éducation (et d'autres conditions pertinentes). Ainsi, alors que $\neg B(d_i)@t_n$ affirme que d_i n'a jamais réellement acquis la capacité d'alphabétisation, $B(d_i) @ t^*_j (x : H)$ affirme que cette capacité peut encore lui être attribuée, bien que seulement de manière hypothétique, c'est-à-dire à condition que l'on puisse, à un certain moment préjugé ou putatif t_j^* , supposer que d_i bénéficie de l'éducation.

- En principe, la plénitude faible semble avoir plus de sens lorsqu'elle est appliquée à des capacités acquises plutôt qu'à des capacités "naturelles". Il semble peu plausible de prétendre que je ne rirai jamais, mais il est raisonnable de prétendre qu'aucun humain ne maîtrisera jamais 150 langues.
- Bien que, du point de vue logique, le cas de deux présences différentes de A_D semble ne pas être nécessaire, nous l'avons inclus car il semble que Suhrawardī considère ce cas, comme constituant la forme la plus importante de contingence.
- Suhrawardī ne mentionne explicitement ni la Plénitude forte ni la Plénitude faible, il préfère la démarche la plus prudente consistant à supposer qu'il existe des potentialités qui pourraient

ne jamais s'actualiser (du moins, pour un individu), et d'autres qui s'actualisent au moins une fois.

B III. 3.4 La conversion simple

Afin de mettre en œuvre la convertibilité dans le cadre dialectique, nous indexerons la notation des modalités avec les indices distribués selon les configurations suivantes.

	Admettre une simple conversion	N'admet pas la simple conversion
Nécessité	L^{\Leftrightarrow}	$L^{\neg\Leftrightarrow}$
Contingence	M^{\Leftrightarrow}	$M^{\neg\Leftrightarrow}$

L'explication dialectique de la signification permettra donc de relever d'autres défis, à savoir

1. demander que l'on précise le type de nécessité ou d'imprévu en cause.
2. Exiger à ce que l'on démontre l'application ou non de la convertibilité simple.

Affirmation	Défi 1	Défense1	Défi 2	Défense2
$X ! (\forall A_D) LLB$	$Y ? L^{\Leftrightarrow} L^{\neg\Leftrightarrow}$ Admet-il une simple conversion ou non ?	$X ! (\forall A_D) LL^{\Leftrightarrow} B$ Il admet une simple conversion.	$Y ?^{\Leftrightarrow}$ Exécuter la conversion	$X ! (\forall B_D) LLA$
		$X ! (\forall A_D) LL^{\neg\Leftrightarrow} B$ Il n'admet pas la simple conversion.	$Y ?^{\neg\Leftrightarrow}$ Montrer la non-convertibilité.	$X ! (\exists B_D) LL\neg A$ Il existe au moins un B pour lequel A est impossible.
$X ! (\forall A_D) LMB$	$Y ? M^{\Leftrightarrow} M^{\neg\Leftrightarrow}$ Admet-il une simple conversion ou non ?	$X ! (\forall A_D) LM^{\Leftrightarrow} B$ Il admet une simple conversion.	$Y ?^{\Leftrightarrow}$ Exécuter la conversion	$X ! (\forall LM B_D) LLA$
		$X ! (\forall A_D) LM^{\neg\Leftrightarrow} B$ Il n'admet pas la simple conversion	$Y ?^{\neg\Leftrightarrow}$ Montrer la non-convertibilité.	$X ! (\exists LM B_D) LL\neg A$ Il existe au moins un B nécessairement contingent pour lequel A est impossible.

B IV Syllogisme : Les explications dialectiques de la signification en œuvre

Le point de vue relationnel de Suhrawardī sur les modalités qui est développé dans un cadre d'explications de sens dialectiques et discuté ci-dessus, façonne sa conception des syllogismes. Nous analyserons les preuves dans un cadre dialogique tout en suivant la façon dont Suhrawardī les a présentés (bien qu'elles soient souvent assez sommaires) sur la base de ce que nous avons appelé ses explications de sens dialectiques des modalités.

B IV.1 Première figure

Dans l'œuvre de Suhrawardī intitulée *Mantiq al-talwihāt* se trouve une analyse qui indique comment les explications de sens doivent être déployées dans une preuve. Le texte évoque la forme controversée de *Barbara* où la prémisses mineure contient une modalité de possibilité, la prémisses majeure renferme un universel catégorique et la conclusion recèle une possibilité (habituellement notée **XMM**²⁰⁶ dans la notation aristotélicienne et **MXM** dans celle de l'islam). De plus, l'argument de Suhrawardī préfigure déjà sa principale *règle illuministe* pour la première figure énoncée dans *al-Ishrāq* (1999, pp. 22-23), par laquelle **XMM** est réduit à **MMM** :

Sachez que la conclusion dans les syllogismes de première figure suit la majeure dans les syllogismes de prémisses mixte, sauf lorsque la mineure est possible et que la majeure est existentielle. Si l'on dit " Possiblement tout J est B " et " Réellement (*bi'l-wujūd*) tout B est A ", on sait par la nature de la possibilité qu'elle peut ne jamais se produire réellement ; ainsi, si le J n'est jamais décrit comme B, il ne s'ensuit pas que le A lui vienne réellement, mais seulement potentiellement, donc c'est possible. *Mantiq al-talwihāt* (1955, p. 35-36), cité et traduit dans Street (2008, p. 170).

Il semble que l'universel de la prémisses majeure, c'est-à-dire (Chaque B est A) est lu comme affirmant que les instances réelles de A sont prédites des instances réelles de B, alors que si la conclusion doit suivre la prémisses majeure, le terme majeur dans la conclusion doit être une actualisation de A. Cependant, les instances du moyen terme B, que nous obtenons à partir de la première prémisses possiblement tous J est B, c'est-à-dire tous J est possiblement B, pourraient ne pas être une actualisation de B. Donc le moyen terme, s'il est compris de manière univoque dans les deux prémisses, devrait être considéré comme représentant une possibilité.

Dans un tel cas, conclut Suhrawardī, A ne peut être prédit que potentiellement. Cette ligne de pensée conduit Suhrawardī à supposer que dans une preuve d'un tel type de syllogisme, les termes moyens et majeurs ne sont pas des potentialités actualisées (dans les deux prémisses), ce qui nous ramène en fait à la règle d'*al-Ishrāq* pour la première figure selon laquelle un terme apparaissant dans un syllogisme de la première figure est tenu d'avoir la même modalité/non-modalité dans tous les endroits où il apparaît.

Le développement de la preuve esquissée dans le texte suppose en fait que l'universel catégorique de la deuxième prémisses, inclut des capacités non actualisées dans le sujet et le prédicat. Ceci coïncide avec notre remarque précédente selon laquelle, les termes impliqués dans un catégorique peuvent être lus comme admettant des modalités.

e présentons l'argument de Suhrawardī esquissé dans le texte cité ci-dessus, comme un dialogue avec un partisan **P** et un opposant **O**,²⁰⁷ nous obtenons :

²⁰⁶ «M» indique une modalité et «X» l'absence de modalité.

²⁰⁷ La présentation informelle ci-dessous devrait être suffisante pour suivre le développement d'un dialogue. En annexe, nous donnons un bref aperçu des règles de la logique dialogique. Le lecteur pourra également consulter l'entrée Dialogical Logic de Clerbout and McConaughy dans la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

0. **P** ! Je peux montrer que tout élément du domaine de discours D , qui est un J , est possiblement A , ce qui découle des prémisses : I) Tout élément de D qui est J , est possiblement B et II) Tout élément de D qui est B est A .
1. **O** ! Bien, je vous donne les prémisses. Montrez-moi maintenant que le conséquent de la conclusion découle d'une certaine d_i dans le domaine du discours D qui est J – c.a.d. **O** conteste la conclusion avec le coup ! $J(d_i)$
2. **P** ! Ce que je vais faire, c'est vous montrer que l'aval des prémisses vous obligera à affirmer ce conséquent. Commençons par la première prémisse. Puisque la première prémisse affirme que tout élément du domaine du discours qui est J est possiblement B , et que vous venez de choisir d_i dans le domaine du discours avec votre premier coup (sic coup 1), que B est possible devrait aussi être valable pour d_i , n'est-ce pas ? – c.a.d. **P** conteste la première prémisse avec le coup **P** vous₁ : $J(d_i)$; où "vous₁" représente l'indication "vous venez d'affirmer la même chose au premier coup.
3. **O** ! En effet, je dois supposer que d_i est l'un de ceux du domaine du discours qui sont possiblement B . Cependant, remarquez que je n'affirme pas ici que B est actualisé dans d_i , ni que B n'est jamais actualisé. **O** défend la première prémisse avec le coup **O** ! $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$ nous sautons les étapes menant à cette réponse, par laquelle l'Opposant a fait le choix de se concentrer sur le même individu lorsqu'il répond **O** ! $(\exists y : A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B(y)$ au défi **P** ?₃.
4. **P** ! Ok, cependant, la prémisse II stipule que tout élément du domaine du discours qui est B , est A , ceci doit inclure tous les éléments de D qui sont des instances non-actualisées de B , donc prenons à nouveau précisément cette d_i que vous venez de concéder avec votre coup 3 comme étant un B possible non-actualisé. Ce B possible, doit être un A possible, n'est-ce pas ? – c.a.d. **P** conteste la seconde prémisse avec le coup **P** que vous avez₃ : $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$
5. **O** ! d'accord. Cet élément du domaine D doit être possiblement A – c.a.d. **O** défend la deuxième prémisse avec le coup **O** ! $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_i)@t_j$.
6. **P** ! Mais c'est exactement ce que vous m'avez demandé de montrer. Vous venez de le concéder avec votre coup 5 – c.a.d. **P** défend la conclusion avec le coup **P** vous₅ : $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_i)@t_j$.

N. B. Remarquez que si au coup 5, au lieu de répondre, **O** décide qu'il souhaite affirmer après tout que d_i n'est jamais B et conteste le coup 4 de **P**, **P** peut copier le même coup et contester lui-même le coup 3 de **O**. Si **O** répond à ce dernier défi avec le coup correspondant à la Plénitude Forte, alors **P** peut émuler la même réponse pour sa réponse à cette nouvelle version du 5. Une séquence de coups similaire déclenchera l'aval de **O** à la Plénitude faible. Une fois ceci effectué, le jeu reprendra avec les coups originaux 5 et 6. Cependant, il semble que la manière de Suhrawardī de prouver ce type de syllogismes impliquant la contingence, ne s'engage sur aucun côté de la bi-implication.

Ce développement est basé sur les règles suivantes, que nous reprenons de Rahman et al. (2018, p. 62), adaptées au syllogisme dans McConaughey (2021, chapitre 4.2, tableau 4.9) et présentées sous une forme simplifiée :

1. Règle de départ

Le joueur qui affirme la conclusion coup 0 est le proposant **P**.

2. Règle de développement

Une fois la règle de départ mise en place, chaque joueur joue à son tour un coup selon les explications dialectiques de la signification pour les quantificateurs, les connecteurs, les modalités et les autres coups structurels.

3. La règle socratique

Certaines propositions spécifiques, que nous appelons constituants inanalysables, ne peuvent être affirmées par **P**, sauf si **O** les a affirmées auparavant. **O** peut affirmer de telles propositions lorsque cela est nécessaire. Lorsque **P** affirme une telle proposition, il la justifiera avec l'indication vous_n, qui indique que l'affirmation est soutenue par l'endossement de **O** au coup n.

Dans le contexte de la logique de Suhrawardī, les propositions inanalysables comprennent les littéraux positifs et négatifs (c'est-à-dire les propositions élémentaires avec et sans négation). Afin de raccourcir la longueur d'une partie, les expressions de capacités non actualisées telles que $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$ seront également traitées comme inanalysables. Cependant, techniquement ces expressions peuvent être analysées de manière plus approfondie. Définir de telles expressions comme inanalysables répond à des objectifs purement logiques. Les constituants inanalysables ne peuvent pas être contestés (puisque **O** est autorisé à les affirmer et **P** ne les affirme qu'après que **O** les ait affirmées auparavant).

4. Règle de cohérence pragmatique (concerne principalement la troisième figure)

Lorsque la conclusion défendue par le proposant est particulière et que toutes les prémisses défendues par l'opposant sont universelles, le proposant peut demander à l'opposant d'instancier le sujet d'une prémisse avec l'instance d_i , choisie par **P**, à condition que d_i soit nouvelle : défi : $P ? J(d_i)$; défense : $O ! J(d_i)$ (pour un universel avec $\{x : D \mid J(x)\}$ comme sujet, et J comme terme du sujet), ceci empêche **O** d'affirmer $J(d_i)$ quand il a endossé avant $J^*(d_i)$ où J et J^* sont incompatibles).

5. Règle de fin

Le joueur qui affirme \perp abandonner, perd immédiatement. Sinon, le joueur qui n'a plus de coup disponible à jouer à son tour perd.²⁰⁸

²⁰⁸ Commentaires sur les règles.

i) Le raisonnement qui sous-tend la règle socratique est que prouver la conclusion d'un syllogisme dans un cadre dialectique revient à analyser les prémisses de telle sorte que les énoncés qui en résultent sont ceux qui constituent la conclusion. Puisque les prémisses sont énoncées par **O** et la conclusion par **P**, ce dernier, mais pas le premier, est engagé à justifier la conclusion en justifiant chacun des constituants de la conclusion, en les fondant sur des énoncés de **O** impliquant des constituants des prémisses. En d'autres termes, l'utilisation de la règle socratique permet de définir une stratégie gagnante pour **P** (la voie dialectique vers la validité de la preuve) comme une séquence de coups qui forcent **O** à énoncer les constituants des prémisses qui devraient fournir une justification de la conclusion.

Dans les dialogues standards, les constituants inanalysables sont des propositions élémentaires. Dans la logique de Suhrawardī, nous devons ajouter des expressions de capacités non actualisées et aussi des négations métathétiques ajoutées aux propositions élémentaires, puisque le premier fait partie intégrante de sa prise de position sur les propositions contingentes nécessaires et que la seconde concerne sa proposition de traiter les propositions élémentaires négatives comme des propositions affirmatives.

ii) Le raisonnement qui sous-tend la règle de cohérence pragmatique sera commenté lorsque nous aborderons la troisième figure : il s'agit de la manière de traiter les hypothèses ontologiques telles que celles requises par Darapti.

iii) La prescription sur le renoncement dans la règle de fin concerne l'interprétation dialogique de la négation. Lorsqu'il conteste une négation telle que $\neg A$ énoncée par le joueur **X**, le challenger **Y** doit maintenant assumer la charge de la preuve et affirmer A . Le défenseur de la négation a deux options, soit contre-attaquer A , soit simplement abandonner et concéder. Cette dernière option est indiquée par le coup $X ! \perp$ abandonné. Dans les textes aristotéliens, le coup \perp renoncer, correspond à l'utilisation dialectique du terme $\acute{\alpha}\delta\upsilon\upsilon\alpha\tau\omicron\nu$.

Présentons maintenant l'argument de Suhrawardī sous la forme d'un dialogue qui met en œuvre ces règles, en nous concentrant sur son propre exemple :

Tous les humains sont nécessairement alphabétisés de manière contingente
Tous les êtres alphabétisés sont des marcheurs
Par conséquent, tous les humains sont nécessairement des marcheurs de manière contingente.

Si nous plaçons un syllogisme dans un dialogue, l'idée est que Proposant **P**, affirme que la conclusion est valable si l'adversaire **O**, concède à énoncer les prémisses. Cela donne la notation :

$$\begin{array}{ll}
\mathbf{O} ! (\text{Tout}_{J_D}) \mathbf{LMB} & \mathbf{O} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \mathbf{LMB}(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^P) \\
\mathbf{O} ! (\text{Tout}_{B_D}) A & \mathbf{O} ! (\forall z : \{x : D \mid B(x)\}) A(\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^P) \\
\hline
\mathbf{P} ! (\text{Tout}_{J_D}) \mathbf{LMA} & \mathbf{P} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \mathbf{LMA}(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))^{\mathbf{O}209}
\end{array}$$

Rappelons que la notation dialectique explicite, indique également quel joueur a la charge de la substitution des variables. Puisque les prémisses sont énoncées par l'opposant, et qu'il s'agit d'universaux, c'est Proposant qui choisira la présence du sujet dont on demande l'énoncé du prédicat. Le double est le cas de l'universel dans la conclusion : puisque la conclusion est énoncée par Proposant, c'est l'opposant qui choisira la présence du sujet dont on demande l'énoncé du prédicat.

En fait, une conséquence de la règle socratique est qu'une stratégie gagnante pour **P** devrait suivre l'idée de laisser **O** choisir en premier et copier-coller ce choix pour ses propres défis. Remarquez que **O** est obligé de choisir s'il conteste un universel (affirmé par **P**) ou défend un existentiel affirmé par lui-même.

N.B. Afin de rester proche du texte, nous sautons dans la plupart des dialogues les étapes **X** ($\exists y : A_D$) $B(d_i) \leftrightarrow \neg B(y)$ **Y** $?_{\exists}$. Cependant, ces étapes deviendront importantes dans la deuxième figure en raison de la négation. De plus, nous supposons que la réponse de **X**, porte sur la présence et l'absence de *B* chez le même individu. Les variantes qui en résultent, déclenchées par l'option d'introduire un deuxième individu, sont assez simples.

O	P
I ! ($\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \mathbf{LMB}(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))$! ($\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \mathbf{LMA}(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))$ 0
II ! ($\forall z : \{x : D \mid B(x)\}) A(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))$	
1 ! $J(d_i) ?$ $\mathcal{L}^{\{1\}}(z)=d_i : D$	0 vous ₅ : $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_i)@t_j$ 6
3 ! $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_i$?I ! $J(d_i)$ $\mathcal{L}^{\{1\}}(z)=d_i : D$ 2
5 ! $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_i)@t_j$ (Interprétation possibiliste de l'universel dans II)	?II vous ₃ : $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_i)@t_j$ 4 (Interprétation possibiliste de l'universel en II)
	Le proposant gagne

- Avec le coup 4, **P** déploie une interprétation possibiliste du catégorique universel dans la deuxième prémisses. C'est-à-dire que tout *B*, est compris comme incluant aussi des cas contingents de *B*.

²⁰⁹ Si nous déployons la formalisation $\mathbf{L} (\forall x (J(x) \supset MB(x))), \mathbf{L} (\forall x (B(x) \supset MA(x))) \vdash \mathbf{L} (\forall x (J(x) \supset MA(x)))$ et supposons la logique modale contemporaine $\mathbf{K} : \mathbf{L} (A \supset B) \vdash MA \supset MB$ sera nécessaire - voir Movahed (2012 ; p. 9), qui suppose une possibilité unilatérale. Mais cela contrevient à la notion de contingence de Suhrawardī, selon laquelle une contingence n'est ni nécessaire ni impossible.

- Le dialogue se termine puisque 6 est un constituant inanalysable de la conclusion, à savoir la capacité non actualisée $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_j)@t_j$, qui ne peut être contestée, puisque **O** l'a lui-même endossée au coup 5.
- Comme mentionné ci-dessus, si nous préférons ne pas inclure les capacités non actualisées parmi les inanalysables et analyser davantage la bi-implication, le résultat final du dialogue ne changera pas. Il sera seulement un peu plus long : dès que **O** contestera la bi-implication, **P** fera de même. Cependant, cela ne semble pas être la manière dont Suhrawardī développe les syllogismes impliquant des capacités.

O	P
I ! (Tout J _D) LMB	! (Tout J _D) LMA 0
II ! (Tout B _D) A	
1 ! ? J (d _i) 0	vous ₅ : A(d _i)@t _i ↔ ¬A(d _i)@t _j 6
3 ! B(d _i)@t _i ↔ ¬B(d _i)@t _j	? I vous ₁ : J (d _i) 2
5 ! A(d _i)@t _i ↔ ¬A(d _i)@t _j	? II vous ₃ : B(d _i)@t _i ↔ ¬B(d _i)@t _j 4
	Le proposant gagne

P peut répéter la même séquence de coups pour tout élément arbitraire du discours que **O** choisit de contester l'universel dans la conclusion. En d'autres termes, **P** a une stratégie gagnante pour ce syllogisme, et donc il est valide.

La stratégie peut être vue comme une "récapitulation" et une généralisation qui produit un algorithme pour gagner.²¹⁰ Dans notre cas, de manière informelle, la stratégie gagnante se résume à ce qui suit :

- 1) Que **O** choisisse n'importe quelle instance arbitraire de l'universel dans la conclusion
- 2) **P** devrait utiliser exactement cette instance, *quelle que soit* l'instance choisie par **O**, pour contester la première prémisse, et forcer **O** à en faire un prédicat *B*.
- 3) **O** en prédit *B*, mais comme une capacité non actualisée.
- 4) **P** devrait utiliser exactement cet appui de **O** (que la capacité non-actualisée *B* peut être prédite de l'instance en question), pour contester la deuxième prémisse
- 5) **O** est forcé de prédire *A*, mais choisit à nouveau de l'endosser comme une capacité non réalisée.
- 6) **P** peut maintenant utiliser ce dernier avenant pour répondre au défi de la conclusion

- **Appliquez cette séquence pour n'importe quelle di choisie par O au coup 1**

La stratégie gagnante émergente peut être représentée sous la forme d'un calcul séquentiel, où les assertions de **P** doivent être traduites en assertions à droite du style de tour et les assertions de **O** à gauche - Cependant, le point est que ce calcul séquentiel a été généré par la stratégie gagnante produite par le dialogue : c'est l'interaction entre les joueurs qui met en œuvre l'explication dialogique de la signification des modalités, en étoffant la signification de chaque constituant. Le calcul séquentiel n'est que le résultat abstrait fonder sur une *pensée aveugle, pour reprendre les termes de Leibniz*.

²¹⁰ Comme le souligne McConaughey (2021, p. 140), Kapp (1942, pp. 14-16 and 71) met en évidence l'importance de deux étapes dans un contexte dialectique, l'anticipation et la récapitulation. Ce sont en effet, les éléments qui permettent de construire une stratégie gagnante. Voir aussi Crubellier (2011) qui indique qu'un des premiers sens de syllogismos est précisément la récapitulation.

Encore une fois, dans le texte *Mantiq al-talwihāt* (1955, p. 35-36) cité plus haut, le sujet et le prédicat de la prémisses majeure (ici la prémisses II), sont tous deux modalisés de fait. Autrement dit, l'universel catégorique comprend des instances réelles et simplement possibles du sujet.

Le fait est que, selon Suhrawardī, le moyen et le terme majeur d'un syllogisme productif de la première figure doivent partager la même modalité à la fois dans ses prémisses et dans sa conclusion. Dans *al-Ishrāq* (1999, p. 22-23), Suhrawardī formule explicitement cela comme une règle et fournit deux exemples, à savoir lorsque, d'une part, le terme majeur se relie à son sujet par nécessité et d'autre part, lorsqu'il se relie à son sujet par contingence. Ce dernier cas revient à rendre explicite la modalité contingente supposée dans sa discussion du **MXM** (ou **XMM** dans la notation aristotélicienne) dans *Mantiq al-talwihāt* (1955, p. 35-36) :

Il n'est pas nécessaire de multiplier les modes du syllogisme, en rejetant certains et en acceptant d'autres. De plus, comme le dernier terme mène au premier terme par l'intermédiaire du milieu, les modes de la proposition définitivement nécessaire font partie du prédicat dans l'une ou les deux prémisses, ce qui mène à la majeure. Par exemple, 'Tous les hommes sont nécessairement alphabétisés par contingence, et tous les êtres alphabétisés par contingence sont nécessairement des animaux par nécessité (ou des marcheurs par contingence), donc, tous les hommes sont nécessairement des animaux par nécessité (ou des marcheurs par contingence) (*al-Ishrāq*, 1999, pp. 22-23).

Dans l'un des exemples, le moyen terme est nécessairement contingent, le grand terme est nécessairement nécessaire et également dans les deux prémisses. Quant au second exemple, le moyen terme est nécessairement contingent comme dans le premier exemple, mais le terme majeur est nécessairement contingent. Dans les deux exemples, les modalités des termes sont les mêmes où qu'ils se trouvent.

Élaborons les dialogues pour les deux exemples, mais nous ne montrerons que l'encodage informel :

Nécessairement prédication du sujet dans le majeur

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

<p>O ! (Tout J_D) LM B O ! (Tout LMB_D) LL A ----- P ! (ToutJ_D) LL A</p>	<p>O ! (∀ z : {x : D J(x)}) LM B($\mathcal{L}^{\{1\}}$ (z)^P) O ! (∀ z : {x : D LM B(x)}) LL A($\mathcal{L}^{\{1\}}$ (z)^P) ----- P ! (∀ z : {x : D J(x)}) LL A($\mathcal{L}^{\{1\}}$ (z)^O)</p>
--	---

O	P
I ! (Tout J _D) LM B	! (Tout J _D) LL A 0
II ! (Tout LMB _D) LL A	
1 ! ? J(d _i) 0	vous ₅ : A(d _i) 6
3 ! B(d _i)@t _i ↔ ¬B(d _i)@t _i	? I vous ₁ : J(d _i) 2
5 ! A(d _i)	?II vous ₃ : B(d _i)@t _i ↔ ¬B(d _i)@t _i 4
	Le proposant gagne

- Le dialogue se termine puisque 6 est un constituant inanalysable de la conclusion, à savoir la proposition élémentaire A(d_i), qui ne peut être contestée, puisque **O** l'a lui-même entérinée au coup 5.

Prédication nécessairement contingente du sujet dans la majeure.

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

O ! (Tout J_D) LM B O ! (Tout LM B_D) LM A ----- P ! (Tout J_D) LM A	O ! (∀ z : {x : D J(x)}) LM B(ℒ^{} (z)^P) O ! (∀ z : {x : D LM B(x)}) LM A (ℒ^{} (z)^P) ----- P ! (∀ z : {x : D J(x)}) LM A(ℒ^{} (z)^O)
--	---

O	P
I ! (Tout J _D) LM B	!(ToutJ _D) LM A 0
II ! (Tout LMB _D) LM A	
1 ! J (d _i) ? 0	vous ₅ : A(d _i)@t _i ↔ ¬A(d _i)@t _j 6
3 ! B(d _i)@t _i ↔ ¬B(d _i)@t _j	? I vous ₁ : J(d _i) 2
5 ! A(d _i)@t _i ↔ ¬A(d _i)@t _j	? II vous ₃ : B(di)@t _i ↔ ¬B(di)@t _j 4
	Le propositant gagne

- Le dialogue se termine puisque 6 est un constituant inanalysable de la conclusion, à savoir la capacité non actualisée A(d_i)@t_i ↔ ¬A(d_i)@t_j, qui ne peut être contestée, puisque **O** l'a lui-même endossée au coup 5.

Les formes négatives de la première figure ne posent pas de problème si l'on suit la formulation même de Suhrawardī où il place la négation devant la possibilité ou plus précisément comme une impossibilité. Ainsi, l'exemple de Suhrawardī

Nécessairement il est impossible pour tous les humains qu'ils soient des pierres.
(al-Isḥrāq ,1999, p. 23)

peut-être codé comme
(Tous Humains_D) L¬M Pierres

Cependant, cela semble produire une difficulté dans la deuxième figure.

B IV.2 Deuxième figure

Si la règle selon laquelle les termes doivent être " les mêmes " où qu'ils se trouvent est généralisée pour les trois figures, il pourrait y avoir une difficulté, pour la deuxième figure, dans les cas où le moyenne terme est nié dans l'une des prémisses et non nié dans l'autre. Dans le texte suivant, où Suhrawardī insiste sur le caractère relationnel des modalités, la solution proposée est d'admettre cette différence.

(26) Chaque fois qu'il y a deux propositions universelles avec des sujets différents, et que le prédicat de l'une ne peut être affirmé de l'autre à tous égards, ou à un seul, [...]. La conclusion sera définie et nécessaire, affirmant l'impossibilité d'affirmer son prédicat [sur l'autre sujet] ou la nécessité d'une négation de celui-ci. Ainsi, les affirmations et les négations feront partie du prédicat, comme dans l'exemple : " Tous les hommes sont nécessairement alphabétisés par contingence ", et " Toutes les pierres sont nécessairement alphabétisées par impossibilité ". Nous savons donc que " Tous les hommes sont nécessairement, impossibles qu'ils soient des pierres. " **Ainsi, dans ce mode spécifique, ce n'est pas une condition que les prédicats soient les mêmes sous tous les aspects.** Il suffit qu'ils soient identiques dans ce qu'ils partagent en dehors du mode qui est rendu partie intégrante du prédicat, et il est donc permis que les deux modes

des deux prémisses soient différents. Ils diffèrent de la première figure en ce que ces deux énoncés sont des propositions telles que ce qui est impossible pour le sujet de l'un des deux est possible pour le sujet de l'autre. Pour chacune des propositions, ce qui est possible pour le sujet de l'une est impossible pour le sujet de l'autre. Leurs deux sujets sont nécessairement incompatibles, ce qui permet de conclure que ces deux énoncés sont des propositions dont les sujets sont nécessairement différents. De même, si le prédicat d'une proposition définie a une **relation contingente** et [le prédicat de] l'autre une relation nécessaire, alors une **relation nécessaire** est impossible pour la première et la contingence est impossible pour l'autre. De même, si le prédicat de l'une a une **relation contingente** et [le prédicat de] l'autre une relation d'impossibilité, *c'est* comme nous l'avions évoqué précédemment (*al-Ishrāq*, 1999, pp. 23-24), notre mise en évidence.

L'exemple qui fournit le motif principal de cette figure est le suivant

Tous les humains sont nécessairement alphabétisés de manière contingente
 Nécessairement il est impossible pour toute pierres de lire
 Par conséquent, Nécessairement il est impossible pour tous les humains qu'ils soient des pierres.

NB :

Humain est traduit par : J.
 Alphabétisé est traduit par : B.
 Pierre est traduit par : A.

Étant donné les prémisses, quel que soit l'humain que nous choisissons, cet humain a le potentiel d'être alphabétisé, et quelle que soit la pierre que nous choisissons, il est impossible que cette pierre ait le potentiel d'être alphabétisée. Ainsi, il est impossible pour tout humain de devenir une pierre.

Maintenant, pour que cet argument passe, nous devons permettre au sujet de la deuxième prémisses d'inclure tous les objets qui ont le potentiel de devenir une pierre, précisément le potentiel qui apparaît comme prédicat de la conclusion. Donc, ici encore, le sujet de la deuxième prémisses est supposé inclure à la fois les pierres réelles et les objets ayant le potentiel de devenir des pierres.²¹¹

Le développement de la preuve dialogique pour cette forme de la deuxième figure fait apparaître ces deux caractéristiques, à savoir, (a) l'occurrence négative et non négative du moyen terme, et (b) l'interprétation "possibiliste" de la quantification universelle dans la deuxième prémisses. En ce qui concerne le deuxième trait, le point est que les présences non (nécessairement) actualisées de la capacité de devenir une pierre, qui instancient le prédicat de la conclusion, doivent être incluses dans le sujet de la deuxième prémisses. Ceci mènera à une contradiction qui fait régler l'incompatibilité des deux sujets des prémisses.²¹²

$O ! (Tout J_D) LMB$	$O ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) LMB(\mathcal{L}^1) (z)^P$
$O ! (Tout A_D) L\text{-}MB$	$O ! (\forall z : \{x : D \mid A(x)\}) L\text{-}MB(\mathcal{L}^1) (z)^P$
-----	-----

²¹¹ Street (2008, p. 171) fait remarquer que cet argument est très proche de la propre défense d'Ibn Sīnā des camestres modaux.

²¹² Les preuves de ce syllogisme dans un cadre qui fait usage de la logique modale contemporaine, peuvent nécessiter K4 (axiome de transitivité) et K5 axiome ou K5 et Barcan - voir Movahed (2012, p. 13).

$\mathbf{P} ! (\text{Tout } J_D) \mathbf{L}\neg\mathbf{M}\mathbf{A}$

$\mathbf{P} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \mathbf{L}\neg\mathbf{M}\mathbf{A} (\mathcal{L}^{\{1\}}(z)^0)$

O	P
I ! (Tout J_D) LM B	! (Tout J_D) L \neg M A 0
II ! (Tout A_D) L \neg M B	
1 ! $J(d_i)$?0	! $\neg(A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_j)@t_j)$ 2
3 ! $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_j)@t_j$	
5 ! (Quelques A_D) $B(d_i) \leftrightarrow \neg B$? I ! vous ₁ : $J(d_i)$ 4
7 ! $\neg((\text{Quelques } A_D) B(d_i) \leftrightarrow \neg B)$? II vous ₃ : $A(d_i) \leftrightarrow \neg A(d_j)$ 6 (Interprétation possibiliste de l'universel en II)
13 ! \perp abandonner	?7 vous ₅ : (Quelques A_D) $B(d_i) \leftrightarrow \neg B$ 8
9 Qui est ce A_D ? ?8	$B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$ 12
11 $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$?5 Qui est ce A_D ? 10
	Le proposant gagne

- La négation en 7 oblige **P** à énoncer le double de cette affirmation au coup 8. Le défi de **O** au coup 9 est de demander à **P** de choisir un individu qui n'est pas une instance B. **P** retardera son choix jusqu'à ce que **O** ait fait le sien avant. Une fois ceci accompli, il peut forcer **O** à se contredire. Dans un souci de variation, nous avons considéré le cas où **O** choisit ici un individu différent. C'est cette possibilité pour **P** de retarder son choix qui rend souhaitable de rendre explicite les coups qui expliquent pourquoi la bi-implication dans 5 et 7 partagent le même minutage ou timing.
- Le dialogue se termine puisque **O** abandonne au coup 13, après que **P** a contesté le coup 7 qui contredit la propre approbation de **O** de $B(d_i) \leftrightarrow \neg B(d_j)$ au coup 5. Remarquez que lorsque, au coup 3, $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_j)@t_j$, **O** a contesté la négation de **P** énoncée au coup 2, **P** n'a pas abandonné. Il a plutôt utilisé l'appui de **O** sur $A(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg A(d_j)@t_j$ pour contester la deuxième prémisse.

B IV.3 Troisième figure

La troisième figure présente quelques difficultés liées aux négations dans les prémisses, à l'existential dans la conclusion et au fait que l'exemple ne semble pas mentionner les modalités ou pas si clairement que cela.

Et si les deux prémisses contiennent des négations, alors les deux négations doivent faire partie des deux prédicats. On devrait dire : "Tous les hommes sont des non-oiseaux, et tous les hommes sont des non-chevaux." La conclusion sera affirmative : "Quelque chose décrit comme un non-oiseau est un non-cheval."

[...]

Par conséquent, il n'est pas nécessaire que chacun des deux soit décrit par l'autre, mais il sera nécessaire que quelque chose de l'un soit décrit par l'autre.

[...]

La validité du syllogisme ne dépendra que de ceci : la certitude qu'une chose est décrite par deux choses. Il diffère de la première figure en ce que les deux énoncés sont des propositions à l'intérieur desquelles se trouve un individu décrit par chaque prédicat et à l'intérieur desquelles se trouve un individu décrit par les deux prédicats. Par conséquent, un individu décrit par un prédicat est également décrit par l'autre. C'est tout ce qu'il y a à dire sur ces deux propositions, et nous pouvons nous dispenser de longues discussions (*al-Ishrāq*, 1999, pp. 25).

L'exemple mentionné semble être un syllogisme non-modal, qui à première vue semble défier le dictum d'Aristote selon lequel il n'y a pas de conclusion à partir de deux prémisses négatives. Cependant, la méthode de Suhrawardī consiste à intégrer la négation dans le prédicat, à les traiter comme des formes affirmatives et à obtenir un cas de ce que l'on appelle dans la tradition aristotélicienne le *darapti* :

Tous les humains sont des non-oiseaux
Tous les humains ne sont pas des chevaux

Par conséquent, certains non-oiseaux ne sont pas des chevaux

L'élucidation qui s'ensuit, conduit certains interprètes comme Movahed (2012, p14) à supposer une relation nécessairement nécessaire qui peut ensuite être éliminée.

Par conséquent, il n'est pas nécessaire que chacun des deux soit décrit par l'autre, mais il sera nécessaire que quelque chose de l'un soit décrit par l'autre (al-Isrāq ,1999, pp. 25).

Dans notre cadre, une telle lecture donne

$$\begin{array}{ll} \text{O} ! (\text{Tout } J_D) \neg B & \text{O} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \neg B(\mathcal{L}^{\{ \}}(z)^P) \\ \text{O} ! (\text{Tout } J_D) \neg A & \text{O} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) \neg A(\mathcal{L}^{\{ \}}(z)^P) \end{array}$$

Maintenant, en gardant la modalité tacite, l'intérêt de ces quelques lignes est qu'elles suggèrent que la validation du syllogisme découle d'une sorte d'Ars inveniendi²¹³, par lequel la conclusion est construite, en choisissant un individu qui est témoin des deux propriétés exprimées par les Termes-Prédicats dans les prémisses, puis en créant à partir de cet individu l'ensemble de tous ceux de ces individus qui jouissent de ces deux propriétés. En effet, l'ensemble résultant est ce à quoi équivaut l'existential certains non-oiseaux ne sont pas des chevaux. En d'autres termes, l'existential (convertible)

$$(\exists z : \{x : \text{Animaux} \mid \neg \text{Oiseaux}(x)\}) \neg \text{Cheval}(\mathcal{L}^{\{ \}}(z))$$

revient à construire l'ensemble des animaux -non oiseaux, qui ne sont pas des chevaux), plus précisément le -type intensionnel :

$$\{z : \{x : \text{Animaux} \mid \neg \text{Oiseaux}(x)\} \mid \neg \text{Cheval}(\mathcal{L}^{\{ \}}(z))\} .$$

Le moyen terme des deux prémisses nous indique lequel, des animaux qui ne sont ni des oiseaux ni des chevaux, il faut choisir pour spécifier l'ensemble, à savoir : choisir les animaux qui sont des humains (plutôt que des insectes). Maintenant, l'existential dans la conclusion implique deux problèmes principaux qui doivent être traités :

- 1) l'hypothèse ontologique habituelle requise par Darapti
- 2) devons-nous conserver la structure sujet-prédicat ou plutôt relier, dans la conclusion, les termes mineurs et majeurs avec une conjonction ?

²¹³ Ars inveniendi : pour certains il signifie l'art de trouver, (latin pour "art de l'invention"), désigne l'art de découvrir des vérités de manière mathématique. Selon Gottfried Leibniz, posséder l'ars inveniendi, c'était posséder la caractéristique essentielle de la logique formelle et du calcul mathématique, à savoir la découverte de vérités vi formae (en vertu de la forme) (Marciszewski, Witold (1984)). George Pólya a écrit que l'ars inveniendi est une classe générale de méthodes qui recoupe l'heuristique, mais qui n'était "pas très clairement circonscrite, appartenant à la logique, ou à la philosophie, ou à la psychologie, souvent décrite, rarement présentée en détail...". Le but de l'heuristique est d'étudier les méthodes et les règles de la découverte et de l'invention" (Pólya, George (1945). How to Solve it. Princeton, NJ : Princeton University Press.)

En ce qui concerne la première question, rappelons que le point de vue de Suhrawardī sur les propositions définitivement nécessaires implique l'hypothèse selon laquelle les instances du sujet doivent être actuelles. En d'autres termes, le sujet doit être présent.

La manière habituelle de mettre cela en œuvre est d'ajouter comme troisième prémisse un existentiel qui assure le sujet des prémisses mineures et majeures qu'il n'est pas vide (voir Movahed, 2012, p. 14), ou au lieu d'une prémisse, on ajoute un existentiel (ou même un prédicat d'Existence) survenant dans le conséquent des universaux (voir Hodges, 2016, p. 159).

Cependant, cela ne rend pas justice au fait que l'engagement ontologique doit être compris comme faisant partie de la signification contextuellement délimitée des propositions définitivement nécessaires. L'énoncé d'un universel nécessaire engage **O** à la présence du sujet. Néanmoins, dans un contexte où **O** a énoncé deux universaux avec les mêmes sujets, alors une fois que **O** a endossé un témoin du sujet, **P** peut maintenant utiliser cet endossement afin de contester le second universel : **O** a affirmé après tout que chaque témoin du terme-sujet jouit de la propriété exprimée par le terme-prédicat.

De plus, la spécification précise de l'ensemble qui constitue la conclusion, doit être construite à partir des endossements de **O** pendant l'interaction dialogique. Le **temps** est ici essentiel, mais, comme nous le verrons brièvement dans la section suivante, il s'agit ici du temps impliqué dans la construction comme le souligne Ardeshir (2008), plutôt que du temps résultant, attaché aux présences des termes.

Il y a deux façons de mettre en œuvre cette approche de la prise de position de Suhrawardī sur *Darapti*, à savoir :

- le déploiement de la méthode d'ecthèse de Suhrawardī dans la conclusion afin d'*universaliser l'existentiel*, comme dans le cas de *Darii* discuté ci-dessus.
- le déploiement de la règle dite *de la cohérence pragmatique*, qui met l'accent sur la dynamique du cadre dialectique.

LE DARAPTI EST UNIVERSALISE

Cela semble être la solution envisagée par Suhrawardī, en raison de sa position sur la priorité épistémique des universaux, mentionnée ci-dessus. Selon cette solution, nous spécifions l'ensemble des non-oiseaux et séparons l'ensemble ; par exemple, des non-oiseaux qui sont des êtres rationnels : En conséquence, nous remplaçons le terme *non-oiseaux* par (*non-oiseaux qui sont*) des *êtres rationnels* et nous obtenons

Tous les humains sont (sauf les oiseaux qui sont) des êtres rationnels.
Tous les humains ne sont pas des chevaux

La première prémisse admet une conversion simple et nous obtenons le syllogisme de Barbara

Tous les (animaux qui ne sont pas des oiseaux qui sont) êtres rationnels sont des humains.
Tous les animaux qui sont des humains ne sont pas des chevaux.

Par conséquent, tous les êtres rationnels (autres que les oiseaux) sont des non-chevaux.

$$\begin{array}{l} (\forall u : \{z : \{x : Animaux \mid \neg Oiseaux(x)\} \mid Rationnel(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))\}) Humains(u) \\ (\forall z : \{x : Animaux \mid Humains(x)\}) \neg Chevaux(z) \\ \hline (\forall w : \{z : \{x : Animaux \mid \neg Oiseaux(x)\} \mid Rationnel(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))\}) \neg Chevaux(w) \end{array}$$

N.B. : pour des raisons de simplicité de notation, nous n'avons pas présenté la structure logique supplémentaire de u, z et w dans les conséquences des universaux.

Clairement, l'existential Certains (non-oiseaux qui *sont*) *des êtres rationnels sont des non-chevaux* de la conclusion originale s'obtient en subalternisant la conclusion du *Barbara* :

Une chose décrite comme un non-oiseau est un non-cheval. al-Ischrāq (1999, pp. 25)

C'est-à-dire

Quelque chose (à savoir, les êtres rationnels), décrit comme un non-oiseau est un non-cheval.

Puisque nous pouvons utiliser la même procédure pour les non-chevaux, nous obtenons :

Par conséquent, un individu décrit par un prédicat est également décrit par l'autre (al-Ischrāq, 1999, pp. 25).

Comme mentionné dans notre discussion sur *Darii*, choisir comment spécifier les non-oiseaux, est arbitrairement fourni. Ici, le résultat, *êtres rationnels*, convertit avec *homme*.

Comme le souligne Movahed (2010, p. 15), la méthode n'est pas assez générale du point de vue de la logique. Il est clair que nous ne pouvons pas toujours supposer que l'ensemble pertinent (le -type) peut être spécifié d'une manière appropriée (voir Movahed, 2010, p. 15). En fait, cela montre que la logique de Suhrawardī suppose un langage entièrement interprété. Il est vrai qu'il n'est pas toujours évident de savoir à quoi doit ressembler la spécification et s'il est toujours possible d'en trouver une qui convienne. Cela relève du contexte.

Néanmoins, soulignons que l'introduction d'un moyen pour traiter l'engagement ontologique n'est pas non plus une démarche logique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas non plus motivée syntaxiquement. De plus, la *logique de la présence*, du moins dans notre reconstruction, semble préfigurer plusieurs principes du constructivisme, selon lesquels l'affirmation d'un existentiel engage à exposer une instance.

DARAPTI ET LA REGLE DE COHERENCE PRAGMATIQUE

Rappelons ici la *règle de la cohérence pragmatique* introduite par Zoe McConaughy (2021, chapitre 4.2, tableau 4.9), qui met en œuvre à la fois la vision d'Aristote et celle de Suhrawardī selon laquelle les engagements ontologiques sont des engagements contextuellement limités :

Règle de cohérence pragmatique :

Lorsque la conclusion défendue par le proposant est particulière et que toutes les prémisses défendues par l'opposant sont universelles, le proposant peut demander à l'opposant d'instancier le sujet d'une prémisses avec l'instance d_i , choisie

par **P**, à condition que d_i soit nouvelle : défi : $\mathbf{P} ? J(d_i)$; défense : $\mathbf{O} ! J(d_i)$ (pour un universel avec $\{x : D \mid J(x)\}$ comme sujet, et J comme terme du sujet), ceci empêche **O** d'affirmer $J(d_i)$ quand il a endossé avant $J^*(d_i)$ où J et J^* sont incompatibles)

En ce qui concerne la deuxième question, logiquement parlant, nous pouvons adopter les deux options. Cependant, l'analyse de la conjonction semble contrevenir à la formulation même de la conclusion de Suhrawardī, à savoir :

La conclusion sera affirmative : "Quelque chose décrit comme un non-oiseau est un non-cheval" (Ishtāq, 1999, pp. 25).

Ainsi, la conclusion de cette forme négative de *Darapti* est codée comme suit :

	Encodage explicite	Encodage dynamique
Sans modalité explicite	$(\exists z : \{x : D \mid \neg A(x)\}) \neg B(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))$	(Certains $\neg A_D$) $\neg B$
Avec modalité explicite	$(\exists z : \{x : D \mid LL\neg A(x)\}) LL\neg(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))$	(Quelques $LL\neg A_D$) $LL\neg B$

En mettant tout ensemble, nous obtenons l'exemple même de Suhrawardī :

Tous les humains sont nécessairement des non-oiseaux par nécessité

Tous les humains sont nécessairement des non-chevaux par nécessité

Par conséquent, certains nécessairement non-oiseaux par nécessité sont nécessairement des non-chevaux par nécessité.

$\mathbf{O} ! (\text{Tout } J_D) LL\neg B$

$\mathbf{O} ! (\text{Tout } J_D) LL\neg A$

$\mathbf{P} ! (\text{Quelques } LL\neg A_D) LL\neg B$

$\mathbf{O} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) LL\neg B(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))^P$

$\mathbf{O} ! (\forall z : \{x : D \mid J(x)\}) LL\neg A(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))^P$

$\mathbf{P} ! (\exists z : \{x : D \mid LL\neg A(x)\}) LL\neg B(\mathcal{L}^{\{1\}}(z))^P$

O	P	
I ! (Tout J_D) $LL\neg B$! (Quelques $LL\neg A_D$) $LL\neg B$	0
II ! (Tout J_D) $LL\neg A$		
1 ? \mathcal{L}^{\exists} ?	Vous ₅ : $\neg A(d_i)$	8
3! $J(d_i)$? II c? $J(d_i)$ (Utilisation de la règle de cohérence pragmatique)	2
5 ! $\neg A(d_i)$? II vous ₃ : $J(d_i)$	4
7 ! $\neg B(d_i)$? I vous ₃ : $J(d_i)$	6
9 ? R^{\exists} ?	Vous ₇ : $\neg B(d_i)$	10
	Le Proposant gagne	

- Le dialogue suit les étapes de la construction de la conclusion suggérée par Suhrawardī : Au lieu de choisir immédiatement un animal qui n'est pas un oiseau, le Proposant, déploie la règle de cohérence pragmatique et demande à **O** d'endosser que d_i est un des humains qui ne sont pas des oiseaux. Ensuite, **P** demande à **O** d'approuver que ce même humain n'est pas non plus un cheval. Ce n'est qu'après ces endossements que **P** a maintenant la connaissance de la présence d'un animal particulier, à savoir un humain ; ce témoin étant à la fois un non-oiseau et un non-cheval.
- Le dialogue se termine puisque 10 est un constituant inanalysable de la conclusion, à savoir le littéral négatif $\neg B(d_i)$, qui ne peut être contesté, puisque **O** lui-même l'a endossé au coup 7.
- Remarquez que si nous préférons ne pas distinguer les littéraux négatifs des autres négations et les traiter comme des négations habituelles, le résultat final des dialogues ne changera pas. Il sera seulement un peu plus long : dès que **O** contestera $\neg A(d_i)$, **P** fera de même avec $\neg B(d_i)$. Cependant, cela ne semble pas être ce que Suhrawardī a en tête lorsqu'il déploie des négations métathétiques pour produire des affirmations.

Movahed suggère d'autres configurations modales pour la troisième figure et préfère utiliser la forme conjonctive pour la conclusion (2012, p.14). Cette dernière contrevient au fait que le terme mineur est censé être le sujet et le majeur le prédicat de la conclusion. Concernant le premier, nous n'avons pas trouvé de renfort textuel dans *al-Ishrāq*. Cependant, Movahed pourrait avoir à l'esprit d'autres sources. Quoi qu'il en soit, le cadre présenté ci-dessus peut traiter plusieurs de ces combinaisons.

B V Temps, intuition et construction dialectique : Remarques très brèves

Dans son excellent article intitulé "*Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence*", Ardeshir (2008) discute de la manière dont l'*intuition* au sens de la construction a priori brouwerienne peut être enrichie par la notion de *connaissance par la présence* de Suhrawardī :

Le titre de cette philosophie [*al-Ishrāq*] provient de la racine arabe *sharq*, qui signifie " lever ", en particulier " lever du soleil ". Le terme est également lié au mot arabe signifiant "Orient", qui représente une forme de pensée philosophique spécifiquement orientale, forme de pensée en contraste avec la raison cognitive, basée sur la connaissance intuitive et immédiate.

Nous soutenons que la théorie de l'intuition dans l'intuitionnisme de Brouwer peut être interprétée dans la théorie *élargie* de la " connaissance par la présence « (Ardeshir , 2008, pp. 116-117) .

En outre, Ardeshir (2008, p. 118) propose un autre problème intéressant : il est bien connu que le *Livre des preuves* d'Abū'l-Barakāt al-Baghdādī, a eu une influence importante sur Suhrawardī. Or, al-Baghdādī rejette la notion de temps d'Aristote et d'Ibn Sīnā comme mesure du changement et défend une conception *a priori* de celui-ci. Suhrawardī semble tenir les deux conceptions du temps, l'une attachée à la connaissance par la présence : l'expérience *a priori* du *maintenant*, qui est immédiate et non linguistique et l'autre liée à la connaissance par la représentation et la correspondance, qui est liée à la notion aristotélicienne du temps. Ainsi, ma propre expérience en tant qu'être contingent, a deux faces : *mon expérience de moi étant maintenant, et l'histoire de ces expériences.*

Ardeshir (2008) développe une interprétation de la conjugaison des deux aspects du temps dans le *Hikmat al-Ishrāq* de Suhrawardī. Une discussion détaillée de cette lecture dans le contexte du cadre dialectique développé ici doit être laissée pour un travail ultérieur. Faisons quelques suggestions qui pourraient ouvrir la voie à ce travail futur.

Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, les explications de sens les plus pertinentes des modalités de Suhrawardī se trouvent dans le troisième discours de *Hikmat al-Ishrāq*, qui est relative à l'étude des questions dialectiques. Cela a motivé l'interprétation dialectique de sa logique, où les présences, qui sont témoins d'une proposition, sont distinguées de la proposition dont elles sont témoins. Néanmoins, elles doivent être pensées ensemble.

Cela peut être compris comme rendant la " relation illuminative " appelée *al-idāfat al-ishrāqīyah*, qu'Ardeshir (2008, p. 123) indique comme la manière dont la connaissance par la présence et la connaissance par correspondance/représentation sont liées dans l'œuvre de Suhrawardī.

- La reconstruction théorique du type constructif contribue à exprimer l'instance de présence ou de témoignage de manière explicite au niveau du langage objet. Mais l'expérience de la *présence* et l'expérience de ce qui est expérimenté sont toutes deux saisies en même temps,

probablement d'abord de manière non articulée. De plus, comme mentionné ci-dessus, l'utilisation des instances de témoignage de l'expression quantifiée n'est rendue explicite que pendant les règles qui prescrivent comment développer l'interaction dialectique associée à une assertion quantifiée. Ce n'est qu'au cours de la preuve que les instances temporisées apparaissent au premier plan.

- Le cadre dialectique proposé, ajoute la conscience de soi de la présence comme coup spécial, à savoir ce que nous avons appelé la règle socratique qui prescrit l'utilisation de *vous n*, et indique que l'affirmation de **P** est soutenue par l'endossement de **O** au coup *n*, et qu'il (**P**) adhère lui-même à la connaissance véhiculée par l'endossement de **O**. Ou mieux encore qu'il fasse sienne : la connaissance médiatisée devient désormais **connaissance immédiate des présences inanalysables**.

En d'autres termes, le temps *a priori* d'al-Baghdādī, est celui qui régit la succession des coups au cours de l'interaction. L'Opposant fixe le temps du changement attaché aux potentialités définissant une potentialité et le *maintenant*, est le coup où le Proposant fait l'expérience de la présence en s'appropriant, le savoir gagné au cours de l'interaction dialectique en déclenchant un acte de conscience immédiat : l'intime conviction éclairante du savoir. Ainsi dans la section suivante, nous étudierons comment mettre en œuvre la double dimension du temps dans son épistémologie à travers l'interaction dialectique.

C TROISIEME PARTIE : SUHRAWARDI EN DEHORS DE SUHRAWARDI

LA LOGIQUE DE LA PRESENCE ET LES MODALITES DEONTIQUES DANS ET AU-DELA DE LA PENSEE ISLAMIQUE

Dans cette partie C, basée sur un article en préparation avec le Prof. Shahid Rahman et d'autres, nous explorons les possibilités d'appliquer l'épistémologie de la présence de Suhrawardī en dehors de son propre contexte historique et systématique. En effet, nous sommes convaincus que les idées de Suhrawardī sur la temporalité et la modalité ne sont pas seulement fructueuses pour une analyse du travail de ses prédécesseurs, mais qu'elles offrent également de nouvelles voies pour une compréhension épistémologique de la logique - c'est-à-dire une perspective dans laquelle la logique est conçue comme la théorie et la méthode d'acquisition de la connaissance par la démonstration.

Puisque, pour Suhrawardī, la présence constitue la source première de la connaissance, la démonstration s'enracine dans les témoins réels des propriétés attribuées au terme sujet. En d'autres termes, témoigner de la réalisation effective d'une propriété, y compris potentielle, est le rôle que jouent les présences dans un cadre logique et épistémologique. En fait, ces témoins doivent être conçus comme des instanciations de la propriété attribuée, de telle sorte que témoin et propriété se trouvent dans une relation interne inséparable. Cependant, ce n'est que dans un processus postérieur et abstrait que la présence et la propriété sont articulées en tant que sujet et prédicat.

Dans le cas des attributions de capacités ou de potentialités, l'intuition de Suhrawardī conduit à la perspective que les présences, plutôt que les propositions qu'elles fondent, sont celles qui doivent être temporalisées et que cette temporalisation doit être rendue explicite au cours d'une démonstration dialectique durant laquelle un répondant produit une justification pour les attributions individuelles ou génériques de propriétés. L'idée est que les présences réelles sont des créatures du temps, et non les propositions qu'elles instancient.

Dans un contexte épistémologique, les propositions expriment des schémas abstraits de réponse (ou type de réponse) à une enquête, à laquelle nous pourrions associer à la notion de *maṭlūb* مطلوب (problème, objectif, enquête) d'al-Fārābī, une enquête résolue par une vérification. Comme nous l'avons déjà mentionné, lorsque les présences sont produites pour justifier des affirmations dans un contexte épistémologique, elles ne fournissent pas seulement la source de la connaissance, ou un témoin d'une proposition, ou une instance pour un concept, dans ces contextes les présences vérifient une loi scientifique universelle.

La temporalité est mise en évidence lorsque les présences sont produites afin de fonder une revendication de connaissance en réponse à un examen critique et publique. Il s'agit à notre avis de l'une des contributions les plus importantes de Suhrawardī à la logique temporelle lancée par Ibn Sīnā - une contribution qui semble avoir été négligée dans la littérature consacrée à son œuvre.

En fait, les reconstructions contemporaines standard ne possèdent pas la puissance expressive nécessaire pour mettre en œuvre cette vision de la logique de la présence. Une reconstruction contemporaine, nécessairement anachronique, requiert le développement d'un nouveau cadre dialectique modal-temporel, dans lequel les présences abritent explicitement le langage de l'objet utilisé au cours d'une démonstration. Dans une telle reconstruction, la justification des propositions et des

propriétés (entendues comme des fonctions propositionnelles) est basée sur les présences, intérieurement inséparables des propositions dont elles sont les témoins. Pour une telle reconstruction, nous avons étendu le cadre appelé *Immanent Reasoning*, développé par Rahman et al. (2018), qui combine la logique dialogique avec la Théorie Constructive des Types.

Mais nous aimerions maintenant appliquer aussi le cadre de Surhrawadī pour analyser les catégories déontiques islamiques telles que développées par Ibn Ḥazm, qui, comme le montrent Rahman, Zidani et Young (2018) devrait être compté comme le véritable père de la logique déontique. Dans une telle reconstruction, les catégories déontiques affectent les schémas d'action, réalisés par des performances individuelles réelles. Ainsi, selon cette approche, les présences constituent en fait des performances qui exécutent un type d'actions.

Si les performances des types d'actions déontiques doivent être temporalisées et en même temps conçues comme satisfaisant ces types déontiques tels que l'obligation, l'interdiction et la recommandation, il semble que nous devions supposer que l'action déontique peut être ou ne pas être exécutée. Cela signifie que, au-delà du cadre de Suhrawardī, la temporalisation des performances doit supposer un temps ramifié dans lequel, à un moment donné, l'action est choisie pour être exécutée ou non.

Rahman, Granström et Farjami (2019) ont montré comment une telle approche offrent une nouvelle approche des modalités déontiques qui évite les paradoxes standard de la logique déontique contemporaine. Dans les articles que nous venons de mentionner, les modalités déontiques d'Ibn Ḥazm ne sont ni explicitement liées au cadre dialectique ni au cadre temporel qui façonnent ces modalités, en particulier dans les contextes juridiques. Cela c'est la tâche que nous visons, dans le présent chapitre ou plus précisément, nous nous contentons de poser les premiers jalons de la résolution d'une telle tâche

Comme mentionné dans la conclusion de ce chapitre, l'approche offre une nouvelle logique déontique qui peut être généralisée pour des contextes éthiques et juridiques au-delà de la pensée islamique

N.B. Les sections 1.1 à 1.5 ont été extraites de Rahman, Zidani et Young (2018) et Rahman, Granström et Farjami (2019).

- Ma contribution, au-delà du cadre théorique général, qui est le fruit du travail de Rahman, Zidani, Seck, Drissi et Boussad, est d'avoir développé les règles dialogiques et les dialogues, en particulier ceux qui concernent à la fois l'adaptation de la règle Socratique – afin de mettre en évidence les liens conceptuels établis lors de l'interaction d'un dialogue – et les jeux pour les approches temporelles.

C 1. 1 Brèves remarques sur les modalités déontiques contemporaines et anciennes

Depuis *Meaning and Necessity* de Kripke (1980), il a été rendu public que les premières affirmations concernant la richesse de la sémantique des mondes possibles pour exprimer plusieurs formes de nécessité doivent être nuancées - au moins dans le cas où la logique modale propositionnelle est étendue avec des quantificateurs.

En fait, dès les années soixante, les interprétations de la nécessité déontique fondées sur les mondes possibles, telles qu'elles ont été développées par von Wright (1951, 1963), se sont heurtées à une multitude d'énigmes philosophiques et logiques qui ont menacé le cadre dès le départ, et ce déjà au niveau propositionnel²¹⁴. Bien qu'à première vue la notion de monde possible, une situation contre factuelle, semble offrir un instrument attrayant pour saisir le contenu d'une déclaration normative prescrivant la façon dont le monde *devrait être*, il est désormais évident que la sémantique fonctionnelle de la vérité standard qui sous-tend les modalités de style Kripke n'a aucun moyen direct de traiter la dynamique requise par la logique des actions et des prescriptions²¹⁵. Les actions ne sont en principe pas porteuses de vérité, et un appel aux mondes possibles n'explique pas en soi l'incidence dans le monde réel d'une prescription d'action. Après tout, le fait que je grille les feux rouges sera sanctionné dans un état du monde réel après l'infraction, et non dans un monde virtuel possible. Bien entendu, la nécessité déontique est une sorte de nécessité. C'est simplement que la sémantique standard de la théorie des modèles ne semble pas être l'instrument adéquat pour traiter la dimension temporelle impliquée dans la notion de norme, ou que des raffinements importants sont nécessaires.

On peut dire que la sémantique des mondes possibles en général et la logique déontique standard contemporaine en particulier sont le fruit tardif du *tournant propositionnel* lancé par les stoïciens. En effet, ce sont les stoïciens qui, dans le cadre d'une ontologie dynamique constituée d'événements et d'actions, ont proposé d'étendre ou peut-être même de remplacer l'approche relationnelle de la nécessité d'Aristote par une approche propositionnelle, dans laquelle les connecteurs et les règles d'inférence jouaient le rôle du terme-relation aristotélicien régi par la métaphysique des essences et la logique du syllogisme²¹⁶.

La perspective propositionnelle sur la nécessité causale a permis aux juristes romains, et à Cicéron en particulier, de transférer différentes formes de causalité naturelle dans le domaine du raisonnement juridique. Cela a contribué à la création de la notion de *ratio legis*, la cause qui fonde une décision juridique²¹⁷. On pourrait peut-être comprendre la théorie stoïcienne des signes comme un moyen de rassembler une notion générale de cause à effet s'appliquant à la fois aux normes et aux événements.

Deux problèmes principaux se sont alors posés.

²¹⁴ Pour des aperçus récents de ces défis, voir Hilpinen et McNamara (2013).

²¹⁵ *La logique épistémique dynamique* prend au sérieux le défi dynamique - cf. van Ditmarsh et alii (2007). Cependant, elle partage avec la logique modale *statique* la perspective méta-logique sur la signification. En conséquence, les effets propositionnels des actions, les changements fonctionnels de vérité dans le modèle, sont décrits au niveau méta. Alors que dans le cadre de la logique épistémique dynamique, les expressions pour les annonces publiques (c'est-à-dire les assertions) sont intégrées dans le langage-objet, leur contenu, tel que la *proposition p est vraie*, est établi au niveau méta (voir Baltag, Moss et Solecki 1998). Il ne semble pas que, dans ce type d'approches, les prescriptions soient des éléments de première classe du domaine du monde réel.

²¹⁶ Pour une discussion approfondie sur le point de vue relationnel d'Aristote sur les modalités, voir Malink (2013), qui propose également une reconstruction formelle basée sur ce qu'il appelle une *sémantique de préordre méréologique*.

²¹⁷ Le concept de *droit conditionnel* en droit romain, l'une des formes les plus importantes de normes juridiques en droit civil, est également pertinent pour le développement de la nécessité déontique dans les contextes juridiques : une obligation, telle que l'obligation de payer une somme d'argent fixe, est subordonnée à certaines conditions futures (fixées par le bienfaiteur en faveur d'un bénéficiaire).

1. Alors que l'approche prédicative d'Aristote garantissait la pertinence du contenu, la construction propositionnelle rendait difficile le resserrement de la cause et de l'effet avec des moyens purement de vérités fonctionnelles. Rappelons les disputes très connues sur la façon de définir une implication qui exprime la causalité.
2. Elle a soulevé la question de l'écart entre les normes en tant que prescriptions (et leur actualisation) et les propositions entendues comme porteuses de vérité, en particulier dans le contexte du raisonnement juridique.

Ces lacunes évoquent le problème épistémologique plus large de la manière de relier la théorie et l'expérience ou la théorie et la praxis. La tradition arabe, particulièrement sensible aux questions relatives à la *praxis*, a compris que l'interface théorie-praxis devait être étudiée sous l'angle de la dyade *prescription-actualisation*, précisément dans les contextes chers aux stoïciens, à savoir l'éthique et la jurisprudence. La nouvelle vision de la tradition arabe a conduit aux étapes audacieuses suivantes :

- Les prescriptions sont comprises comme des prescriptions de **faire** plutôt que comme des prescriptions qui nous font passer d'un état de choses à un autre: *Tun Sollen* plutôt que *Sein Sollen*.
- Les événements, mais aussi les actions, sont des habitants de premier ordre de l'univers du discours. Les actions et les prescriptions présentent un lien de contenu qui donne lieu à une classification des types d'actions. Le raisonnement déontique est un raisonnement par le contenu.
- Les prescriptions de faire sont intégrées dans un système de jugements hypothétiques impliquant des implications où les actions, l'actualisation des prescriptions, font l'objet d'une prédication: les actions sont porteuses de qualifications telles que le respect de la loi ou la violation de la loi²¹⁸. De même, les événements sont qualifiés comme devant nécessairement se produire, pouvant se produire ou ne se produisant pas du tout.
- Les normes présupposent la liberté de choix : une prescription de faire présuppose la possibilité de choisir entre effectuer ou non l'action prescrite par la norme.
- La dimension temporelle des notions déontiques condensées dans le principe selon lequel *toutes les actions sont permises à moins d'être interdites par la loi*, a nécessité le déploiement d'un système dialectique d'argumentation appelé *qiyās* qui a régi l'intégration dans le système juridique d'une qualification déontique explicite et actualisée (éventuellement différente de *permise*) pour un nouveau type d'actions²¹⁹.

Il est certain que les analogies entre les concepts déontiques, temporels et modaux ont une longue et riche histoire avant leur résurgence dans la logique déontique contemporaine²²⁰. Des lacunes

²¹⁸ La notion d'*assertions conditionnelles* a servi de base aux développements plus sophistiqués, au sein de la tradition islamique, des implications (y compris les bi-implications), ou *sharṭiyya mutṭaṣila*, et des disjonctifs, ou *sharṭiyya munfaṣila*. Pour une récente étude approfondie de la notion de *sharṭiyya*, voir Hasnawi et Hodges (2016, section 2.4.3, p. 63-65).

²¹⁹ Pour une étude approfondie de la théorie des *qiyās*, voir Young (2018). La forme canonique du *qiyās* est celle préconisée pour trouver la '*illa*, ou "facteur occasionnel", qui a déclenché la décision juridique (telle que *légalement valide*) ou la qualification déontique (telle qu'*interdite* ou *obligatoire*) d'un cas connu et la transférer au nouveau cas. Le "facteur occasionnel", '*illa*, est l'analogie islamique du concept de *ratio legis* mentionné ci-dessus.

²²⁰ En fait, Knuuttila (1993, p. 182) observe que Pierre Abélard (1079-1144) et d'autres philosophes du haut Moyen Âge ont souvent adopté une forme inversée de la réduction de Leibniz en définissant les concepts modaux au moyen de concepts

importantes sont néanmoins présentes dans la littérature sur ses sources historiques, même dans les synthèses les plus récentes, notamment en ce qui concerne les contributions développées au sein de la jurisprudence islamique²²¹. C'est encore le cas malgré le fait qu'il existe des travaux sur l'influence du stoïcisme sur les penseurs arabes en général, et sur la classification morale des actes comme étant *obligatoires, interdits, recommandables, répréhensibles* et *neutres*, y compris les études de van Ess (1964) et de Jadaane (1968)²²². En fait, Gutas (1994) montre que les conditions d'une évaluation fondée de l'influence du stoïcisme sur les penseurs islamiques ne sont pas encore réunies. En effet, Gutas (1994) montre clairement que des études comme celles qui viennent d'être mentionnées ne sont pas étayées par des preuves provenant des sources.

Selon nous, c'est précisément dans le contexte de la jurisprudence islamique que la contribution de la tradition arabe à la modalité et à sa logique doit être étudiée et réfléchi²²³.

C 1.2 Ibn Ḥazm de Cordoue sur la nécessité déontique et naturelle

Leibniz est considéré à juste titre comme l'un des penseurs les plus importants dans l'établissement d'un lien entre la logique et le raisonnement juridique. En particulier en raison de ses premiers travaux sur l'analyse logique du droit conditionnel (1664-1669), qui impliquent de distinguer une forme particulière de jugement hypothétique qu'il appelle l'*implication morale*, et de ses travaux ultérieurs (en 1671) liant la nécessité modale aux obligations juridiques et à la probabilité. Dans ce contexte, on a souvent prétendu que la logique déontique contemporaine était née dans les *Elementa Juris Naturalis* de Leibniz en 1671 - voir Von Wright (1981, p. 3). En fait, il est vrai que Leibniz déclare explicitement dans cet ouvrage que le *transfert* entre les concepts déontiques et modaux peut être effectué de la manière suivante :

Modal	Déontique
possible, elle est intelligible.	(<i>licitum</i>) autorisé
nécessaire, sa négation n'est pas intelligible.	(<i>debitum</i>) obligatoire
Si ce n'est pas le cas, sa négation est intelligible.	(<i>indebitum</i>) inadmissible
impossible, elle n'est pas intelligible.	(<i>illicitum</i>) interdit

déontiques. Selon cette caractérisation, la nécessité est considérée comme ce que la nature exige, la possibilité est identifiée à ce que la nature permet, et l'impossibilité à ce que la nature interdit.

²²¹ Voir, par exemple, Knuutila (1981) et l'excellent essai de Hilpinen et McNamara (2013, p. 14), qui, bien qu'ils discutent de l'occurrence des concepts déontiques dans la jurisprudence islamique classique, ne mentionnent pas les premiers témoignages du parallélisme entre les concepts déontiques et modaux dans cette tradition.

²²² Jadaane (1968, p. 184-189) discute et relativise de manière convaincante l'affirmation forte de Van den Bergh (1954, réimprimé en 1987, vol. II, p. 117 des notes) selon laquelle les notions d'*obligatoire*, de *recommandable*, de *répréhensible* et d'*interdit* de la jurisprudence islamique correspondent (respectivement) aux notions stoïciennes de *recte factum*, *commodum*, *incommodum* et *peccatum*. Dans la même note de bas de page, Van den Bergh (1954, vol. II, p. 118 des notes) souligne que les théologiens islamiques ont associé la notion déontique de *permissible* à la modalité *pas logiquement impossible*. Van den Bergh n'approfondit toutefois pas la question. Gutas (1994) développe une analyse critique approfondie des évaluations hâtives de Van den Bergh et de Jadaane.

²²³ Cf. Rahman, Zidani et Young (2018).

L'influence des travaux de Leibniz est indéniable ; cependant la revendication historique sur la naissance de la logique déontique est inexacte. Lameer (1994, pp. 240-241, et 2013, p. 417) souligne cette inexactitude en indiquant que les perspectives d'al-Fārābī et d'Ibn Ḥazm semblent être le premier témoignage enregistré d'un transfert des concepts déontiques vers les concepts modaux²²⁴.

En effet, la défense passionnée et acharnée de la logique dans le raisonnement juridique du penseur controversé Ibn Ḥazm de Cordoue (384-456/994-1064) ('Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm ibn Ghālib ibn Šālih ibn Khalaf ibn Ma'dān ibn Sufyān ibn Yazīd al-Fārisī al-Qurṭubī), a entraîné des conséquences durables dans le domaine du raisonnement juridique. En outre, son livre intitulé "*Faciliter la compréhension des règles de la logique et introduction à celles-ci, avec des expressions courantes et des exemples juridiques*" (*Kitāb al-Taqrīb li-ḥadd al-mantiq wa-l-mudkhal ilayhi bi-l-alfāz al-'āmmiyya wa-l-amthila al-fiqhiyya*), composé en 1025-1029, a été bien connu et discuté pendant et après son époque ; et il a ouvert la voie aux études qui ont donné au raisonnement démonstratif une place privilégiée dans les méthodes d'acquisition des connaissances en général et dans la prise de décision juridique en particulier.

En fait, la défense de la logique par Ibn Ḥazm s'est concentrée sur son rôle dans la prise de décision dans des contextes juridiques. Cela l'a conduit à plaider en faveur d'un système logique qui s'opposait aux conceptions "formalistes" de son époque. Dans *al-Taqrīb*, Ibn Ḥazm rejette explicitement l'utilisation de dispositifs syntaxiques pour l'analyse des arguments logiques et tente de développer un langage entièrement interprété sur lequel les arguments sont construits. Si la logique doit jouer un rôle dans la pratique juridique réelle, elle doit être fondée sur l'étude de cas réels paradigmatiques de décisions juridiques. Pour ce faire, il entreprend une étude approfondie des notions déontiques et de leurs contreparties modales, ce qui fait de lui l'un des pères de la logique des normes.

L'extrait suivant de l'ouvrage d'Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq wa-l-Mudkhal ilayhi bi-l-alfāz al-'āmmiyya wa-l-amthila al-fiqhiyya*, éd. Aḥmad b. Farīd b. Aḥmad al-Mazīdī, (Beyrouth : Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003), pp. 83-84, constitue la principale source historique du parallélisme entre les modalités déontique et aléthique au sein de la tradition arabe.

Traduit en anglais par Walter Edward Young²²⁵ et nous l'avons par la suite traduit en français.

Chapitre sur les éléments (<i>'anāṣir</i>)
Sachez que les éléments (<i>'anāṣir</i>) de toutes les choses (<i>ashyā'</i>) - c'est-à-dire leurs classes en ce qui concerne les affirmations (<i>ikhbār</i>) à leur sujet - sont de trois classes, il n'y en a pas de quatrième.
[Ils sont soit nécessaires (<i>wājib</i>), étant tels qu'ils sont nécessaires et manifestes, soit parmi ceux qui doivent être, comme le lever du soleil chaque matin, et ce qui est semblable, tels qu'ils sont appelés dans les lois de Dieu "obligatoires" (<i>fard</i>) et "contraignants" (<i>lāzim</i>) ;]
ou possible (<i>mumkin</i>), c'est-à-dire ce qui pourrait être ou ne pas être,

²²⁴ Lameer (2013, p. 306) reconnaît Gutas (1988, p. 270) pour la référence à Ibn Ḥazm.

²²⁵ D'après Rahman, Zidani et Young (2018).

comme notre anticipation qu'il pleuvra demain, et d'autres choses semblables, appelées dans la loi de Dieu "licites" (<i>ḥalāl</i>) et "permises" (<i>mubāḥ</i>) ;
ou impossible (<i>mumtani'</i>) étant tel qu'il n'y a pas manière (de le réaliser), comme le fait pour un humain de rester sous l'eau pendant un jour entier, ou de vivre un mois sans manger, ou de marcher dans les airs sans un artifice astucieux, et d'autres choses de ce genre. Et c'est ce genre de choses qui, si nous les voyions se manifester chez un homme, nous saurions qu'il est un prophète ; et cette catégorie est appelée dans les lois de Dieu "interdit" (<i>ḥarām</i>) et "prohibé" (<i>maḥzūr</i>).
De plus, le possible (<i>mumkin</i>) est divisé en trois classes, il n'y en a pas de quatrième :
et le possible proche (<i>mumkin qarīb</i>), comme la possibilité d'une pluie sur une condensation de nuages dans les deux mois de <i>Kānūn</i> , ²²⁶ ou la victoire d'un grand nombre de courageux sur un petit nombre de lâches ;
et le possible éloigné (<i>mumkin ba 'īd</i>), qui comme la défaite d'un grand nombre de courageux face à un petit nombre de lâches, et comme la prise en charge du califat par un cuveur (<i>ḥajjām</i>) [c'est-à-dire un praticien de la ventouse], et ce qui est de cet ordre ;
et le purement possible (<i>mumkin maḥḍ</i>), dont les deux extrêmes sont égaux, comme quelqu'un qui se tient debout - soit il marche, soit il s'assoit - et ce qui lui ressemble.
De même, nous constatons que cette classe moyenne [c'est-à-dire le <i>mumkin</i> , correspondant au <i>mubāḥ</i>] est, dans les lois de Dieu, divisée en trois classes : recommandée-permise (<i>mubāḥ mustaḥabb</i>) ; réprouvée-permise (<i>mubāḥ makrūh</i>) ; et uniformément permise (<i>mubāḥ mustawīn</i>) n'ayant aucune tendance vers l'un ou l'autre des deux côtés.
Quant au recommandé-permis (<i>mubāḥ mustaḥabb</i>), il est tel que lorsqu'on l'accomplit on est récompensé (<i>ujirta</i>), mais si on le néglige on ne commet pas de péché (<i>lam ta'tham</i>) et on n'est pas récompensé ; comme le fait de prier deux cycles de prières surrogatoires, volontairement.
Et pour ce qui est du réprouvé-permis (<i>mubāḥ makrūh</i>), il est tel que lorsqu'on le fait on ne commet pas de péché et on n'est pas récompensé, mais si on le néglige on est récompensé ; et c'est comme le fait de manger en étant allongé, et autres choses de ce genre.
Et pour ce qui est de la permission égale (<i>al-mubāḥ al-mustawī</i>), elle est telle que lorsqu'on la fait ou qu'on la néglige, on ne commet pas de péché et on n'est pas récompensé ; et c'est comme teindre son vêtement de la couleur qu'on veut, et comme monter sur la bête de somme qu'on veut, et ainsi de suite.

Les unités de base de la logique déontique islamique sont ce que nous pourrions appeler, par anachronisme terminologique, des *impératifs hétéronomes*. L'intérêt des *impératifs hétéronomes* est de développer une logique des normes dans laquelle l'analyse du contenu des qualifications déontiques telles que l'*obligatoire*, l'*interdit*, le *permis*, le *facultatif*, est mise en pratique afin de justifier le transfert d'une décision juridique d'un cas connu à un cas inconnu. Les notions déontiques islamiques qualifient l'accomplissement d'actions comme méritant d'être *récompensées* (à différents degrés), *sanctionnées* ou

²²⁶ C'est-à-dire décembre et janvier.

ni l'une ni l'autre. Dans un cadre plus moderne et plus général, nous pourrions utiliser les qualifications de *respect de la loi*, de *violation de la loi* et de *neutralité juridique* (ni *respect* ni *violation de la loi*) à la place²²⁷ - sur la base desquelles l'agent peut être sanctionné ou non.²²⁸ D'autres possibilités sont *sanctionnées par la loi*, *non sanctionnées par la loi* et *juridiquement neutres*, ou dans le cadre d'une approche de la valeur de la loi; *juridiquement digne*, *juridiquement indigne*, *juridiquement neutre*²²⁹.

C 1.3 Les impératifs hétéronomes d'Ibn Ḥazm²³⁰

Les juristes musulmans ont identifié cinq qualifications déontiques pour une action. Ibn Ḥazm les définit comme suit²³¹ :

- 1 **wājib, farḍ, lāzim**. L'action obligatoire est celle qui :
Si nous le faisons, nous sommes récompensés.
Si nous ne le faisons pas, nous sommes sanctionnés.
- 2 **ḥarām, mahzūr**. L'action interdite est celle qui :
Si nous le faisons, nous sommes sanctionnés.
Si nous ne le faisons pas, nous sommes récompensés.
- 3 **mubāḥ mustaḥabb**. L'action permise recommandée est celle qui :
Si nous le faisons, nous sommes récompensés.
Si nous ne le faisons pas, nous ne sommes ni sanctionnés ni récompensés.
- 4 **mubāḥ makrūh**. L'action permise réprouvée est celle qui :
Si nous ne le faisons pas, nous sommes récompensés.
Si nous le faisons, nous ne sommes ni sanctionnés ni récompensés.
- 5 **mubāḥ mustawin**. L'action uniformément permise est celle qui :
Si nous le faisons, nous ne sommes ni sanctionnés ni récompensés.
Si nous ne le faisons pas, nous ne sommes ni sanctionnés ni récompensés.

Il convient de noter que la classification suppose que la *récompense* et la *sanction* sont incompatibles mais non contradictoires. Certaines actions ne peuvent être ni récompensées ni sanctionnées ; ce dernier point est crucial pour l'introduction des valeurs et des degrés.

²²⁷ L'idée de remplacer la *récompense* et la *sanction* par le *respect de la loi* et l'*infraction à la loi* a été suggérée à Rahman par Zoe McConaughy.

²²⁸ Il convient de noter que, selon cette interprétation, bien qu'une prestation ne puisse être ni respectueuse ni contraire à la loi, l'agent de la prestation sera sanctionné si sa prestation enfreint la loi.

²²⁹ Les systèmes de valeurs du raisonnement juridique sont souvent considérés comme étant en concurrence avec les systèmes logiques.

²³⁰ Toute cette section est basée sur Rahman, Zidani et Young (2018).

²³¹ Ibn Ḥazm (1926-1930, vol. 3, p. 77) ; idem (1959, p. 86 ; 2003, p. 83-4).

Notons également que si la notion de *sanction* correspond au vocabulaire de la jurisprudence européenne contemporaine, la notion de *récompense* à l'œuvre dans la classification des actions semble trouver son origine dans le domaine de la théologie²³². L'idée est simplement que, comme l'a minutieusement développé Hallaq (2009), le Qur'ān constitue le "fondement" inséparable de l'émergence de la morale et du droit islamique. Néanmoins, une interprétation non théologique de la *récompense* dans certains contextes juridiques est possible, comme dans le cas du droit conditionnel, où l'on peut dire qu'un bénéficiaire est "récompensé" par un bien, si une certaine condition, spécifiée par le bienfaiteur, a été remplie.

En fait, l'extension par Ibn Ḥazm de la modalité *mubāḥ-permissibilité* dans les catégories du recommandé et du répréhensible est atypique. Toutes les formes de "permissibilité" ont une valeur ; c'est-à-dire qu'en termes de faire ce qui est recommandé ou de ne pas faire ce qui est répréhensible, les deux dépassent la valeur neutre du "même permis", tout en n'atteignant pas encore la valeur de faire ce qui est obligatoire et de ne pas faire ce qui est interdit. En même temps, ni le fait de faire ce qui est répréhensible, ni le fait de négliger ce qui est recommandé ne descendent en dessous de la valeur neutre du "également permis", qui, toujours au-dessus de l'état de faire ce qui est interdit et de négliger ce qui est obligatoire, reste fermement au milieu.

C 1.4 Contingence déontique : Liberté et hétéronomie : Le *devoir* présuppose le *pouvoir*

L'approche suivante est basée sur l'idée que les caractéristiques les plus marquantes des impératifs déontiques énumérés ci-dessus sont les suivantes :

Hypothèse de liberté de choix, ou *takhyīr* : le fait que l'on puisse choisir d'effectuer ou non une action.

L'hétéronomie des impératifs : le fait que la manière dont les actions sont qualifiées par une récompense ou une sanction dépend des choix effectués²³³.

Ces deux conditions sont liées à l'idée de responsabilité qui est au cœur de la conception de l'obligation d'Ibn Ḥazm. Ce point a été souligné par Hourani (1985, p. 175) comme suit :

Le fait qui nous intéresse dans un récit historique est que, dans tous les contextes éthiques, [Ibn Ḥazm] considère l'homme comme responsable de ses propres actions et susceptible d'être récompensé et puni en conséquence.

La responsabilité se manifeste par le fait qu'un individu juridiquement responsable peut non seulement choisir de faire ou de ne pas faire un certain type d'action, mais il peut également choisir de ne pas choisir du tout ; les actions doivent être subordonnées à nous : nous ne devons pas nécessairement accepter le choix. En effet, la récompense et la sanction dépendent toutes deux des choix effectués.

En fait, la jurisprudence islamique explicite les présupposés de l'application d'une qualification déontique. En effet, les classifications telles que l'obligatoire, l'interdit et le permis, qui fondent une

²³² Cf. Hartmann (1992, pp. 74-75).

²³³ Le terme "hétéronomie" qu'on doit à Kant, est principalement utilisé en philosophie pour décrire des normes, dont le fait de les suivre implique l'obtention d'un objectif tel que la compensation ou l'évitement d'une punition.

décision juridique (*ḥukm* : حکم) pour une action particulière (par exemple, *il est interdit de manger du porc*), présupposent ce qui suit :

- a) la personne qui accomplit une action est légalement responsable (*mukallaḥ* مکلف) ;
- b) l'action en question est une action pour laquelle la liberté de choisir de l'accomplir ou non a été accordée (l'octroi de cette liberté de choix est appelé *takhyīr* : تحيیر).

Il est à noter que cette approche est assez différente des études actuelles en logique déontique qui incluent, comme axiome, l'implication $OA \rightarrow MA$ - où "O" signifie "obligatoire" et "M" "possible", connu comme le principe selon lequel *Doit implique Peut*, et également appelé *principe de Kant (Sollen-Können-Prinzip)*²³⁴. Or, notre analyse de la conception islamique nous amène à constater ce qui suit :

- Toute qualification déontique, et pas seulement l'obligatoire, **présuppose plutôt qu'elle n'implique** que l'action qualifiée peut être choisie²³⁵.

Ainsi, *Doit présuppose Peut*. Cependant, il semble que dans la littérature sur la jurisprudence islamique, il y a trois façons de définir le permis, à savoir :

- 1) Le permis se décline sous les trois formes mentionnées ci-dessus, ce qui revient à définir le permis comme les actions dont l'accomplissement n'est ni obligatoire ni interdit.
- 2) Est permise toute action qui n'est pas sanctionnée lorsqu'elle est accomplie. Cela revient à définir le permis comme les actions dont l'accomplissement n'est pas interdit.
- 3) Est permise toute action qui n'est pas sanctionnée lorsqu'elle n'est pas accomplie. Cela revient à définir la permissivité comme les actions qu'il n'est pas obligatoire d'accomplir.

Nous nous concentrerons sur la première classification, puisque l'analyse logique des autres classifications suit la première.

Notez, que,

d'une part,

la structure logique suggérée par cette classification est celle d'un jugement hypothétique, telle que si face au choix entre exécuter ou ne pas exécuter une certaine action, nous sommes récompensés ou sanctionnés en fonction de ce choix ;

²³⁴ Cf. Prior (1958), von Wright (1963, pp. 108-116, 122-125), Hilpinen (1981a, pp. 14-15), Chellas (1974), al-Hibri (1978, p. 18-21), Hilpinen et McNamara (2013, p. 38).

²³⁵ Remarquez que l'analyse de Hintikka (1981, p. 86) du principe de Kant est assez proche de notre vision du rôle du *takhyīr* - bien qu'il parle de **conséquence non logique** plutôt que de présupposition.

Notre résultat est en soi très simple, et peut même sembler trivial - une fois qu'il a été établi. (Tous les devoirs devraient être remplis. Il devrait donc être possible de les remplir). Quoi qu'il en soit, la possibilité que le principe "sollen-können" ait été, dès le départ, conçu, même si c'est de manière vague et inarticulée, comme l'expression d'une conséquence déontique plutôt que d'une conséquence logique, confère un intérêt supplémentaire à nos observations. Ce principe a été mis en évidence dans la philosophie morale par Kant. Nous devons donc nous demander comment il l'a conçu. Les explications de Kant ne se distinguent pas par leur lucidité, mais le lien entre le principe "le devoir implique le pouvoir" et le concept de liberté constitue en tout cas un courant de pensée incontestable et récurrent chez Kant (voir par exemple Critique de la liberté). (Voir par exemple Critique de la raison pure A 807, Critique de la raison pratique, 1ère édition, p. 54). Pour Kant, la liberté morale réside dans le fait même qu'un homme peut agir de la manière dont il doit agir.

d'autre part,

la structure conceptuelle et éthique suggérée par cette classification est que ces mêmes choix façonnent la contingence déontique des schémas d'action et en même temps elles gouvernent les attributions de responsabilité.

C 1.5 Les impératifs déontiques et l'analyse des hypothèses

D'après les analyses de Rahman, Zidani et Young (2018) la forme logique de l'affirmation **W (Obligatoire)** A_1 est la suivante :

$$\mathbf{X} ! (\forall w : A_1 \vee \neg A_1) \{ [(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow R_1(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow S_1(z)] \}$$

Pour tout w , qui actualise soit de faire ou non le type d'action obligatoire A_1 , alors

Si w est **identique** à tout y qui actualise la **gauche** de la disjonction ces actualisations y sont **récompensées**, mais

Si w est **identique** à tout z qui actualise la **droite** de la disjonction ces actualisations z sont **sanctionnées**

Cela donne lieu aux analyses suivantes :

wājib, fard, lāzim (واجب، فرض، لازم)

Obligatoire : Pour tout w , tel que w revient à faire ou ne pas faire l'action obligatoire A_1 , alors si w est identique à tout y qui actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation y est récompensée, et si w est identique à tout z qui actualise la droite de la disjonction, cette actualisation est sanctionnée.

$$(\forall w : A_1 \vee \neg A_1) \{ [(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow : R_1(y)] \wedge [(\forall z : A_1) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow S_1(z)] \}$$

ḥarām, maḥzūr (حرام، محظور):

Intéridit : Pour tout w , tel que w revient à faire ou ne pas faire l'action interdite A_2 , alors si w est identique à tout y qui actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation y est sanctionnée, et si w est identique à tout z qui actualise la droite de la disjonction, cette actualisation est récompensée.

$$(\forall w : A_2 \vee \neg A_2) \{[(\forall y : A_2) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow S_2(y)] \wedge [(\forall z : A_2) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow R_2(z)]\}$$

Mubāh mustahabb (مباح مستحب):

Recommandé : Pour tout w, tel que w revient à faire ou ne pas faire l'action (recommandée) A₃, alors si w est identique à tout y qui actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation y est récompensée, et si w est identique à tout z qu'il actualise la droite de la disjonction, cette actualisation n'est ni sanctionnée et ni récompensée.

$$(\forall w : A_3 \vee \neg A_3) \{[(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow R_3(y)] \wedge [(\forall z : A_3) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow S_3(z) \wedge R_3(z)]\}$$

Mubāh makrūh (مباح مكروه):

Répréhensible : Pour tout w, tel que w revient à faire ou ne pas faire l'action (Répréhensible) A₄, alors si w est identique à tout y qui actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation y n'est ni récompensée et ni sanctionnée, et si w est identique à tout z qui actualise la droite de la disjonction, cette actualisation est récompensée.

$$(\forall w : A_4 \vee \neg A_4) \{[(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow S_4(y) \wedge R_4(y)] \wedge [(\forall z : A_4) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow R_4(z)]\}.$$

mubāh mustawin (مباح مستوین):

Neutre : Pour tout w, tel que w revient à faire ou ne pas faire l'action neutre A₅, alors si w est identique à tout y qui actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation y n'est ni récompensée et ni sanctionnée, et si w est identique à tout z qui actualise la droite de la disjonction, cette actualisation n'est ni récompensée et ni sanctionnée.

$$(\forall w : A_5 \vee \neg A_5) \{[(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow S_5(y) \wedge R_5(y)] \wedge [(\forall z : A_5) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow S_5(z) \wedge R_5(z)]\}.$$

C 2 La Signification dialectique locale des impératifs déontiques

Dans ce tableau le challenger **Y** défie l'universel dans les impératifs déontiques, en choisissant l'exécution ou la performance « a » qui indique que cette exécution ou performance actualise ou bien la **gauche** ou bien la **droite** de la disjonction.

	La Signification Dialectique Locale des impératives		
Affirmation déontique	Forme logique de l'affirmation déontique	Défi	Défense

<p>X ! WA₁ A₁ est Obligatoire/ Wājib</p>	<p>X! $(\forall w : A_1 \vee \neg A_1)[(\forall y : A_1)\text{gauche}^v(y) = w \rightarrow R_1(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_1)\text{droite}^v(z) = w \rightarrow S_1(z)]$</p>	<p>Y ! a : A₁ ∨ ¬A₁ Le challenger Y défie l'universel dans les impératives déontiques, en choisissant l'exécution « a » qui indique que cette exécution actualise ou bien la gauche ou bien la droite de la disjonction.</p>	<p>$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y)=a \rightarrow R_1(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z)=a S_1(z)]$</p> <p>Si l'action a actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation est récompensée.</p> <p>ET</p> <p>Si a actualise la droite de la disjonction, cette actualisation est sanctionnée.</p>
<p>X ! HA₂ A₂ est interdit/ Ḥarām</p>	<p>X! $(\forall w : A_2 \vee \neg A_2)[(\forall y : A_2)\text{gauche}^v(y)=w \rightarrow S_2(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_2) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow R_2(z)]$</p>	<p>Y ! a : A₂ ∨ ¬A₂</p>	<p>$[(\forall y : A_2)\text{gauche}^v(y)=a \rightarrow S_2(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_2) \text{droite}^v(z)=a \rightarrow R_2(z)]$</p> <p>Si l'action a actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation est sanctionnée.</p> <p>ET</p> <p>Si a actualise la droite de la disjonction, cette actualisation est récompensée.</p>
<p>X ! MM_{SH}A₃ A₃ est Recommandé/ Mubāh.mustaḥabb</p>	<p>X! $(\forall w : A_3 \vee \neg A_3)(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow R_3(y) \wedge [(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow \neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z)]$</p>	<p>Y ! a : A₃ ∨ ¬A₃</p>	<p>$[(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y)=a \rightarrow R_3(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z)=a \rightarrow (\neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z))]$</p> <p>Si l'action a actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation est récompensée.</p> <p>ET</p> <p>Si a actualise la droite de la disjonction, cette actualisation n'est ni récompensée et ni sanctionnée.</p>
<p>X ! MM_{KR}A₄ A₄ est Répréhensible/ Mubāh makrūh</p>	<p>X! $(\forall w : A_4 \vee \neg A_4)[(\forall y : A_4)\text{gauche}^v(y)=w \rightarrow [\neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y)]] [(\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow R_4(z)]$</p>	<p>Y ! a : A₄ ∨ ¬A₄</p>	<p>$[(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y)=a \rightarrow [\neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y)]] [(\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z)=a \rightarrow R_4(z)]$</p> <p>Si a actualise la gauche de la disjonction, cette actualisation n'est ni récompensée et ni sanctionnée.</p> <p>ET</p> <p>Si l'action A₄ actualise a par la droite de la disjonction, cette actualisation est récompensée.</p>
<p>X ! MM_{SW}A₅ A₅ est (Neutre/ Mubāh mustawin)A₅</p>	<p>X! $(\forall w : A_5 \vee \neg A_5)[(\forall y : A_5)\text{gauche}^v(y)=w \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y)][(\forall z : \neg A_5)\text{droite}^v(z)=w \rightarrow \neg S_5(z)] \wedge \neg R_5(z)]$</p>	<p>Y ! a : A₅ ∨ ¬A₅</p>	<p>$[(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y)] [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow \neg S_5(z)] \wedge \neg R_5(z)]$</p> <p>Si a actualise la gauche ou la droite de la disjonction, cette actualisation sera équivalente par rapport à la disjonction,</p>

Dans les dialogues ci-dessous, nous utilisons une variante de la règle socratique. Nous autorisons **O** à contester une affirmation α de **P**, si **O** n'a pas énoncé la même proposition auparavant – même si $\mathbf{P} ! \alpha$ prend l'une des formes suivantes, $\mathbf{P} ! \neg R_i(a)$ ou $\mathbf{P} ! \neg S_i(a)$ ou $\mathbf{P} ! \neg R_i(a) \wedge \neg S_i(a)$ – dans ce cas le défi prend la forme $\mathbf{O} ? \alpha$. La réponse du proponent à une telle contestation prend la forme $\mathbf{P} \text{ vous}_n : A$, ce qui revient à dire que vous (l'adversaire) avez déjà énoncé un même témoin de présence de la proposition avec votre coup n . De plus, par souci de simplicité, nous avons réduit au strict minimum l'utilisation explicite de ces raisons et instructions locales prescrites par les règles dialectiques pour les connexions logiques. Le lecteur peut, s'il le souhaite, les ajouter en consultant l'annexe.

- Le point philosophique de cette adaptation de la **Règle Socratique** est que, contrairement à la règle formelle, le dialogue doit être développé en tenant compte du contenu de l'affirmation en question. Dans ce type de dialogue, il ne s'agit pas seulement de la force logique de l'inférence d'identité, mais plutôt de la **manière dont l'analyse conceptuelle des prémisses** permet de comprendre **pourquoi** le dialogue aboutit à la conclusion exprimée par la thèse. De plus, cette adaptation est liée au concept d'*inanalysable*, utilisé dans les sections sur le syllogisme temporel. Cependant, comme il se doit, cette version met l'accent sur le contenu éthique et juridique d'expressions telles que *ni Sanctionné et ni Récompensé* en tant que **totalité**.

En outre, rappelons que nous utilisons la notation suivante pour classifier les différents types d'actions :

A_1 indique que A est un type d'actions obligatoires telles que faire les prières, etc.

Ainsi, $\neg A_1$ indique que le type d'actions obligatoires A n'est pas accompli.

A_2 indique que A est un type d'actions interdites telles que tuer une personne, etc.

Ainsi, $\neg A_2$ indique que le type d'actions interdites A n'est pas accompli.

A_3 indique que A est un type d'actions recommandées telles que se brosser les dents avant la prière, etc.

Ainsi, $\neg A_3$ indique que le type d'actions recommandées A n'est pas accompli.

A_4 indique que A est un type d'actions répréhensibles telles que gesticuler exagérément en priant, etc.

Ainsi, $\neg A_4$ indique que le type d'actions répréhensibles A n'est pas accompli.

A_5 indique que A est un type d'actions neutres telles que dîner ensemble, etc.

Ainsi, $\neg A_5$ indique que le type d'actions neutres A n'est pas accompli.

C 3 Dialogues sur modalités déontiques

NB : notation

Modalités déontiques	Obligatoire/ Wâjib	Interdit/Harâm	Recommandé/ Mubâh.mustaḥabb	Répréhensible/ Mubâh makrūh	Neutre/ Mubâh mustawin
Abréviations	WA ₁	HA ₂	MM _{SH} A ₃	MM _{KRA} 4	MM _{sw} A ₅

C 3.1 Dialogues sur quelques types d'actions A₃

MM_{SH}A₃

Dialogue 1

Coups	Opposante	Proposant	Coups
	<p>Prémisse 1 MMA₃</p> <p>$(\forall w : A_3 \vee \neg A_3) (\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y)=x \rightarrow R_3(y) \wedge (\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z)=x \rightarrow S_3(z) \wedge R_3(z)$</p> <p>Face au choix de faire le type d'action recommandé, si l'individu actualise le type d'action A₃, avec la performance « a », cette performance sera récompensée (R₃(a)), si « a » actualise $\neg A_3$, cette performance ne sera pas ni récompensée ni et sanctionnée $\neg R_3(a)$ et $\neg S_3(a)$.</p> <p>Prémisse 2 a : $\neg A_3$</p> <p>Prémisse 3 droite^v(a) = a (en supposant a : A₁ ∨ $\neg A_1$)</p> <p>Cette affirmation confirme le choix de la droite de la disjonction.</p>	<p>! $\neg R_3(a) \wedge \neg S_3(a)$</p> <p>L'exécution ou la performance de l'actualisation « a » du type d'action $\neg A$ n'est ni récompensée et ni sanctionnée.</p>	0
1	? $\neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$	Vous ₁₁ : $\neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$	12

5	$[(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_3(y)] \wedge$ $[(\forall z : A_3) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow$ $(\neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z))]$	Prémisse 1 $a : A_3 \vee \neg A_3$	2
3	? \vee 2	$a : \neg A_3$	4
7	$(\forall z : A_3) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow$ $(\neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z))$	5 ? $\wedge 2$	6
9	$\text{droite}^v(a) = a \rightarrow \neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$	7 $a : \neg A_3$	8
11	$\neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$	9 $\text{droite}^v(a) = a$	10
		P gagne	

Bien entendu, il existe d'autres possibilités, à savoir que **P** pourrait affirmer que la performance « a » de l'action recommandé doit être ni récompensée et ni sanctionnée en dépit du fait que A_3 a été exécutée. Dans ce cas, le **P** perdra certainement. Cela montre la signification dialogique de la recommandation. Nous développons également une des autres possibilités, qui donnent lieu au dialogue suivant :

MM_{SH}A₃

Dialogue 2

Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 MMA ₃ $(\forall w : A_3 \vee \neg A_3) (\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = x \rightarrow R_3(y) \wedge$ $(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z) = x \rightarrow S_3(z) \wedge R_3(z)$ Prémisse 2 $a : A_3$ Prémisse 3 $\text{gauche}^v(a) = a$ (en supposant $a : A_1 \vee \neg A_1$)	$\neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$ L'exécution ou la performance de l'actualisation « a » du type d'action A_3 n'est ni récompensée et ni sanctionnée.	0
1	? $\neg S_3(a) \wedge \neg R_3(a)$???	
5	$[(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_3(y)]$ $\wedge [(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow$ $(\neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z))]$	Prémisse 1 $a : A_3 \vee \neg A_3$	2
3	? \vee 2	$a : A_3$	4
7	$(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow R_3(y)$	5 ? $\wedge 1$	6

9	$\text{gauche}^V(a) = a \rightarrow R_3(a)$	7	$a : A_3$	8
11	$R_3(a)$	9	$\text{gauche}^V(a)$	10
	O gagne			

C 3.2 Dialogues sur d'autres types d'actions

C 3.2.1 Obligatoire/ Wâjib

WA_1

Dialogue 1

Obligatoire/ Wâjib			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	<p>Prémisse 1 ! WA_1</p> <p>$(\forall w : A_1 \vee \neg A_1) (\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y) = w \rightarrow R_1(y) \wedge$ $(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^V(z) = w \rightarrow S_1(z)$</p> <p>Face au choix entre faire le type d'action obligatoire ou ne pas le faire, si la performance « a » actualise le type d'action A_1, « a » est récompensée ($R_1(a)$), si la performance « a » actualise $\neg A_1$, « a » est sanctionnée ($S_1(a)$).</p> <p>Prémisse 2 $a : A_1$</p> <p>Face au choix entre faire ou ne pas faire A_1, l'individu a choisi de le faire.</p> <p>Dans le contexte de la logique de la présence de Suhrawardī, «a » représente une présence qui témoigne que le type d'action obligatoire A_1 est actualisé par une performance.</p> <p>Prémisse 3 $\text{gauche}^V(a) = a$ (en supposant $a : A_1 \vee \neg A_1$)</p> <p>Le choix revient à l'affirmation de la gauche de la disjonction.</p>	<p>! $R_1(a)$</p> <p>La performance « a » de l'action A_1 est récompensée.</p>	0
1	? $R_1(a)$	Vous ₁₁ : $R_1(a)$	12

5	$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=a \rightarrow R_1(y)]$ $\wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^V(z)=a \rightarrow S_1(z)]$	Prémisse 1 $a : A_1 \vee \neg A_1$	2
3	? \vee 2	$a : A_1$	4
7	$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=a \rightarrow R_1(y)]$	5 ? $\wedge I$	6
9	$\text{gauche}^V(a)=a \rightarrow R_1(a)$	7 $a : A_1$	8
11	$R_1(a)$	9 $\text{gauche}^V(a)=a$	10
		P gagne	

WA_1

Dialogue 2

Obligatoire/ Wâjib			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 ! WA_1 $(\forall w : A_1 \vee \neg A_1) (\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=w \rightarrow R_1(y) \wedge$ $(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^V(z)=w \rightarrow S_1(z)$ Prémisse 2 $a : A_1$ Prémisse 3 $\text{gauche}^V(a)=a$ (en supposant $a : A_1 \vee \neg A_1$)	! $S_1(a)$ La performance « a » de l'action A_1 est sanctionnée.	0
1	? $S_1(a)$???	
5	$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=a \rightarrow R_1(y)]$ $\wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^V(z)=a \rightarrow S_1(z)]$	Prémisse 1 $a : A_1 \vee \neg A_1$	2
3	? \vee 2	$a : A_1$	4
7	$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=a \rightarrow R_1(y)]$	5 ? $\wedge I$	6
9	$\text{gauche}^V(a)=a \rightarrow R_1(a)$	7 $a : A_1$	8
11	$R_1(a)$	9 $\text{gauche}^V(a)=a$	10
	O gagne		

WA_1

Dialogue 3

Obligatoire/ Wâjib			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 ! WA_1 $(\forall w : A_1 \vee \neg A_1) (\forall y : A_1) \text{gauche}^V(y)=w \rightarrow R_1(y) \wedge$ $(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^V(z)=w \rightarrow S_1(z)$! $S_1(a)$ La performance « a » de l'action $\neg A_1$ est sanctionnée.	0

	Prémisse 3 gauche^v (a) =a (en supposant a : A ₂ ∨ ¬A ₂) Le choix revient à l'affirmation de la gauche de la disjonction.		
1	? S ₂ (a)	Vous ₁₁ : S ₂ (a)	12
5	[(∀y : A ₂) gauche^v (a)=a → S ₂ (y) ∧ (∀z : ¬A ₂) droite^v (a) = a → R ₂ (z)]	Prémisse 1 a : A ₂ ∨ ¬A ₂	2
3	? ∨ 2	a : A ₂	4
7	[(∀y : A ₂) gauche^v (a) =a → S ₂ (y)	5 ? ∧1	6
9	gauche^v (a) =a → S ₂ (a)	7 a : A ₂	8
11	S ₂ (a)	9 gauche^v a=a	10
		P gagne	

HA₂

Dialogue 2

Interdit/ Harâm			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 ! HA ₂ (∀w : A ₂ ∨ ¬A ₂) (∀y : A ₂) gauche^v (y)=w → S ₂ (y) ∧ (∀z : ¬A ₂) droite^v (z)= w → R ₂ (z) Prémisse 2 a : ¬A ₂ Prémisse 3 droite^v (a) =a (en supposant a : A ₂ ∨ ¬A ₂)	! R ₂ (a) La performance « a » de l'action ¬A ₂ est récompensée.	0
1	? R ₂ (a) 0	Vous ₁₁ : R ₂ (a)	12
5	[(∀y : A ₂) gauche^v (a)=a → S ₂ (y) ∧ (∀z : A ₂) droite^v (a) = a → R ₂ (z)]	Prémisse 1 a : A ₂ ∨ ¬A ₂	2
3	? ∨ 2	a : ¬A ₂	4
7	(∀z : A ₂) droite^v (a) = a → R ₂ (z)	5 ? ∧2	6
9	droite^v (a) = a → R ₂ (a)	7 a : ¬A ₂	8
11	R ₂ (a)	9 droite^v (a) = a	10
		P gagne	

C 3. 2. 3 Répréhensible/ Mubâh makrûh.

MM_{KRA4}

Dialogue 1

Répréhensible/ Mubâh makrûh			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	<p>Prémisse 1 ! MM_{KRA4}</p> <p>$(\forall w : AV\neg A_4) (\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow [\neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y)] \wedge (\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow R_4(z)$</p> <p>Face au choix entre faire le type d'action répréhensible ou non, si la performance « a » actualise le type d'action A_4, l'actualisation « a » n'est ni récompensée et ni sanctionnée. Et si la performance « a » actualise le type d'action $\neg A_4$, « a » est récompensée.</p> <p>Prémisse 2 a : $\neg A_4$</p> <p>Prémisse 3 droite^v(a)=a (en supposant a : $A_4 \vee \neg A_4$)</p> <p>Le choix revient à l'affirmation de la droite de la disjonction.</p>	<p>! R₄(a)</p> <p>L'actualisation de « a » du type d'action $\neg A_4$ est récompensée.</p>	0
1	? R ₄ (a)	11 Vous ₁₁ : R ₄ (a)	12
5	$[(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(a)=a \rightarrow \neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y) \wedge (\forall z : A_4) \text{droite}^v(a)=a \rightarrow R_4(z)]$	Prémisse 1 a : $A_4 \vee \neg A_4$	2
3	? \vee 2	a : A_4	4
7	$(\forall z : A_4) \text{droite}^v(a)=a \rightarrow R_4(z)$	5 ? \wedge 2	6
9	droite ^v (a)=a $\rightarrow R_4(a)$	7 a : A_4	8
11	R ₄ (a)	9 droite ^v (a)=a	10
		P gagne	

MM_{KRA4}

Dialogue 2

Répréhensible/ Mubâh makrûh			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 ! MM_{KRA4} $(\forall w : A \vee \neg A_4) (\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow [\neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y)] [(\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow R_4(z)]$ Prémisse 2 $a : A_4$ Prémisse 3 $\text{gauche}^v(a) = a$ (en supposant $a : A_4 \vee \neg A_4$) Le choix revient à l'affirmation de la gauche de la disjonction.	$\neg R_4(a) \wedge \neg S_4(a)$ L'actualisation de « a » du type d'action A_4 est récompensée.	0
1	? $\neg R_4(a) \wedge \neg S_4(a)$	Vous ₁₁ : $\neg R_4(a) \wedge \neg S_4(a)$	12
5	$[(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(a)=a \rightarrow \neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y) \wedge (\forall z : A_4) \text{droite}^v(a)=a \rightarrow R_4(z)]$	Prémisse 1 $a : A_4 \vee \neg A_4$	2
3	? \vee 2	$a : A_4$	4
7	$(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(a)=a \rightarrow \neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y)$	5 ? $\wedge 1$	6
9	$\text{gauche}^v(a)=a \rightarrow \neg R_4(a) \wedge S_4(a)$	7 $a : A_4$	8
11	$\neg R_4(a) \wedge \neg S_4(a)$	9 $\text{gauche}^v(a)=a$	10
		P gagne	

C 3.2. 4 Neutre/ Mubâh mustawin

MMswA₅

Dialogue 1

Neutre/ Mubâh mustawin			
Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 ! MMswA₅ $(\forall w : A \vee \neg A_5) [(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y)=w \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z)=w \rightarrow \neg S_5(z)] \wedge \neg R_5(z)]$ Face au choix entre faire le type	$\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)$ L'actualisation « a » du type d'action A_5 n'est ni récompensée et ni sanctionnée.	0

	<p>d'action neutre ou non, si la performance « a » actualise le type d'action A_5, « a » n'est ni récompensée et ni sanctionnée. Et si la performance « a » actualise le type d'action $\neg A_5$, « a », n'est aussi ni récompensée et ni sanctionnée.</p> <p>Prémisse 2 $a : A_5$</p> <p>Prémisse 3 gauche^v(a) = a (en supposant $a : A_5 \vee \neg A_5$)</p> <p>Le choix revient à l'affirmation de la gauche de la disjonction.</p>		
1	? ($\neg R_5 \wedge \neg S_5(a)$)	Vous ₁₁ : $\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)$	12
3	$[(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(a) = a \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5(y)) \wedge (\forall z : A_5) \text{droite}^v(a) = a \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5(a))(z)]$	Prémisse 1 $a : A_5 \vee \neg A_5$	2
5	? \vee 2	$a : A_5$	4
7	$(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(a) = a \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y)$	3 ? $\wedge 1$	6
9	gauche ^v (a) = a $\rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5(a))$	7 $a : A_5$	8
11	$\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)$	9 gauche ^v (a) = a	10
		P gagne	

MM_{sw}A₅

Dialogue 2

NB : Dans le deuxième dialogue, le choix d'un type d'action neutre $\neg A_5$, produit le même résultat si l'individu choisit la droite de la disjonction. Davantage au cours du dialogue le proposant demandera le conjoint 2 de la prémisse 1 et en fin de compte le résultat sera le même.

C 4 Temporalité et modalités déontiques : actions temporelles

La notion de contingent chez Suhrawardī est guidée par deux grands principes aristotéliens sur le temps qu'il partage avec Ibn Sīnā et la plupart des post- d'Ibn Sīnā, à savoir :

- 1- Le temps est un présupposé logique du contingent - c'est-à-dire qu'étant donné une paire de propositions exprimant deux attributs incompatibles de la même substance, leur vérité doit être relativisée temporellement (si l'on veut éviter la contradiction) ;

- 2- L'expérience du contingent est une présupposition épistémologique du temps. De plus, ajoute Suhrawardī, le témoignage mental d'une expérience du contingent est une présupposition épistémique de l'existence cf. *al-Ishrāq* (1999, p. 16).

En d'autres termes, la dimension temporelle est constitutive du sens de la notion d'attributions de contingence chez Suhrawardī. En outre, si l'on examine attentivement les textes de Suhrawardī, il apparaît clairement que les conditions temporelles ne sont pas comprises ici de manière propositionnelle, ni comme des implications, ni comme des indices qui saturent une fonction propositionnelle, ce qui ferait d'ailleurs du temps une substance (en contravention avec le premier principe aristotélicien sur le temps mentionné plus haut). Les conditions temporelles sont des paramètres contextuels qui peuvent être explicités afin d'enrichir une assertion qui a déjà un contenu,²³⁶ plutôt que de compléter le sens d'une fonction propositionnelle.

Cela suggère que les présences, plutôt que les propositions, sont les premiers porteurs de la temporalité. Ceci est d'une importance majeure dans le domaine des normes éthiques et/ou juridiques.

Une norme, telle que l'obligation de prier, est en quelque sorte atemporelle. Ce qui est temporel, ce sont les réalisations de cette norme, qu'il s'agisse de l'accomplir ou de l'omettre. Par exemple, la prière de Fatima le vendredi 27 octobre 2023 remplit l'obligation de prier, mais Zayd ne la remplit pas. L'accomplissement sera alors récompensé maintenant ou dans le futur et l'omission sanctionnée.

Plus généralement, s'il existe une performance x témoignant que l'obligation de faire le type d'action A_1 , est en train d'être remplie, alors x sera temporalisé. La temporalisation est mise en œuvre par une fonction temporelle τ qui prend ce x et produit un moment t qui est un élément de l'ensemble \mathbf{T} des moments temporels, et ces moments, selon le contexte, peuvent être définis comme des heures, des jours, des mois, etc.

En d'autres termes, si x est l'une de ces performances, l'évaluation de $\tau(x)$ est identique (dans l'ensemble \mathbf{T}) à un certain t_n , qui indique le moment où l'obligation a été remplie,

Il y a une présence x qui témoigne de l'accomplissement du type d'action obligatoire A_1

$$(\exists x : A_1) \tau(x) =_{\mathbf{T}} t_n$$

et cette présence x peut être chronométrée comme se produisant à t_n

Notation adverbiale

Une façon de simplifier la notation est la suivante : si "@" représente un opérateur monadique qui enrichit une proposition avec des moments, $A@t_i$ exprime une construction adverbiale. Dans notre contexte, l'adverbial @ qui apparaît dans $A@t_i$ encode le résultat de la fonction temporelle définie sur les performances (ou actualisations) du type d'action A .

²³⁶ Nous devons l'enrichissement de l'expression à Recanati (2017).

Maintenant, si « a » est une performance particulière qui remplit le type d'actions obligatoires A_1 , et t_k est le moment précis où « a » a été effectuée, alors, selon la définition de l'obligation, « a » sera récompensée. De plus, cette récompense aura lieu à un moment t_k (peu ou longtemps) après que « a » a été exécutée.

Ainsi donné,

$$a : A_1$$

$$\tau(a) =_T t_k$$

on obtient les notations adverbiales

$$A_1 @ t_k$$

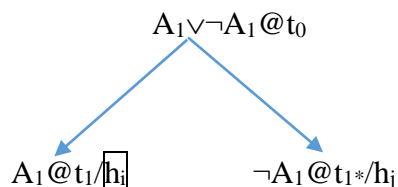
puis,

$$Ra @ t_j > t_k$$

Choix et solutions alternatives

Les choix d'un agent déterminent des cours d'événements alternatives après l'instant d'énonciation t_0 , de sorte que, quel que soit l'avenir, une histoire particulière h (une suite linéaire d'instants) se réalisera à un moment donné où le choix se concrétisera ²³⁷.

Comme nous le verrons dans la dernière section de notre étude, la ramification des cours d'événements alternatifs produits par un choix façonne le concept de plénitude dans le contexte des actions. Ainsi, si le choix produit l'histoire **réelle** h_1 sur laquelle l'obligation A_1 est remplie à un certain moment $t_1 > t_0$; il existe un cours alternatif (non actualisé) d'événements h_2 sur lequel A_1 n'est pas rempli au moment " **jumeau** " $t_{1^*} > t_0$. - en supposant que les deux histoires h_i et h_j traversent t_0 , alors $t_{h_0/i}$, $t_{h_0/j}$



Le carré dans lequel s'inscrit h_i indique que h_i est le déroulement effectif des événements, et ' t_0 ' indique le point de référence auquel le choix a été fait.

Cela donne la formulation adverbiale des règles pour la signification locale ci-dessous. Cependant, remarquez qu'il n'y a pas d'histoire associée au défi $a : A_1 \vee \neg A_1 @ t_i$ du $\forall w : A_1 \vee \neg A_1$. Le fait est que, tant qu'on n'a pas encore identifié avec précision quel côté de la disjonction a été choisi, on ne sait pas qui, parmi ces cours actuels d'événements qui traversent t_i , est l'histoire précise, produite par le choix. Notez aussi qu'il est également possible de ne pas inclure toutes les indications temporelles dans les règles, mais de ne les ajouter qu'au cours de l'élaboration d'un jeu. Le raisonnement qui sous-tend cette idée est que la temporalité façonne les mouvements concrets, plutôt que les mouvements abstraits. Cela nécessite d'ajouter des règles structurelles pour la temporalisation des mouvements au cours d'une partie. Nous avons décidé de ne pas le faire pour des raisons de simplicité.

²³⁷ Cela suppose que le flux temporel a une structure ramifiée.

Affirmation déontique	Forme logique de l'affirmation déontique	Défi	Défense
X ! Obligatoire/ Wājib A_1	$X ! (\forall w : A_1 \vee \neg A_1) [(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow R_1(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow S_1(z)]$	$Y ! a : A_1 \vee \neg A_1 @ t_i$ Dans ce cas, t_i est choisis par Y	$X ! [(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_1(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow S_1(z) @ t_j^* > t / h_2]$ t_j/h_1 et t_j^*/h_2 ont été choisis par X . Alors, la défense indique que si « a » actualise la gauche, alors cette actualisation doit être récompensée dans un moment t_j dans l'histoire h_1 future (par rapport à t_i). La défense indique aussi que si « a » actualise la droite, alors cette actualisation doit être sanctionnée dans un moment t_j^* dans l'histoire h_2 future (par rapport à t_i)
X ! Interdit/ Ḥarām A_2	$X ! (\forall w : A_2 \vee \neg A_2) [(\forall y : A_2) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow S_2(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_2) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow R_2(z)]$	$Y ! a : A_2 \vee \neg A_2 @ t_i$	$X ! [(\forall y : A_2) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow S_2(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_2) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow R_2(z) @ t_j^* > t / h_2]$
X ! Recommandé/ Mubāh.mustahabb A_3	$X ! (\forall w : A_3 \vee \neg A_3) [(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow R_3(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow (\neg S_3 \wedge \neg R_3)(z)]$	$Y ! a : A_3 \vee \neg A_3 @ t_i$	$X ! [(\forall y : A_3) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_3(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_3) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow \neg S_3(z) \wedge \neg R_3(z) @ t_j^* > t / h_2]$
X ! Répréhensible/ Mubāh makrūh A_4	$X ! (\forall w : A_4 \vee \neg A_4) [(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow (\neg R_4 \wedge \neg S_4)(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow (R_4)(z)]$	$Y ! a : A_4 \vee \neg A_4 @ t_i$	$X ! [(\forall y : A_4) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow \neg R_4(y) \wedge \neg S_4(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_4) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow R_4(z) @ t_j^* > t / h_2]$
X ! Neutre/ Mubāh mustawin A_5	$X ! (\forall w : A_5 \vee \neg A_5) [(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5)(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5)(z)]$	$Y ! a : A_5 \vee \neg A_5 @ t_i$	$X ! [(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow (\neg R_5(z) \wedge \neg S_5(z)) @ t_j^* > t / h_2]$

Une autre fois, dans les dialogues ci-dessous, nous nous autorisons **O** (et seulement **O**) à contester une affirmation de **P**, si **O** n'a pas énoncé la même proposition (ou la négation d'une proposition) auparavant.

C 4. Quelques Dialogues temporels

WA₁

Dialogue 1

Coups	Opposante	Proposant	Coups
		$R_1(a) @ t_i > 14h15mn / h_1$	0

	<p>Prémisse 1</p> $X \quad ! \quad (\forall w : A_1 \vee \neg A_1) \quad [(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow R_1(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow S_1(z)]$ <p>Face aux deux choix de réaliser des types d'actions obligatoires A_1, si la performance « a » de A_1 est faite à l'heure prescrite, elle sera récompensée et si la performance « a » de $\neg A_1$ n'est pas faite à l'heure prescrite, elle sera sanctionnée.</p> <p>Supposons que l'heure prescrite du type d'action A_1 est 14h15mn.</p> <p>Prémisse 2</p> $a : A_1 @ 14h15mn / h_1$ <p>La performance « a » de A_1 est actualisée à 14H15mn dans l'histoire₁.</p> <p>Prémisse 3</p> $\text{gauche}^v(a) = a$ <p>Le choix correspond à l'affirmation de la gauche de la disjonction.</p>	<p>La performance ou l'exécution « a » du type d'action A_1 est récompensée.</p>	
1	$? R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1$ 0	Vous ₁₁ : $R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1$	12
5	$[(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_1) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow S_1(z) @ ti^* > 14h15mn / h_2]$	Prémisse 1 $a : A_1$ $\vee \neg A_1 @ 14h15mn$	2
3	$? \vee$ 2	$a : A_1 @ 14h15mn / h_1$	4
7	$(\forall y : A_1) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1$	$5 ? \quad \wedge 1$	6
9	$\text{gauche}^v(a) = a \rightarrow R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1$	$a : A_1 @ 14H15mn / h_1$	8
11	$R_1(a) @ ti > 14h15mn / h_1$	9 $\text{gauche}^v(a) = a$	10
		P gagne	

MM_{sw}A₅

Dialogue 2

Coups	Opposante	Proposant	Coups
	<p>Prémisse 1</p> $X! \quad (\forall w : A_5 \vee \neg A_5) [(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow (\neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y))] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow (\neg R_5(z) \wedge \neg S_5(z))]$	$\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a) @ t_j > 20h / h_1$ <p>La performance ou l'exécution « a » du type d'action A_5 dans l'histoire₁ à l'heure indiquée ne sera ni récompensée et ni sanctionnée.</p>	0

	<p>Supposons l'heure prescrite du type d'action A_5 est 20h.</p> <p>Prémisse 2 $a : A_5@20h/h_1$ Le fait d'exécuter A_5 dans l'histoire₁ à l'heure indiquée actualise « a ».</p> <p>Prémisse 3 gauche^v(a)=a Ce choix correspond à l'affirmation de la gauche de la disjonction.</p>		
1	$? \neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)@t_j > 20h/h_1$	Vous ₁₁ : $\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)@t_j > 20h/h_1$ ²³⁸	12
5	$[(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y)=a \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y))@t_j > t_i/h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z)=a \rightarrow \neg R_5(z) \wedge \neg S_5(z)@t_j^* > t/h_2]$	Prémisse 1 $a : A_5 \vee \neg A_5@20h$	2
3	$? \vee$ 2	$a : A_5@20h/h_1$	4
7	$(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y)=a \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y))@t_j > t_i/h_1$	5? $\wedge 1$	6
9	$\text{gauche}^v(a)=a \rightarrow \neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)@t_j > 20h/h_1$	7 $a : A_5@20h/h_1$	8
11	$\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a)@t_j > 20h/h_1$	9 gauche ^v (a)=a	10
		P gagne	

MMswA₅

Dialogue 3

Dans le cas de la modalité déontique neutre (Mubâh mustawin), **P** peut perdre dans les cas suivants. En supposant que l'action A_5 a été effectuée alors **P** affirme l'une des thèses :

1. $R(a) \wedge \neg S(a)$
2. $\neg R(a) \wedge S(a)$
3. $R(a) \wedge S(a)$
4. $R(a)$
5. $S(a)$
6. $\neg R(a)$
7. $\neg S(a)$.

Les mêmes dialogues peuvent se produire si A_5 n'a pas été actualisé, c.a.d. si « a » actualise $\neg A_5$. Développons seulement une de ces possibilités.

²³⁸ Inanalysable

Coups	Opposante	Proposant	Coups
	Prémisse 1 $\mathbf{X!} \quad (\forall w : A_5 \vee \neg A_5) [(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y) = w \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5)(y)] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = w \rightarrow (\neg R_5 \wedge \neg S_5)(z)]$ Prémisse 2 $A : \neg A_5 @ 20h / h_2$ Prémisse 3 $\text{droite}^v(a) = a$	$R_5 @ t_j > 20h / h_2$ La performance ou l'exécution « a » du type d'action $\neg A_5$ dans l'histoire ₂ à l'heure indiquée sera récompensée.	0
1	$? R_5(a) @ t_j > 20h / h_2$???	
5	$[(\forall y : A_5) \text{gauche}^v(y) = a \rightarrow \neg R_5(y) \wedge \neg S_5(y) @ t_j > t_i / h_1] \wedge [(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow \neg R_5(z) \wedge \neg S_5(z) @ t_j^* > t / h_2]$	Prémisse 1 $a : A_5 \vee \neg A_5 @ 20h$	2
3	$? \vee$	$a : \neg A_5 @ 20h / h_2$	4
7	$[(\forall z : \neg A_5) \text{droite}^v(z) = a \rightarrow \neg R_5(z) \wedge \neg S_5(z) @ t_j^* > t / h_2]$	$5? \quad \wedge 2$	6
9	$\text{droite}^v(a) = a \rightarrow \neg R_5 \wedge \neg S_5(a) @ t_j > 20h / h_2$	$7 \quad a : \neg A_5 @ 20h / h_2$	8
11	$\neg R_5(a) \wedge \neg S_5(a) @ t_j > 20h / h_2$	$9 \quad \text{droite}^v(a) = a$	10
	O gagne.		

C 5 Remarques sur la plénitude et le libre-arbitre

Dans la partie précédente (B) on a souligné que la *logique de la présence* de Suhrawardī est le résultat de l'inclusion de l'expérience des présences comme constitutive de la notion de modalités, façonnée par une théorie dialogique de la signification.

D'une part, Rahman et Boussad (2024, à paraître) ont développé l'idée que le cadre de Suhrawardī propose également une nouvelle perspective épistémologique, qui a d'importantes conséquences philosophiques. En bref, les propositions définitivement nécessaires [al-ḍarūriyya al-batāta], ces propositions que Suhrawardī considère comme les seules conduisant à la certitude, sont régies par la force causale de l'essence du sujet pour la formation des attributions de contingence nécessaire : il est nécessaire que les humains aient la capacité de lire, mais cette capacité (bien qu'elle ne soit pas toujours actualisée), peut être attribuée à chaque humain, uniquement parce qu'il est un être rationnel.

Notez que cette force causale contraste avec la description temporellement conditionnée du sujet qui constitue les *waṣfī*-propositions d'Ibn Sīnā. Rappelons le célèbre exemple d'Ibn Sīnā : "Celui qui écrit bouge ses doigts tout le temps qu'il écrit. Il est clair que le prédicat "bouge ses doigts" est limité au fait contingent que les individus visés par le quantificateur écrivent : il ne s'applique pas en raison de l'essence de ces individus, à savoir le fait qu'ils sont rationnels - si l'attribution est causée par la propriété essentielle de l'individu, l'attribution, bien sûr, est réputée fausse.

D'autre part, d'un point de vue métaphysique, cette démarche de Suhrawardī revient à faire dépendre l'attribution de la contingence nécessaire *du principe de raison suffisante* (le principe qui établit que chaque événement a une cause pour son existence et son non-existence) et de la plénitude (le principe qui établit que chaque possibilité s'actualise au moins une fois). Le principe de suffisance et la version temporelle du principe de plénitude articulent le lien entre l'épistémologie et la logique de la présence avec les objectifs généraux de la philosophie illuministe de Suhrawardī.

En fait la notion de plénitude générique de Suhrawardī fournit une analyse nuancée de la question du déterminisme : puisque la force causale à l'œuvre dans la plénitude générique s'applique à une espèce dans son ensemble, elle ne se distribue pas par rapport aux présences individuelles de cette espèce ; alors, la notion de plénitude générique impliquée par le principe de la raison suffisante ne se distribue pas non plus individuellement. Il semble donc que la Plénitude générique ne suppose pas une forme forte de déterminisme.

Ce que la plénitude générique exige est :

- (1) ce que Perloff et Belnap (2011) appellent une forme locale d'(in)déterminisme limitée à un moment donné où l'actualisation ou la non-actualisation a été vérifiée - et qui ne s'engage pas à des affirmations impliquant tous les cours possibles d'événements traversant ce moment ;
- (2) une position générique en ce qui concerne l'individu qui actualisera ou non la capacité attribuée.

Ainsi, alors que dans le contexte des attributions de capacités, la raison suffisante garantit que toute attribution de contingence nécessaire - c'est-à-dire l'existence d'une relation nécessaire mais contingente entre le sujet et le prédicat - doit être attribuée potentiellement à chaque instance du sujet, dans le contexte de l'attribution de capacités acquises, la plénitude générique garantit qu'elle doit s'actualiser au moins une fois, mais pas nécessairement par chaque individu.

Pour en revenir au cadre des modalités déontiques, l'intérêt de la plénitude est que chaque modalité déontique exige que l'un des deux choix impliqués, à savoir accomplir ou ne pas accomplir le type d'action en jeu, soit un choix concevable. C'est pourquoi une forme faible de plénitude est nécessaire dans des contextes éthiques et légaux.

En outre, puisque cela implique que chaque être humain a le choix entre effectuer ou non l'action récompensable/recommandée, il semble que nous devions considérer la possibilité de choisir le mal ou de mal agir comme un attribut nécessaire mais contingent des êtres humains.

À ce stade de la discussion, il semble que le fait de faire le mal ou, plus généralement, de mal agir, sous-tend le concept de libre arbitre supposé par les catégories déontiques de la punition et de la récompense et par les attributions de responsabilité.

Nous ne pourrions pas être sanctionnés ou récompensés si les modalités déontiques ne permettaient pas de choisir l'acte répréhensible. C'est en cela que consiste notre contingence en tant qu'êtres moraux.

C Conclusion partielle

Les modalités déontiques au-delà de la jurisprudence islamique

L'un des principaux objectifs de cette étude est de proposer une nouvelle approche de la logique déontique qui

- 1- ne fait pas appel à la sémantique des mondes possibles, comme le fait la logique déontique standard (SDL),
- 2- est en même temps compatible avec l'idée que les catégories déontiques dans les contextes éthiques et juridiques assument la responsabilité des choix que nous faisons,
- 3- les qualifications déontiques telles que vertueux (mérite d'être récompensé) ou blâmable (mérite d'être sanctionné) ne qualifient pas un type d'action, mais l'accomplissement effectif d'un type d'action,
- 4- la nouvelle approche devrait être appliquée aux contextes éthiques et juridiques en général, c'est-à-dire qu'elle ne devrait pas être limitée à l'éthique ou à la jurisprudence islamique.

Les deux premiers points ont été mis en œuvre par une analyse logique selon laquelle les normes éthiques et juridiques ont la forme d'une hypothétique dont l'antécédent est constitué par le choix d'accomplir ou non l'action prescrite par la norme. En outre, ces choix sont compris comme déterminant un cours d'action précis (ou histoire) dans une structure temporelle ramifiée ou divisée (préfigurée par les options disponibles). Cette stratégie met l'accent sur la distinction entre la nécessité causale, à l'œuvre dans les approches déterministes de la nature, et la nécessité déontique, qui présuppose le non-déterminisme afin d'attribuer une responsabilité éthique et juridique. Cela permet d'éviter les paradoxes déontiques habituels dans la logique déontique standard qui résultent de l'utilisation de la sémantique des mondes possibles de type Kripke pour la notion de nécessité ontologique ou causale.

Le troisième point applique et généralise la logique de la présence de Suhrawardī aux actions. En effet, si dans le contexte de l'épistémologie, les présences constituent les vérificateurs effectifs des états de choses, dans le domaine déontique, les présences constituent l'actualisation des types d'actions. Ces actualisations, en fait des performances, qui accomplissent (ou non) les prescriptions de la norme.

En ce qui concerne le quatrième point, soulignons que si cette nouvelle approche doit être appliquée aux contextes éthiques et juridiques en général, c'est-à-dire sans se limiter à l'éthique ou à la jurisprudence islamique, la généralisation suivante peut être introduite en remplaçant les qualifications déontiques de Récompense (R(a)) et de Sanction (S(a)) comme suit :

- dans les contextes éthiques : Ver(a) - c'est-à-dire "l'exécution « a » du type d'action A_i est qualifiée de vertueuse" et Blm(a) - c'est-à-dire "l'exécution a du type d'action A_i est qualifiée de blâmable".

- dans les contextes juridiques : Rsp(a) - c'est-à-dire "la performance « a » du type d'action A_i est qualifiée de respectueuse de la loi" et Vl(a) - c'est-à-dire "la performance « a » du type d'action A_i est qualifié d'être contraire à la loi ou sa violation".

- Si nous considérons que « Loi » concerne à la fois les lois éthiques et juridiques, la dernière formulation peut être considérée comme exprimant les formes les plus générales de qualifications déontiques pour l'exécution d'actions.

Une caractéristique importante de l'utilisation du cadre dialectique par Suhrawardī est qu'il le déploie pour rendre la signification des connecteurs modaux et logiques. Cela a pour conséquence que le cadre dialectique est celui de dialogues purement antagonistes.

Cependant, il est important d'avoir des dialogues coopératifs, en particulier dans le cas de l'argumentation juridique islamique. En effet, l'utilisation des dialogues coopératifs semble être l'un des aspects saillants de l'argumentation juridique islamique :

Ultimately, and most importantly, a truly dialectical exchange – though drawing energy from a sober spirit of competition – must nevertheless be guided by a cooperative ethic wherein truth is paramount and forever trumps the emotional motivations of disputants to “win” the debate. This truth-seeking code demands sincere avoidance of fallacies; it views with abhorrence contrariness and self-contradiction. This alone distinguishes dialectic from sophistical or eristic argument, and, in conjunction with its dialogical format, from persuasive argument and rhetoric. And to repeat: dialectic is formal – it is an ordered enterprise, with norms and rules, and with a mutually-committed aim of advancing knowledge. Young (2017, p.1)

Les coups coopératifs peuvent être considérés comme des suggestions de l'enseignant pour corriger la thèse ou certaines faiblesses de l'étudiant. Rahman et Iqbal (2019, chapitre 2) ont étudié le dialogue coopératif dans le contexte des qiyās.

Dans un travail en préparation nous étendons les dialogues pour les modalités déontiques islamiques en ajoutant des coups où l'opposant peut suggérer une nouvelle thèse - par exemple, si le proposant affirme à tort que l'actualisation d'une action recommandée donnée ne doit être ni récompensée ni sanctionnée, l'opposant peut suggérer de changer la thèse, en produisant des arguments en faveur d'une révision de la thèse. Le dialogue reprend alors avec une nouvelle thèse. La même chose peut se produire si la thèse est correcte mais que le proposant ne fournit pas les meilleurs coups dialectiques disponibles pour la justifier.

Une telle approche permet de conférer aux dialogues leur rôle fondamental, à savoir celui d'une entreprise collective visant à atteindre : signification, savoir et vérité.

CONCLUSION GENERALE

La pensée de Suhrawardī était méconnue dans le monde occidental, jusqu'à ce qu'Henry Corbin a entrepris l'édition et la traduction de ses œuvres. Pour Hossein Ziai la pensée de Suhrawardī n'avait pas encore fait l'objet d'une étude systématique, une recherche approfondie de son œuvre n'en est qu'à ses débuts. Ceci est surprenant dans la mesure où Suhrawardī (549/1155-587/1191) fut l'un des penseurs les plus influents après Ibn Sīnā et aussi parce que nous disposons maintenant d'éditions et de traductions fiables des sources.

En fait, ce qui nous restait comme une tâche urgente²³⁹ était d'étudier ses vues sur sa logique et son épistémologie dans le contexte de sa critique de l'essentialisme d'Ibn Sīnā, qui a été largement négligé dans la littérature consacrée à son œuvre.

En fait, la clé de voûte de notre thèse, centrée sur son *Ḥikmat al-Ishrāq, Philosophie de l'illumination* et à la lumière de la conception du temps comme *environnement du maintenant*, est que la logique et l'épistémologie de Suhrawardī développent un cadre dans lequel l'expérience de la présence fonde les lois générales impliquant la nécessité et la temporalité.

Ces lois générales qui, selon lui, sont les seules à fournir une certitude (scientifique) sont le résultat d'un processus qui commence par une expérience personnelle, et qui, par différentes étapes d'abstraction, fournit la définition, le concept, la contingence et la plénitude (le principe selon lequel chaque possibilité doit se réaliser une fois) - voir Tianyi Zhang (2018) et Kaukua (2013, p. 322).

A travers cette thèse, nous avons pratiquement réussi à :

- l'intégration de son épistémologie de la présence dans la logique par le moyen dialectique. 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. Cette réactualisation revient :
D'une part à faire l'expérience d'un événement passé comme étant un maintenant avec toute sa durée, mais en même temps le moment abstrait (mathématique) de l'énonciation nous rappelle qu'il s'agit d'une expérience du passé.
D'autre part, l'engagement à justifier une affirmation nécessite l'expérience de l'anticipation, qui requiert l'expérience du futur aussi dans le maintenant, qui, à nouveau, par un processus conceptuel abstrait, indexe l'évènement sur un moment postérieur à celui dans lequel l'anticipation est vécue.

²³⁹ En dehors des études philologiques de ses textes.

Outre ces résultats, nous avons essayé de répondre à des points essentiels soulevés dans la littérature consacrée à son œuvre.

Suhrawardī rejette-t-il l'approche des penseurs péripatéticiens de son époque qui réduisent le savoir à la connaissance par définition ? Oui, sans aucun doute.

La logique de Suhrawardī est-elle compatible avec l'essentialisme comme le prétend Street (2008) ? Oui, sans aucun doute.

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

- **L'épistémologie de l'illumination** présuppose que la source de toute connaissance, est l'expérience de la présence. L'expérience de la présence est l'expérience du maintenant.
- **La logique de l'illumination** façonne la connaissance comme émergeant de l'expérience de la présence.
- **La théorie de la signification** qui sous-tend la logique de Suhrawardī rend explicite l'expérience de la présence en l'intégrant au langage objet. Mieux, elle est façonnée par des règles qui prescrivent la manière de construire un contre-exemple. Nous appelons ces règles *d'explications dialectiques de la signification*.

Un autre résultat important de notre thèse est celui développé dans la partie C. Dans cette partie, nous avons montré comment la logique et l'épistémologie de Suhrawardī peuvent être appliquées au-delà de ses propres objectifs en offrant un cadre pour les catégories déontiques dans la jurisprudence et l'éthique islamiques et aussi, plus généralement, pour le développement d'une nouvelle approche de la logique déontique qui peut également s'appliquer au-delà de la pensée islamique.

Dans cette partie intitulée Suhrawardī en dehors Suhrawardī. Les modalités déontiques dans et au-delà de la pensée Islamique, on propose une nouvelle logique déontique qui

ne fait pas appel à la sémantique des mondes possibles, comme le fait la logique déontique standard (SDL),

est en même temps compatible avec l'idée que les catégories déontiques dans les contextes éthiques et juridiques assument la responsabilité des choix que nous faisons,

Les qualifications déontiques telles que vertueux (mérite d'être récompensé) ou blâmable (mérite d'être sanctionné) ne qualifient pas un type d'action, mais l'accomplissement effectif d'un type d'action, la nouvelle approche devrait être appliquée aux contextes éthiques et juridiques en général, c'est-à-dire qu'elle ne devrait pas être limitée à l'éthique ou à la jurisprudence islamique. Cela nécessite une généralisation et une extension des qualifications des actions Récompensées et Sanctionnées, ce qui peut être réalisé de la manière suivante : $RsL(a)$ - c'est-à-dire "la performance a du type d'action A_i est qualifiée de respectueuse de la Loi" et $CrL(a)$ - c'est-à-dire "la performance a du type d'action A_i est qualifié d'être contraire à la Loi" - on considère que « Loi » concerne à la fois les lois éthiques et juridiques, selon le contexte.

Le rôle du Principe de Plénitude ((le principe, rappelons-nous, qui affirme que toute possibilité doit se réaliser au moins une fois) dans ce contexte est que chaque modalité déontique exige que l'un des

deux choix impliqués, à savoir accomplir ou ne pas accomplir le type d'action en jeu, soit un choix concevable.

En outre, puisque cela implique que chaque être humain a le choix entre effectuer ou non l'action récompensable/recommandée, il semble que nous devions considérer la possibilité de choisir le mal ou de mal agir comme un attribut nécessaire mais contingent des êtres humains.

Ainsi, il semble que le fait de faire le mal ou, plus généralement, de mal agir, sous-tende le concept de libre arbitre supposé par les catégories déontiques de la punition et de la récompense.

Nous ne pourrions pas être sanctionnés ou récompensés si le libre arbitre présupposé par les actions humaines dans les contextes éthiques et juridiques ne permettait pas de choisir l'acte répréhensible. C'est en cela que consiste la nature de notre contingence en tant qu'êtres moraux.

Une caractéristique importante de l'utilisation du cadre dialectique par Suhrawardī est qu'il le déploie pour rendre la signification des connecteurs modaux et logiques. Cela a pour conséquence que le cadre dialectique est celui de dialogues purement antagonistes.

Cependant, il est important d'avoir des dialogues coopératifs, en particulier dans le cas de l'argumentation juridique islamique. En effet, l'utilisation des dialogues coopératifs semble être l'un des aspects saillants de l'argumentation juridique islamique :

Ultimately, and most importantly, a truly dialectical exchange – though drawing energy from a sober spirit of competition – must nevertheless be guided by a cooperative ethic wherein truth is paramount and forever trumps the emotional motivations of disputants to “win” the debate. This truth-seeking code demands sincere avoidance of fallacies; it views with abhorrence contrariness and self-contradiction. This alone distinguishes dialectic from sophistical or eristic argument, and, in conjunction with its dialogical format, from persuasive argument and rhetoric. And to repeat: dialectic is formal – it is an ordered enterprise, with norms and rules, and with a mutually-committed aim of advancing knowledge. Young (2017, p.1)

Les coups coopératifs peuvent être considérés comme des suggestions de l'enseignant pour corriger la thèse ou certaines faiblesses de l'étudiant. Rahman et Iqbal (2019, chapitre 2) ont étudié le dialogue coopératif dans le contexte des qiyās.

Dans un travail en préparation nous étendons les dialogues pour les modalités déontiques islamiques en ajoutant des coups où l'opposant peut suggérer une nouvelle thèse - par exemple, si le proposant affirme à tort que l'actualisation d'une action recommandée donnée ne doit être ni récompensée ni sanctionnée, l'opposant peut suggérer de changer la thèse, en produisant des arguments en faveur d'une révision de la thèse. Le dialogue reprend alors avec une nouvelle thèse. La même chose peut se produire si la thèse est correcte mais que le proposant ne fournit pas les meilleurs coups dialectiques disponibles pour la justifier.

Une telle approche permet de conférer aux dialogues leur rôle fondamental, à savoir celui d'une entreprise collective visant à atteindre : signification, savoir et vérité.

La présente étude doit être aussi lue comme une sorte de prélude à une exploration plus approfondie impliquant des questions historiques et systématiques 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) , (Street 2008, p. 166) et *al-Baṣā'ir dans Les aperçus* de Sahlān Sāwī ; les commentaires de son œuvre, entre autres , par : Ibn Kammuna, Shahrāzuri, Shirāzi, Ibn Rizī, al-Albhari, Allamah Hilli, al-Jurjani, Ibn Abi Jumbur Ahsa'i, al-Dawani, al-Dashtaki, Abd am-Razzaq, Mulla Sadra, Isma‘il Ankaravi, al-Harawi et Hazin Lahiji.
- Une discussion de la conception de Suhrawardī sur la **causalité**, selon laquelle :
 - 1) la *contingence* est causée par une essence,
 - 2) les causes sont ontologiquement mais pas temporellement antérieures à leurs effets,
 - 3) les causes peuvent être composées et inclure des conditions d'accomplissement, y compris l'hypothèse de l'absence de preuve du contraire (cf. Walbridge et Ziai, 1999, introduction p. XXV).

Une nouvelle recherche aussi importante serait d'étudier dans la philosophie post-classique, la notion du temps chez les successeurs d'Ibn Sīnā, et de le comparer avec celui de Suhrawardī.

En fait, il existe deux courants si nous pouvons le dire ainsi, dans l'étude du temps après Ibn Sīnā. Certains penseurs comme al-Rāzī ont parfois critiqué la pensée d'Ibn Sīnā, en soutenant *l'inexistence du temps*. D'autres penseurs comme al- Ṭūsī défendent Ibn Sīnā en soutenant *l'existence du temps*. Quoi qu'il en soit, force est de reconnaître que l'influence de la pensée d'Ibn Sīnā, fit tellement importante auprès de ses successeurs.

Il semble que Suhrawardī défend une position intermédiaire par rapport aux positions que nous venons d'énumérer. Nous expérimentons uniquement le présent et nous construisons le temps en plaçant le présent dans un intervalle, produit par notre esprit, où il devient le *maintenant* qui fournit le moment de repère pour déterminer *l'avant* et *l'après*. Or, cette construction est une condition nécessaire à l'acquisition des connaissances scientifiques. Du point de vue purement métaphysique et théologique, la **présence vécue dans le maintenant** est la seule source d'existence et de connaissance.

Rappelons encore une fois le quadruple rôle des présences dans sa philosophie de l'Illumination, à savoir :

Un rôle épistémique, puisque l'expérience d'une présence, en tant qu'expérience **vécue**, constitue en même temps la source première de la connaissance et de la conscience de soi.

Un rôle métaphysique théologique, lorsque l'expérience d'une présence, en tant qu'instanciation, est conçue comme instanciant un concept ou une catégorie et finalement cela conduit à reconnaître que nous sommes sa propre création.

Un rôle logique, puisque l'expérience d'une présence (directe ou indirecte), en tant que **témoin**, justifie des assertions impliquant des quantificateurs et des modalités.

Un rôle épistémologique, puisque l'expérience d'une présence, en tant que **vérificateur**, constitue la source de la certitude scientifique.

Nous concluons en suggérant que l'une des motivations les plus importantes pour le développement de l'épistémologie de la présence est peut-être la réponse à la question de savoir si Dieu a ou non connaissance des individus en tant que des particuliers.

Selon le point de vue de Suhrawardī, la présence d'un individu donne une connaissance de l'individu en tant que particulier. Cependant, Dieu²⁴⁰ n'a pas seulement l'expérience de la présence, mais aussi cette présence est vécue comme étant Sa propre création. Ce vécu conduit à comprendre les individus comme des instanciations des universaux – cf. Kaukua (2013).

Pour revenir à nous-mêmes, nous acquérons une certitude lorsque nous faisons l'expérience de notre présence comme étant la nôtre. Dans cette expérience, nous avons le vécu que nous sommes Sa création.

²⁴⁰Dieu détient non seulement la connaissance des particuliers et des universaux des individus, mais aussi de tout ce qui est dans l'Univers : Coran sourate 6, verset 59 :

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ .
En plus, nous estimons que si quelqu'un a créé quelque chose, il doit avoir, au minimum une maîtrise de sa création. Puisque que Dieu nous dit explicitement dans le coran dans la sourate 55, verset 3 qu'Il a créé l'homme. Donc, pour nous, Dieu ne peut pas ignorer les particuliers de l'homme qui est Sa propre Création.

D TRADUCTION EN LANGUE FRANÇAISE DE LA PARTIE LOGIQUE DU LIVRE *HIKMAT AL-ISHRAQ* DE SUHRAWARDI

Présentation des sources

La source principale est l'édition d'Henry Corbin (*Œuvres Philosophiques et Mystiques*, 2001). Néanmoins nous l'avons parfois comparé avec la version arabe de l'édition arbo-anglaise de John Walbridge et Hossein Ziai (*The Philosophy of Illumination*, 1999). La version arabe la plus authentique nous semble-t-il, est celle de l'édition de Téhéran en 2001. Le choix de cette traduction nous vient après que nous avons remarqué la non-disponibilité de la partie logique (106 textes) de la philosophie de de l'illumination de Suhrawardī en langue française. Il se trouve que dans le *livre de la sagesse orientale*, de Suhrawardī (traduit par Corbin, établie par Christian Jambet, publié, chez Gallimard dans les *éditions Verdier*, en 1986), ne contient pas la partie logique de la philosophie illuminative de Suhrawardī. Donc le choix de cette traduction en langue française se justifie par le fait qu'il n'en existe pas encore dans la littérature.

D Première partie

D Introduction de Suhrawardī

(1) Oh Dieu, glorieuse est ta mention et puissante ta sainteté. Grand est ton ami, exaltée est ta majesté, et élevé est ton poste. Bénédiction et salutations sur tous tes élus et tes messagers, et spécifiquement sur Muhammad (PSL), l'élu, le seigneur de l'humanité, dont l'intercession sera prise en compte le jour du jugement dernier. Permettez-nous donc de dire que votre lumière soit parmi ceux qui ont atteint leurs objectifs, se souviennent de votre présence et sont reconnaissants pour votre générosité.

(2) Sachez, mes frères, que vos demandes fréquentes que j'enregistre sur la philosophie de l'illumination ont finalement vaincu ma réticence. S'il n'y avait pas une obligation en cours, une parole antérieure, et un commandement donné à partir d'un lieu, dont la désobéissance conduira à s'éloigner du chemin, je ne me serais pas senti obligé de m'avancer et de le révéler ouvertement, car vous en connaissez la difficulté. Mais vous avez continué mes amis. Que Dieu vous dirige vers ce qu'il aime et approuve m'incite à écrire un livre dans lequel je raconterais ce que j'ai obtenu grâce à mon intuition lors de mes retraites et de mes visions. Dans chaque âme qui cherche, il y a une part, petite ou grande, de la lumière de Dieu. Toute personne courageuse a une intuition, qu'elle soit parfaite ou imparfaite. La connaissance ne s'est pas arrêtée avec un seul peuple, de sorte que les portes du ciel se ferment derrière eux et que le reste du monde se voit refuser la possibilité de l'obtenir davantage. Plutôt, le Donneur de connaissance, qui se tient à « l'horizon clair, n'est pas avare avec l'invisible » [Coran 81 :23--24]. L'âge le plus mauvais est celui dans lequel le tapis de l'effort a été déroulé, le coup de la pensée est interrompu, la détection des révélations est verrouillée, et le chemin des visions bloqué.

(3) Avant d'écrire le livre et pendant les périodes où des interruptions m'ont empêché de travailler dessus, j'ai écrit d'autres livres dans lesquels j'ai résumé pour vous les principes des Péripatéticiens selon leurs principes de base. Parmi ces livres, il y a le court ouvrage intitulé *Intimations de la Tablette et le Trône*. De nombreux principes y sont résumés, malgré sa brièveté. Il y a aussi mon livre intitulé *The Flashes of light* (Les éclairs de lumière). J'ai également composé d'autres ouvrages dont, certains ont été rédigés alors que j'étais encore jeune. Mais le présent ouvrage est différent. En effet, méthodiquement parlant, il fournit un chemin plus court que les autres(ouvrages) vers la connaissance. Il est plus ordonné et précis, moins pénible à étudier. Cet ouvrage n'est pas le fruit d'une réflexion, mais plutôt d'une acquisition par le biais de quelque chose d'autre. Par la suite, j'ai cherché à le prouver, afin que, si je cesse d'atteindre la preuve par exemple, rien ne me ferait tomber dans le doute.

(4) Dans tout ce que j'ai dit sur la science des lumières et sur ce qui est et n'est pas fondé sur elle, j'ai été aidé par ceux qui ont voyagé dans le chemin de Dieu. Cette science est l'intuition même de l'inspiré et l'illuminé Platon, le guide et le maître de la philosophie, et de ceux qui l'ont précédé depuis l'époque d'Hermès (Idriss), « le père des philosophes » jusqu'à l'époque de Platon, y compris des piliers puissants de la philosophie tels que Empédocle, Pythagore, et d'autres. Les paroles des anciens sont symboliques et non réfutables. Les critiques formulées à l'encontre du sens littéral de leurs paroles ne tiennent pas compte de leurs véritables intentions, car un symbole ne peut pas être réfuté. C'est aussi la base de la doctrine orientale de la lumière et de l'obscurité, ce qui était l'enseignement des philosophes perses tels que Jamasp, Frashostar, Bozorgmehr, et tant d'autres qui les ont précédés. Ce n'est pas la doctrine des Magies infidèles, ni l'hérésie de Mani, ni ce qui conduit d'associer d'autres dieux à Dieu, qu'Il soit exalté au-dessus de tout cela. N' imaginez pas que la philosophie n'a existé qu'au cours de ces dernières années. Le monde n'a jamais été sans philosophie, ni sans une personne avec des preuves et des évidences claires, et il est l'homme de Dieu son représentant sur la terre. Il en sera ainsi tant que dureront les cieux et la terre. Les philosophes antiques et modernes ne diffèrent que par leurs utilisations du langage et leurs habitudes divergentes d'ouverture et d'allusive, tous parlent de trois mondes, mais s'accordent sur l'unité de Dieu ; il n'y a pas un différend entre eux sur des questions fondamentales. Le maître [Aristote] était très grand, profond et perspicace, on devrait ne pas exagérer les critiques afin de dénigrer son maître. Parmi eux sont les messagers et les législateurs tels que : Agathadremon, Hermès, Asclepius, et d'autres.

(5) Les rangs des philosophes sont nombreux, et ils se répartissent en classes :

- un philosophe divin compétent en philosophie intuitive mais manquant de philosophie discursive.
- Un philosophe discursif manquant de philosophie intuitive ;
- un philosophe divin faisant à la fois de la philosophie intuitive et de la philosophie discursive ;
- un philosophe divin compétent en philosophie intuitive mais de niveau moyen ou faible en philosophie discursive ;
- un philosophe compétent en philosophie discursive mais de niveau moyen ou faible en philosophie intuitive ;
- un étudiant en philosophie intuitive et en philosophie discursive;
- un étudiant uniquement en philosophie intuitive ;
- et un étudiant uniquement en philosophie discursive.

S'il arrivait que dans une certaine période il y ait un philosophe maîtrisant à la fois la philosophie intuitive et la philosophie discursive, il sera le chef de droit et le représentant de Dieu. Si ce n'est pas le cas, alors le pouvoir appartiendra à un philosophe compétent en philosophie intuitive, mais d'une capacité moyenne en philosophie discursive. Si ces qualités ne coïncident pas, le pouvoir appartient à un autre philosophe qui est compétent en matière de philosophie intuitive mais qui n'a pas d'aptitude discursive. Le monde ne sera jamais sans philosophe compétent en philosophie intuitive. L'autorité sur la terre de Dieu n'appartiendra jamais au philosophe discursif compétent qui n'est pas devenu compétent dans la

philosophie intuitive, car le monde ne sera jamais sans un compétent en philosophie intuitive, plus digne que celui qui est seulement un philosophe discursif, car la représentation de Dieu exige une connaissance directe. Par cette autorité, je n'entends pas le pouvoir politique. Le leader qui a l'intuition philosophique peut en effet régner ouvertement, ou bien être caché, c'est celui que l'on appelle « le Pôle (Al-qutb القطب) ». Il aura l'autorité même s'il est dans l'obscurité la plus profonde. Lorsque le gouvernement est entre ses mains, le temps sera éclairé ; mais si le temps est sans règle divine, les ténèbres seront triomphantes. Le meilleur étudiant est celui qui étudie à la fois la philosophie intuitive et la philosophie discursive ; viennent ensuite l'étudiant en philosophie intuitive, et ensuite l'étudiant en philosophie discursive.

(6) Notre livre s'adresse à l'étudiant en philosophie intuitive et en philosophie discursive. Il n'y a rien pour le philosophe discursif qui ne soit pas porté sur la philosophie intuitive et qui n'est pas à la recherche de celle-ci. Nous ne discutons de ce livre et de ses symboles qu'avec celui qui a maîtrisé la philosophie intuitive ou qui la recherche. Le lecteur de ce livre doit avoir atteint au moins le stade où la lumière divine est descendue sur lui, pas seulement une fois, mais régulièrement. Personne d'autre n'y trouvera son compte. Ainsi, celui qui veut apprendre uniquement la philosophie discursive, qu'il suive la méthode des Péripatéticiens, qui est bonne et saine pour la philosophie discursive par elle-même. Nous n'avons rien à dire à une telle personne, pas plus que nous ne discutons avec lui sur les principes de l'illumination. En effet, le système de l'illumination ne peut être construit sans recourir à des inspirations lumineuses, car certains de leurs principes sont basés sur de telles lumières. Si les partisans de l'illumination ont des doutes sur ces principes, ils les surmonteront en grimpant l'échelle de l'âme. Tout comme en regardant les choses sensibles, nous atteignons une certaine connaissance de certains de leurs états et nous sommes ainsi capables de construire des sciences valables comme l'astronomie, de même nous sommes capables d'observer certaines choses spirituelles et de fonder ensuite les sciences divines sur elles. Celui qui ne suit pas cette voie ne connaît rien à la philosophie et sera un jouet dans les mains du doute.

Nous avons réduit le fameux outil qui protège la pensée de l'erreur à un petit nombre très utile. Ceux-ci sont suffisants pour l'intelligent et pour ceux qui cherchent l'illumination. Celui qui souhaite apprendre le détail de cette science - qui n'est qu'un outil - devrait consulter les livres plus détaillés. Le présent ouvrage est divisé en deux parties seulement :

PREMIÈRE PARTIE²⁴¹

Les règles de la pensée, dans les discours

D Le premier discours

D Connaissance et définition

D Règle une : sur la façon dont le mot signifie le sens

(7) L'utilisation d'un mot pour signifier l'ensemble de son sens conventionnel est appelée « signification intentionnelle », son utilisation pour signifier une partie du sens est appelée « signification implicite », son utilisation pour signifier un concomitant est appelée « signification

²⁴¹ C'est cette première partie du livre de la sagesse orientale qu'on propose ici une traduction en français.

concomitante », la signification par intention inclut une signification concomitante, parce que rien dans l'existence n'est sans les concomitants ; il n'est pas nécessaire d'inclure la signification par implication, car certaines choses n'ont pas de parties. Le général ne signifie pas le spécifique dans sa spécificité. Si quelqu'un dit, « J'ai vu un animal », il peut aussi dire : « Je n'ai pas vu d'homme » , mais il ne peut pas dire : « Je n'ai pas vu un corps », ou « quelque chose qui bouge par volonté ».

D Règle deux : sur la division entre la conception et l'assentiment

(8) Si vous appréhendez une chose absente de vous, vous ne pouvez qu'appréhender en ce sens approprié à ce contexte en ayant une image de sa réalité en vous. Si vous connaissez quelque chose sans avoir une trace qui se produit en vous, alors les états avant et après la connaissance sont identiques. Si vous en avez une trace qui ne correspond pas à [la chose], alors vous ne l'avez pas connu tel qu'elle est. Par conséquent, il doit y avoir une certaine correspondance dans ce que vous savez. Cette trace en vous est l'image. Nous appelons le sens qui peut valablement correspondre aux nombreux « sens généraux ». Le mot qui le signifie est le « mot général », tel que le mot « homme » et sa signification. Si ce que le mot signifie ne peut en soi être conçu comme étant multiple, on l'appelle alors « le sens individualisant », et le mot qui le signifie, est appelé le « mot individualisant », tel que le nom Zayd et sa signification. Un sens qui est inclus dans quelque chose d'autre est appelé « le sens inférieur » par rapport à cette chose.

D Règle trois : Sur les quiddités

(9) Une réalité est soit « simple » n'ayant aucune partie dans l'esprit – soit « non simple » - ayant des parties comme par exemple, un animal est composé du corps et de ce qui le fait vivre ou l'âme. Le premier - c'est-à-dire le corps – est la « partie générale » car, s'il est pris dans l'esprit d'« animal » le « corps » est plus général que « animal » et animal est inférieur par rapport à « corps ». La seconde est la « partie spécifique » de la chose et lui appartient seul. La signification propre à la chose peut être égale à la chose (comme la capacité de parler chez l'homme) ou peut être plus spécifique que la chose (comme le fait d'être un homme pour un homme). La réalité peut avoir des « accidents séparables » comme le rire de l'homme, et peut avoir des « accidents concomitants ». Le concomitant complet est le concomitant lié essentiellement à la réalité - par exemple, la relation des trois angles du triangle. Même dans l'imagination, il est impossible d'éviter de prédire les trois angles du triangle. La raison pour laquelle le triangle a trois angles ne peut pas avoir une autre cause ; car, si c'était le cas, les trois angles pourraient ou pourraient ne pas se rattacher au triangle. Dans ce cas, il pourrait y avoir un vrai triangle sans trois angles, ce qui est absurde.

D Règle quatre : Sur la différence entre l'essentiel et les accidents séparables

(10) Si vous voulez distinguer ce qui adhère dans une réalité nécessairement et essentiellement de ce qui y adhère par l'intermédiaire d'une cause efficiente, tu dois contempler la réalité seule et détourner son regard de tout ce qui est tout le reste. Ce qu'il serait absurde de retirer de la réalité dépendante sur la réalité et est causé par la réalité elle-même, si sa cause était autre que la réalité, elle pourrait soit y

adhérer ou être retirée de la réalité. Parmi les signes de la pièce, il y a le fait qu'elle est pensée avant de penser l'ensemble et qu'elle joue un rôle en donnant la réalité au tout. Une partie par laquelle une chose est décrite, par exemple l'animalité pour l'homme et autre - est appelé « **essentiel** » par les adeptes de la philosophie péripatéticienne. A ce sujet, nous ne mentionnerons que ce qui est nécessaire. La pensée de l'accident, concomitant ou séparé, est postérieure à la pensée de l'accident, et la réalité joue un rôle dans la réalisation de son existence. L'accident peut être plus général que la chose (comme la capacité de marcher en relation à l'homme) ou lui est spécifique (comme la capacité de rire par rapport à l'homme).

D Règle cinq : Affirmant que l'universel n'existe pas en dehors de l'esprit

(11) Le « sens universel » n'a pas de réalité en dehors de l'esprit, s'il y avait une réalité, il aurait une identité par laquelle il se distinguerait des autres identités et qui ne serait pas partagée, il deviendrait ainsi quelque chose de spécifique, alors qu'elle est censée être universelle, ce qui est une contradiction. Si le sens universel s'applique à plusieurs (choses) également, comme « quatre » à son instance, il est appelé « universel constitué », s'il peut s'appliquer à la chose plus ou moins complète, comme le blanc s'applique à la neige et à l'ivoire et autres dans lesquelles il est plus ou moins présent, on parle alors de « **différence** ». Lorsque plusieurs noms sont dits pour nommer une seule chose, ils sont appelés « synonymes » ; lorsque plusieurs objets sont désignés par un seul nom et qu'il n'est pas utilisé avec un seul sens, nous appelons ses exemples « **équivoques** ». Si un nom est utilisé avec une autre signification que celle qu'il a en raison d'une certaine ressemblance, ou concomitance, nous l'appelons « **métaphorique** ».

D Règle six : Sur la connaissance humaine

(12) La connaissance de l'homme est soit, l'homme ait la disposition de recevoir des idées sensibles, soit l'homme n'a pas la disposition de recevoir des idées sensibles. Lorsqu'une chose inconnue ne peut pas être connue en la désignant ou en la portant à la connaissance de tous, c'est qu'elle ne peut pas être atteinte par les vraies visions des grands sages. Par conséquent, sa connaissance doit dépendre de choses qui lui sont propres, c'est-à-dire des choses qui sont dans un ordre et qui se reposent finalement sur une connaissance innée. Donc, la connaissance de tout ce que l'homme désire, dépendra sur l'obtention préalable d'un nombre infini de choses, et il ne va même pas être capable d'obtenir le premier pas dans la connaissance, ce qui est absurde.

D Règle sept : Sur la définition et ses conditions

(13) Si une chose doit être définie par quelqu'un qui ne la connaît pas, la définition doit être composée de parties qui sont spécifiques à la chose – soit par chaque partie qui est spécifique à la chose, ou par une partie qui est spécifique à elle, ou par leur combinaison. Une définition doit être quelque chose de plus apparent que la chose définie, et non par son exemple ou par quelque chose de plus obscur qu'elle ou par quelque chose qui est lui-même seulement connue par le biais de la chose définie. Ainsi, il n'est pas correct de définir « le père » comme « par quelqu'un qui est lui-même père », parce que père et fils sont également connus ou inconnus : celui qui connaît l'un connaît aussi l'autre. Et

parmi les conditions pour qu'une chose soit définie, est qu'elle soit connue avant la chose définie et non en même temps qu'elle. Il est incorrect de dire que : « le feu est un élément qui ressemble à l'âme », car l'âme est une chose plus obscure que le feu. De même, il est incorrect de dire que « le soleil est une étoile qui se lève chaque jour » car, le jour n'est connu que par la période marquée par le lever du soleil. La définition de la réalité ne peut pas être seulement la substitution d'un mot ou un sens, car une telle substitution n'est utile que pour celui qui connaît la réalité mais aussi est incertain quant à la signification du mot. Les définitions par synonymes doivent mentionner dans ses limites, la cause qui provoque la relation. La définition des produits dérivés doit mentionner ce à partir de quoi la dérivation est faite en même temps que quelque chose d'autre, non pas de sa limite en fonction de la dérivation.

D Une section sur les définitions essentielles réelles

(14) Les gens utilisent le terme « définition essentielle » pour une formule indiquant la quiddité d'une chose, une telle formule indique l'essentiel et les aspects internes à la réalité de la chose, « La description » est la formule qui fait connaître la réalité par les externes. Sache que pour l'exemple du corps, certaines personnes affirment que le corps a des parties, mais d'autres, au contraire, en doutent en niant complètement l'existence des parties, comment se connaît les parties. Cependant, pour la plupart, ces parties ne sont pas dans le concept de la chose nommée, en effet, le nom ne signifie la somme totale des concomitants de son concept. Considérons l'eau ainsi que l'air même s'il est prouvé que ces éléments ne sont pas sensibles, certaines personnes ne l'accepteront toujours pas ; ces parties, donc, n'ont rien à faire avec leur compréhension de l'eau et de l'air. Si un corps comme on l'a expliqué fait partie d'une réalité corporelle, les gens ne feront que concevoir les parties qui leur sont apparentes, ce sont ces aspects qui sont sensés par le nom - à la fois par celui qui a inventé le nom pour eux. Ainsi, si c'est le cas des choses sensibles, qu'en sera-t-il ainsi pour quelque chose dont on ne peut rien ressentir du tout ? Admettons que l'homme possède quelque chose qui le rend humain et la chose est inconnue de tous et même de l'élite des Péripatéticiens, car ces derniers définissent l'homme comme « animal rationnel », car la capacité de raisonnement est accidentelle et postérieure à la réalité de l'homme et l'âme - qui est le principe de ces choses - ne peut être connue que par des concomitants et des accidents. S'il en est ainsi pour l'âme, la chose la plus proche de l'homme, combien plus difficile sera, de connaître d'autres choses ? Cependant, nous dirons plus tard ce qui est nécessaire sur cette question.

D Un principe d'illumination sur la réfutation de la théorie péripatéticienne des définitions

(15) Les péripatéticiens admettent que les éléments essentiels généraux et spécifiques de la chose doivent être mentionnés dans sa définition essentielle. Le « genre » est le nom de l'élément général essentiel qui ne fait pas partie d'un autre élément général essentiel appartenant à la réalité universelle expliquée par la réponse à la question suivante : « Qu'est-ce que c'est ? », ils appellent cet essentiel spécifique à cette chose le "différentia". Mais il existe une autre façon d'utiliser ces deux éléments dans la définition, ce que nous avons expliqué ailleurs dans nos livres. En outre, les péripatéticiens stipulent, que l'inconnu ne peut être obtenu que par le biais du connu. L'essentiel spécifique à la chose est inconnu à celui qui l'ignore partout ailleurs. Mais si elle est connue par quelque chose autre que la chose définie, il ne sera pas spécifique à la chose. Si l'essentiel est spécifique à la chose elle ne restera

ni connue et elle restera inconnue et il n'est pas évident de définir l'essentiel, tout comme la chose définie. Et si l'essentiel qui lui est propre doit être défini, ce pourrait être par des choses plus générales - ce qui ne le définirait pas - et non par des choses spécifiques à elle. Elle ne pourrait pas être définie par ce qui lui est propre, puisque son cas serait le même que ci-dessus. Ainsi, le seul recours est d'utiliser des matières qui sont soit sensibles ou évidentes d'une autre manière et qui sont spécifiques à la chose collectivement. Vous *en* apprendrez l'essentiel dans ce qui suit.

Même si quelqu'un définit ce qu'il connaît, il n'est pas certain qu'il ne néglige pas l'existence d'un autre élément essentiel. Ainsi, un enquêteur ou un opposant peut contester la définition de la personne. Et ce n'est pas évident pour le connaisseur de dire : « s'il y avait un autre attribut, je l'aurais su », car il y a plus d'attributs que d'autres. Et il n'est pas suffisant de dire : « Si la chose avait eu un autre essentiel, nous aurions été incapables de savoir sa quiddité sans elle », puisque l'on peut répondre que : « La réalité n'est connue que lorsque tous ses éléments essentiels sont connus ». Ainsi, s'il y a possibilité qu'un autre essentiel n'ait pas été appréhendé, on ne peut être certain de la connaissance de la réalité de la chose. Ainsi, il est clair qu'il est impossible pour un être humain de construire une définition essentielle de la manière dont les Péripatéticiens l'exigent - une difficulté que même leurs maîtres [Aristote] admet. Par conséquent, nous n'avons de définition que par le biais des choses qui sont réunies.

D Le deuxième discours

D Sur les preuves et leurs principes, comprenant sept règles

D Première règle : Sur la description des propositions et des syllogismes

(16) Une *proposition* est une expression dont on peut dire au locuteur qu'il dit la vérité ou la fausseté. Un *syllogisme* est une expression composée de propositions qui, lorsqu'elles sont acceptées, impliquent essentiellement une autre expression. La proposition la plus simple est la proposition catégorique, qui contient un jugement sur le fait qu'une ou deux choses sont ou non l'autre - par exemple, « l'homme est un animal » (ou n'est pas). La chose jugée est appelée le « sujet » et ce qui est jugé comme étant le cas est appelé le « prédicat ». Une proposition unique est faite à partir de deux propositions lorsque chacune d'elle cesse d'être une proposition et les deux sont reliées. Si elles sont reliées par une implication, il s'agit d'une « proposition conditionnelle composée », - par exemple, « Si le soleil brille, alors il fait jour ». La partie reliée à la particule conditionnelle est appelé l'**antécédent**, et la partie relié à la particule d'implication est appelé le **conséquent**. Si nous voulons construire un syllogisme à partir d'une proposition conditionnelle, nous ajoutons une catégorie de proposition qui affirme l'antécédent et implique ainsi le conséquent, comme nous l'avons dit « Le soleil brille » implique, « Il fait jour » ; si nous pouvons ajouter la proposition contradictoire du conséquent, nous impliquons la contradictoire de l'antécédent. Ainsi, « Il ne fait pas jour » implique « Le soleil ne brille pas ». C'est parce que chaque fois qu'il existe ce qui implique quelque chose, alors nécessairement ce qui est sous-entendu existe aussi ; si ce qui est sous-entendu n'est pas le cas, alors ce qui l'implique ne doit pas non plus être le cas. Cependant, nous ne pouvons pas construire un syllogisme soit en ajoutant la contradiction de l'antécédent ou en affirmant le conséquent, c'est parce que le conséquent peut être

plus général que l'antécédent, comme dans ce cas « si ceci est noir, alors c'est une couleur ». La négation et la fausseté de la plus spécifique n'implique pas la négation et la fausseté du plus général, l'affirmation et la vérité du plus général n'impliquent pas non plus l'affirmation et la vérité du plus spécifique, au contraire, l'affirmation et la vérité du plus spécifique implique l'affirmation et la vérité du plus spécifique, et la négation et la fausseté de la plus générale impliquent la négation et la fausseté du plus spécifique. Lorsque le lien entre deux propositions catégoriques est par alternation, la proposition composée est appelée un « conditionnel disjonctif » - par exemple, « Soit ce nombre est pair, soit il est impair », il peut comporter plus de deux parties. Une telle proposition est vraie si toutes ses parties ne peuvent être vraies et si toutes ses parties ne peuvent être fausses. Si nous voulons en faire un syllogisme à partir d'un conditionnel disjonctif ; on peut affirmer une partie de la proposition, impliquant ainsi la contradiction de ce qui reste. S'il y 'a une ou plusieurs parties, on peut affirmer que la contradiction d'une partie implique la disjonction des parties restantes. Une proposition conjonctive peut être composée de deux conjonctifs : « si le Soleil brille, c'est le jour ; si le Soleil s'est couché, c'est la nuit ». Une disjonctive peut également être composée de deux conditionnels conjonctifs : Soit, si le Soleil brille, alors il fait jour ; soit, si le Soleil s'est couché, alors il fait nuit ». De nombreuses autres combinaisons sont possibles. Quiconque a du talent, après avoir appris les lois, ne rencontrera aucune difficulté avec de telles combinaisons. Les propositions conditionnelles peuvent être ramenées à des propositions catégoriques par les moyens suivants en stipulant l'implication ou l'alternation, ainsi, nous pouvons dire : « La montée du soleil implique que c'est le jour », ou « exclut la nuit ». Les propositions conditionnelles peuvent ainsi être réduites à des propositions catégoriques.

D Deuxième règle : Sur les classes de propositions

(17) Lorsque l'on dit : « Si... Alors... » ou « Soit ... soit ... » dans un conditionnel d'une proposition, on devrait ajouter « **toujours** » ou « **parfois** » pour quantifier la proposition. Sinon, elle sera indéfinie et pourra provoquer des erreurs. Ainsi, dans la proposition catégorique « L'homme est un animal », on doit préciser si chaque homme est tel ou seulement certains. L'humanité elle-même ne requiert ni l'exhaustivité - sinon, un seul individu ne serait pas humain – ni spécificité mais, au contraire, est compatible avec les deux. Ainsi, il faut préciser le caractère exhaustif ou non d'un jugement afin d'éviter les erreurs de quantification. Nous appelons les propositions dont les sujets sont individuels « propositions particulières » telles que « Zayd est alphabétisé ». Des exemples de propositions dont les sujets sont inclusifs et dans lesquels le jugement s'applique à tous les membres de la classe sont « Tous les hommes sont des animaux », ou, en négation, « Aucun homme n'est une pierre ». Pour chaque proposition, il y a une affirmation et une négation, c'est-à-dire qu'il y a une affirmation et une négation. Exemples de propositions dont le sujet est spécifié par « Certains animaux sont humains » ou « ne le sont pas », le terme qui supprime l'indétermination est appelé « signe de quantification » comme : « tout » et « quelque » et entre autres. Une proposition quantifiée est définie, nous appelons la proposition définie générale : la proposition universelle. Nous appelons une proposition dont le jugement est spécifié par « certains » l'existential : la proposition indéfinie. Dans une proposition conditionnelle indéfinie existentielle, nous disons, par exemple, « il se peut que si ... alors ... » ou « Soit ... soit ... ». "Il y a aussi l'indétermination de « certains », car les choses

individuelles peuvent être nombreuses. Dans un syllogisme, on peut donner un nom à « certains » - C, par exemple. Ainsi, il peut être dit : « Tout C est tel et tel », et la proposition devient définitive, en supprimant ainsi l'indétermination trompeuse. La proposition existentielle n'est pas utile, sauf dans certains cas de conversion et de contradictoire. De même, dans les conditionnels, s'il est dit : « Si Zayd est dans la mer, alors il est en train de se noyer », qu'elle soit précisée et ainsi rendue universelle. Il faudrait alors dire : « Chaque fois que Zayd est dans la mer et n'a pas de bateau et ne sait pas nager, alors il se noie ». On ne peut nier que « certains » est par nature indéfini. Lorsque vous faites des recherches dans les sciences, vous ne trouverez aucune question dans laquelle la nature d'une chose particulière est recherchée dans son indéfinition, à moins que le « quelque » soit déterminé. Si les choses sont faites conformément à ce que nous disons, alors il ne restera que des propositions universelles, car les propositions particulières ne sont pas étudiées dans les sciences. En même temps, les règles régissant les propositions deviendront moins nombreuses, plus claires et plus faciles à appliquer.

(18) Sachez que toute proposition catégorique doit avoir un sujet et un prédicat et que la relation entre eux est l'assentiment ou la négation, c'est seulement en vertu de leur relation qu'une proposition est une proposition. Le mot qui indique cette relation est appelé « copule ». Il peut être omis dans certaines langues et quelque chose d'autre qui indique la relation comme en arabe, où l'on peut dire soit « Zayd l'alphabétisé » ou « Zayd est l'alphabétisé ». Les propositions négatives sont celles dans lesquelles la négation coupe la copule, en arabe, la négation doit précéder la copule pour la nier, comme lorsqu'il est dit : « Zayd n'est pas alphabétisé ». Cependant, si la négation est reliée de manière à faire partie du sujet ou du prédicat, la nature affirmative de cette copule restera, comme il est dit en arabe, « Zayd est non-alphabétisé », la copule affirmative reste et la négation est devenue une partie du prédicat. De telles propositions affirmatives sont appelées « infinies ». Dans les langues autres que l'arabe, que l'on utilise ou non la particule négative qui précède la copule ne détermine pas nécessairement l'affirmation ou la négation. Au contraire, tant qu'il y a une copule et que la négation fait partie du sujet ou du prédicat, alors la proposition elle-même restera affirmative, à moins qu'une négation coupe la copule. Quand vous dites, « tous les nombres non pairs sont impairs », alors l'impair a été affirmé pour chaque nombre décrit comme non pair et, donc, la proposition restera affirmative. Un jugement mental affirmatif ne peut s'appliquer qu'à quelque chose d'établi dans l'esprit. Une proposition affirmative concernant quelque chose qui existe en dehors de l'esprit doit également s'appliquer à quelque chose qui existe en dehors de l'esprit. De plus, s'il y a plus d'une négation dans une proposition conditionnelle et la relation d'implication ou de disjonction reste inchangée, et la proposition elle-même sera affirmative, si une négation est niée, le résultat sera affirmatif. Si vous dites : « Tous les hommes ne sont pas alphabétisés », alors vous pouvez dire : « quelques hommes sont alphabétisés », puisque la négation ne fait que s'appliquer à la partie. Lorsqu'il est dit : « Il n'est pas vrai qu'aucun homme ne soit alphabétisé », alors il est correct de dire : « Un certain homme est alphabétisé ». Une proposition conjonctive conditionnelle est niée en niant l'implication, et une proposition disjonctive est niée en niant la disjonction.

D Troisième règle : Sur les modalités dans les propositions

(19) La relation entre le prédicat d'une proposition catégorique et son prédicat est que le sujet doit - soit exister (dans ce cas, il est appelé « le nécessaire ») ou -ne doit pas exister (« l'impossible ») ou

peut soit exister, soit ne pas exister et c'est le « possible » ou « le contingent »). Un exemple du premier est « l'homme est animal » l'exemple du second, « l'homme est pierre » ; et l'exemple du troisième, « l'homme est alphabétisé ». Par « possible », la plupart des gens entendent par là ce qui n'est pas impossible. Lorsqu'ils ne disent pas impossible, ils entendent par là le possible, et quand ils ne disent pas possible, ils entendent par-là l'impossible. Cependant, ce n'est pas notre usage, car ce qui n'est pas contingent selon cet usage peut être soit ce qui doit exister ou ce qui ne peut pas exister. Si la nécessité ou l'impossibilité de quelque chose dépend d'une autre chose, et si cette autre chose est supprimée, alors ni la nécessité ni l'impossibilité ne subsistent, et la chose est contingente en soi. Le contingent est nécessaire en vertu de ce qui le rend nécessaire et est impossible à condition de l'inexistence de ce qui rend nécessaire son existence. Lorsque l'on examine la chose elle-même dans les deux états d'existence et de non-existence : il est contingent.

(20) Sachez que lorsque nous disons, « tous les C sont des B », cela signifie que chaque chose décrite par C est décrite par B, c'est parce que lorsque vous dites que, « tous les C sont des B, vous comprendrez que la compréhension de C a un sens général. Vous rendez ensuite explicite qu'il s'agit des particularités de C en disant « chacun et chaque », parce que le sens n'est pas C dans son ensemble, vous pouvez dire : « Tout homme peut tenir dans une seule maison », mais vous ne pouvez pas dire : « Tous les hommes peuvent tenir dans une seule maison ». Lorsque, par exemple, vous voyez une proposition telle que « tous les dormeurs se réveillent », vous vous rendrez compte que le sens de « tous les dormeurs n'est pas « celui qui dort en tant qu'endormi », car dans ce cas il n'est pas possible d'imaginer que quelqu'un qui dort réellement soit décrit comme éveillé. Ce que l'on entend plutôt par-là, c'est que chaque individu qui est décrit comme étant endormi peut dormir et se réveiller. De même, lorsque nous disons, « Tout père *est* antérieur à son fils », cela ne signifie pas qu'il l'est dans la mesure où il est un père mais en tant qu'individu décrit comme étant un père. Plus loin, quand vous dites, « Tout ce qui bouge change nécessairement », vous devriez savoir que chaque chose décrite comme étant en coup ne change pas nécessairement en raison de sa propre essence, mais parce qu'il est en coup. Ainsi, sa nécessité dépend d'une condition et *elle* est contingente en elle-même. Par « nécessaire », nous entendons seulement ce qu'elle a en vertu de sa propre essence. Ce qui est nécessaire à la condition d'un temps ou d'un état est contingent en lui-même.

D Une doctrine de l'illumination sur la réduction de toutes les propositions à l'affirmative nécessaire

(21) Puisque la contingence du contingent, l'impossibilité de l'impossible, et la nécessité du nécessaire sont toutes nécessaires, il vaut mieux de faire des modes de nécessité, de contingence et d'impossibilité des parties du prédicat afin que la proposition devienne nécessaire en toutes circonstances. Vous diriez donc : « Nécessairement, tous les humains sont contingentement alphabétisés, nécessairement des animaux, ou impossibles d'être des pierres ». Une telle proposition est appelée le « **définitivement nécessaire** ». Dans les sciences, nous enquêtons sur la contingence ou l'impossibilité des choses comme faisant partie de ce que nous étudions. Nous ne pouvons pas faire de jugement définitif et final sauf en ce qui concerne de ce que nous connaissons nécessairement (tel).

Même pour ce qui n'est vrai que parfois, nous utilisons la proposition définitivement nécessaire comme dans le cas de « respirer à un moment donné », il serait correct de dire « Tous les hommes respirent nécessairement à un moment donné » ; que les hommes respirent nécessairement à un moment donné est toujours un attribut de l'homme, le fait qu'ils ne respirent pas à un moment donné est aussi une nécessité. Cependant, cela diffère de l'alphabétisation, alors que l'alphabétisation est nécessairement contingente, il n'est pas nécessaire qu'il soit actualisé à un moment donné. Si la proposition est nécessaire, le mode de la copule seule est suffisant pour nous ; bien on la pose pour qu'elle soit définie sans inclure un autre mode dans le prédicat, par exemple, quand vous dites : « Tous les hommes sont définitivement des animaux ». Dans les autres propositions modales, chaque fois qu'elles doivent être définies, le mode doit être inclus dans le prédicat. Nous n'avons pas besoin d'employer la négation une fois que nous avons spécifié les modes, car la négation complète est le nécessaire et est incluse dans le type affirmatif, comme nous l'avons mentionné, il en va de même pour l'impossible et pour le contingent.

Saches qu'une proposition n'est pas une proposition en vertu de l'affirmation seulement : elle peut l'être aussi en vertu de la négation. La négation est aussi un jugement intellectuel, indépendamment du fait qu'il soit conçu comme une exception ou le déni, car c'est un jugement de l'esprit qui n'est pas un pur déni, au contraire, c'est une affirmation dans la mesure où il s'agit d'un jugement que cette négation est le cas. La chose doit être soit niée, soit affirmée. La négation et l'affirmation dans l'intellect sont un jugement mental dont l'état est autre. Ainsi, quand l'intelligible n'est pas jugé comme étant dans un certain état, alors il est lui-même qui n'est ni infirmé ni confirmé par une autre mais qui, au contraire, est en elle-même soit confirmée ou infirmée. Sur ce point, nous aurons quelque chose à dire plus tard. Lorsque le mode d'une proposition n'est pas spécifié, alors elle reste indéfinie en mode, et cela entraînera de nombreuses erreurs. Ainsi, vous devez s'abstenir d'utiliser des modaux indéfinis, comme vous vous abstiendriez l'utilisation d'une proposition dans laquelle la quantité du sujet est indéfinie.

D Quatrième règle : Sur la contradiction et sa définition

(22) Il y a contradiction lorsque deux propositions ne diffèrent que par l'affirmation ou la négation. Il s'ensuit donc qu'elles ne peuvent pas être toutes les deux vrais ou faux. Le sujet, le prédicat, les relations et les modalités ne doivent pas différer dans le temps. Dans le cas des propositions universelles, il n'est pas nécessaire d'ajouter des éléments conditionnels supplémentaires ; car nous nions exactement ce que nous avons affirmé, comme dans la proposition définie « Tout A nécessairement est contingente de B », dont la contradiction est « Tout A n'est pas nécessairement contingente de B ». C'est la même chose en d'autres cas. Lorsque nous disons, « Non A est », sa contradiction sera « Ce n'est pas le cas que non A est B »²⁴². De cette façon, dans les deux propositions nous nions la même chose que nous affirmons. Cependant, lorsque l'universel affirmatif est nié, une certaine particularité est certainement niée mais une certaine autre peut encore être affirmée, lorsqu'une proposition négative universelle est niée, il s'ensuit qu'un certain particulier est affirmé, mais un autre particulier peut encore être nié. La proposition qui est spécifique n'a pas de contradiction par rapport au

²⁴² Pour le Pr Shahid Rahman, ce que l'on veut dire est que la contradiction de non A est B, et que ce n'est pas le cas que A est B, est vide (ou rien).

particulier. Des énoncés tels que « Un certain animal est humain » et « Il n'est pas vrai qu'un certain animal est non-humain » ne sont pas corrects, puisque la proposition existentielle est indéfinie dans la conception, le particulier qui est humain peut ne pas être le même particulier qui n'est pas humain. Dans un tel cas, le sujet des deux propositions n'est pas le même. Cependant, si on spécifie le particulier en lui donnant un nom, comme nous l'avons mentionné précédemment, on le rend universel. Dans ce cas, on n'a pas besoin des explications détaillées des Péripatéticiens : si vous vous en souvenez, vous pouvez vous dispenser de la plupart de leurs explications élaborées.

D Cinquième règle : Sur la conversion

(23) La conversion consiste à faire de l'ensemble du sujet de la proposition le prédicat, et le prédicat le sujet tout en conservant la qualité et la vérité ou la fausseté de la même proposition. Sachez que lorsque vous dites « Tous les hommes sont des animaux », vous ne pouvez pas dire, « Tous les animaux sont des hommes » Il en va de même pour toute proposition dont le sujet est plus spécifique que son prédicat (contenu). Mais au moins la chose suivante est vraie : Supposons que quelque chose est décrite aussi bien comme étant A et B et que cette chose soit C par exemple. Puisque quelque chose de A est B (que ce soit tout ou partie) alors quelque chose de B (tout ou partie) doit être décrite comme A, de sorte que la chose C sera être décrite à la fois par A et B. Alors si nous disons, "Nécessairement, tous les hommes sont alphabétisés par contingence", sa converse est "Nécessairement quelque chose qui est alphabétisé de manière contingente et qui est aussi un homme". Il en est de même que les autres modes que la contingence se déplace également avec le prédicat lorsqu'il est converti". La converse de l'affirmative nécessaire et définitive est elle-même une proposition affirmative définie nécessaire, quelle que soit le mode. Les propositions universelles et particulières sont converties de manière que le prédicat soit décrit par le sujet sans quantité. Si [il est vrai que] "Nécessairement aucun homme n'est pierre", alors "Nécessairement aucune pierre n'est homme" ; sinon, si l'une des choses décrites par l'un des sujets, le prédicat doit également être décrit par l'autre. Alors il sera impossible d'affirmer la fausseté d'une seule des propositions. Cependant, les deux les propositions peuvent être fausses. Si la contingence fait partie du prédicat du nécessaire défini de la proposition et que la négation est avec le prédicat, cette négation sera également déplacée dans la conversion, comme dans l'affirmation suivante : "Nécessairement tous les hommes par contingence sont non alphabétisés". Sa converse sera l'affirmatif catégorique : "Nécessairement, quelque chose qui est contingentement non alphabétisé est un homme." Beaucoup de péripatéticiens ont eu tendance à se tromper à ce sujet. Par exemple dans cette expression (proposition) : "Il n'est pas vrai que certains animaux sont des hommes" si vous rendez la proposition particulière en proposition universelle, notre expression sera convertie ; cependant, si vous faites de la négation une partie du prédicat et vous dites : "Quelques animaux sont des non-hommes", cela se convertira en "Quelques non-hommes ne sont pas des animaux", ou bien il ne se convertira pas. Votre affirmation "Rien du trône est sur le roi" ne peut être convertie sans le changer complètement. Ainsi, vous ne pouvez pas dire, "Rien du roi n'est sur le trône." Vous devez le changer en disant "Rien de ce qui est sur le roi n'est un trône." Le mot "sur" ne doit pas être transporté, car il fait partie du prédicat ici. La conversion, la contradiction, les négations et les propositions particulières indéfinies sont mentionnées ici uniquement à titre d'instruction. Nous n'en aurons pas besoin ci-après.

D Sixième règle : En ce qui concerne le syllogisme

(24) Un syllogisme comporte au moins deux propositions. Si l'une des propositions inclut l'ensemble de la conclusion, elle est dite conditionnelle. Dans ce cas, une autre proposition est posée ou niée, c'est ce que l'on appelle le "syllogisme exclusif". Si une proposition correspond à une partie de la conclusion, alors l'autre proposition doit correspondre à l'autre partie, dans ce cas le syllogisme est appelé "conjonctif". Aucun syllogisme ne se compose plus de deux propositions car la conclusion ne comporte que deux parties. Puisque chacune des deux prémisses correspond à une partie de la conclusion, il est impossible d'en ajouter une troisième. Comme pour les conditionnels, dans le cas des syllogismes exclusifs, seule l'exclusion subsistera. En effet, il est possible d'avoir de nombreux syllogismes, qui établissent toutes les prémisses d'un syllogisme. Lorsqu'une proposition fait partie d'un syllogisme, elle est appelée "prémisse". Dans un syllogisme conjonctif, les deux prémisses doivent partager quelque chose que l'on appelle le "moyen terme". Quant au sujet et le prédicat de la prémisse, ils sont tous deux appelés "termes". Le moyen terme peut se trouver dans le prédicat de l'un des éléments suivants et le sujet de l'autre. Dès fois, il peut être dans le sujet des deux ou dans le prédicat des deux. Les deux termes autres que le milieu sont appelés les "extrêmes". La conclusion s'obtient à partir des deux termes avec le milieu omis. Lorsque le terme répété - c'est-à-dire le milieu - est aussi bien le sujet de la première prémisse et le prédicat de la deuxième prémisse, nous obtenons une figure peu plausible dont la validité en tant que syllogisme n'est pas intuitivement évidente puisqu'il est omis. Le parfait syllogisme conjonctif est celui dont le moyen terme est aussi bien le prédicat de la première prémisse que le sujet de la seconde. C'est la figure la plus parfaite.

D Une doctrine illuministe sur les négations

(25) Sachez que la différence entre la négation dans une proposition affirmative et la négation qui rompt la relation d'affirmation est que la première ne peut s'appliquer au non-existant, puisque l'affirmation doit s'appliquer à quelque chose qui peut être affirmé ; dans la seconde, le refus peut s'appliquer à ce qui peut être nié. Toutefois, cette distinction ne s'applique qu'aux propositions concernant les individus et ne s'applique pas aux propositions universelles ou d'autres propositions quantifiées. Quand on dit : "Tous les hommes sont des non-pierres" ou "Aucun homme n'est une pierre", vous portez un jugement sur chacun d'entre eux, chaque chose qui peut être décrite comme "homme" dans les propositions, alors que la négation ne s'applique qu'à la pierraille. Ainsi, tous les individus qui peuvent être décrits comme étant "l'homme" doivent exister pour que la description soit correcte. Puisqu'il n'y a plus de distinction, la négation dans une proposition universelle, doit faire partie soit du prédicat, soit du sujet, de sorte que nous n'aurons que des propositions affirmatives et dans ce cas aucune erreur ne se produira lorsque nous distribuons les parties dans les prémisses des syllogismes. En effet, la négation joue un rôle dans l'élaboration d'une proposition négative - puisqu'elle fait partie de l'assentiment ; comme nous l'avons dit - et fait partie de la proposition affirmative. Comment pourrait-elle en être autrement quand on sait qu'affirmer l'impossibilité nous

permet de nous passer de la négation du nécessaire et que la négation et l'affirmation d'une proposition contingente sont les mêmes ?

La figure la plus parfaite est l'humeur ou forme unique : « Nécessairement tous les C sont B, et nécessairement tous les B sont A ; donc, nécessairement tous les C sont A ». Si la première prémisse est particulière, alors nous la rendrons exhaustive, comme mentionné précédemment par exemple, "Certains animaux sont rationnels" et "Tous les rationnels sont capables de rire". Donnons un nom à la particularité sans considérer la prédation de la rationalité, bien que la rationalité accompagne le particulier et soit D. Ainsi, *on* peut dire, "Tout les D sont rationnels, et tous les rationnels sont tels," selon ce que nous avons dit auparavant. Alors, on a plus besoin de dire : " certains animaux sont D" comme une autre prémisse, car D est le nom de cet animal. Comment ce nom lui est attribué ? S'il devait y avoir une négation, nous devrions en faire une partie, comme précédemment. On peut dire : "Tous les hommes sont des animaux" et "Tous les animaux sont des non - pierres" par conséquent : " Tous les hommes sont des non-pierres."

Il n'est pas nécessaire de multiplier les formes du syllogisme, en rejetant certains et en acceptant d'autres. Puisque le dernier terme mène au premier terme au moyen du milieu, les modes dans la proposition nécessaire définie font partie du prédicat dans l'un ou l'autre où les deux prémisses conduisent ainsi à la majeure. Par exemple, "Tous les hommes sont nécessairement alphabétisés de manière contingente", et " Tous les alphabétisés de manière contingente sont nécessairement des animaux par nécessité, ou sont des marcheurs de manière contingente", si donc, tous les hommes sont nécessairement des animaux par nécessité ou des marcheurs par contingent ; il n'est pas nécessaire ici de s'étendre davantage sur la question de composition des formes. La *règle de l'illumination* suffira plutôt. Les deux autres figures sont des appendices de cette figure. À cet égard, il existe un principe :

D Une règle de l'illumination concernant la deuxième figure

(26) Chaque fois qu'il y a deux propositions universelles avec des noms différents, le sujet et le prédicat de l'un ne peuvent pas être affirmés de l'autre dans tous les égards ou à un seul égard. On sait alors avec certitude que si l'un des deux sujets pourrait être conçu pour être inclus dans l'autre, il aurait été possible que le prédicat de l'autre soit prédit de celle-ci. Par conséquent, il est impossible que l'un des deux soit décrit par l'autre, indépendamment de celui qui fait l'objet de la conclusion, et lequel devient le prédicat.

La conclusion sera définitive et nécessaire, affirmant l'impossibilité de son prédicat sur l'autre sujet ou la nécessité de la négation dans ce cas. Ainsi, les affirmations et les négations feront partie du prédicat, comme lorsque vous dites : « tous hommes sont nécessairement alphabétisés de manière contingente » et "Toutes les pierres sont nécessairement impossibles qu'ils soient alphabétisés ». Nous savons donc que les hommes sont nécessairement impossibles qu'ils soient des pierres, donc, dans cette figure spécifique, ce n'est pas une condition que les prédicats *sont les* mêmes dans tous les aspects,

mais ils ne peuvent être que *les* mêmes dans ce qu'ils partagent en dehors du mode qui fait partie du prédicat, et il est donc admissible que les deux modes de propositions diffèrent. Elles diffèrent de la première figure en ce que ces deux Affirmations sont des propositions telles que ce qui est impossible pour le sujet de l'un des deux est possible pour le sujet de l'autre. Pour chacune des deux propositions, ce qui est possible pour le sujet de l'un est impossible pour le sujet de l'autre. Leurs deux sujets sont nécessairement incompatibles ; ce qui permet de conclure que ces deux Affirmations sont des propositions dont les sujets sont nécessairement incompatibles.

De même, si le prédicat d'une proposition définitive a une relation contingente et le prédicat de l'autre une relation nécessaire, alors une relation nécessaire est impossible pour la première et la contingence est impossible pour la deuxième. De même, si le prédicat de l'un a une relation contingente et le prédicat de l'autre, une relation d'impossibilité, ce sera comme nous l'avons dit auparavant. S'il y a une proposition particulière dans cette figure, alors nous allons la transformer en une universelle, comme nous l'avons mentionné précédemment. Il n'est pas nécessaire pour nous de le faire pour chaque prémisse dans les sciences, si nous apprenons la loi ici et l'appliquons dans chaque cas à n'importe quelles des deux prémisses, nous saurons leur statut comme précédemment. Nous pouvons donc laisser de longues discussions aux logiciens qui s'occupent de l'humeur, de l'exposition et de l'analyse de la fusion des formes. Les conditionnelles peuvent également être discutées de la même manière, à condition que les sujets des deux prémisses soient tels que l'une des deux puissent correctement être incluse dans l'autre, alors ce qui est prédit nécessairement des particularités de l'une seront les mêmes que celles qui sont contingentes ou impossibles, et de cette façon, la contradiction de la conséquence impliquera la contradiction de l'antécédent.

D Un principe d'illumination relatif à la troisième figure

(27) Lorsque nous trouvons une seule chose décrite par deux prédicats, nous savons, au moins une chose que l'un des prédicats est nécessairement décrit par l'autre prédicat. Par exemple, si « Zayd est un animal et que Zayd est un homme », alors nous savons qu'une chose d'animal est un homme, et autrement l'homme est un animal, quoi qu'il en soit. Si cette chose spécifique a deux sens et à la fois un sens général, alors nous rendrons la proposition exhaustive, comme si nous disons « Tous les hommes sont animaux, et tous les hommes sont rationnels ». Ainsi cela deviendra une chose spécifique décrite par les deux, et il s'ensuivra que quelque chose de l'un des deux est l'autre. Quand une chose particulière est décrite par l'un ou des deux prédicats et est spécifiée et rendue universelle, comme s'il sera le même cas, la négation doit faire partie aussi du prédicat et transférée à la conclusion. Dans ce cas, le moyen terme est décrit par les deux extrêmes à chaque endroit de cette figure sans qu'une proposition négative soit nécessaire. Si les deux prémisses contiennent des négations, alors les deux négations devraient faire partie des deux prédicats. Ce sera vrai comme si vous dites : « Tous les hommes ne sont pas des oiseaux, et tous les hommes ne sont pas des chevaux », la conclusion sera affirmative, et une chose décrite comme un non-oiseau est un non-cheval. Si l'une des prémisses est universelle et que l'autre ne l'est pas, il est admissible que les sujets se chevauchent. Cela est dû au fait que le particulier est lui-même inclut dans le tout. Dans ce cas, il est clair qu'une certaine chose est

décrite par les deux prédicats, ce qui implique que l'une des choses décrites par un prédicat est également décrite par l'autre. Il ne s'ensuit pas que tout ce qui est décrit par l'un des deux prédicats est décrit par l'autre dans cette figure. Cela est dû au fait que les deux prédicats ou l'un d'entre eux peuvent être plus général que le sujet qui est le moyen terme, et plus général que l'extrême. Dans ce cas de figure, il n'est donc pas nécessaire que chacun des deux soit décrit par l'autre, mais il sera nécessaire que quelque chose de l'un soit décrit par l'autre.

Puisque nous avons rendu les modalités et les négations des prémisses comme étant parties du prédicat, nous sommes en mesure de nous passer de beaucoup de modes et de formes mixtes. La validité du syllogisme ne dépendra que de ceci : la certitude qu'une chose est décrite par deux choses. Elle diffère de la première figure en ce sens que les deux énoncés sont des propositions à l'intérieur desquelles chacune est quelque chose décrite par chaque prédicat et dans lequel se trouve quelque chose décrite par les deux prédicats. Par conséquent, un individu décrit par un prédicat est également décrit par l'autre. C'est tout ce qu'il y a à dire sur ces deux propositions, et nous pouvons nous dispenser de longues discussions.

D Une section sur les conditionnels

(28) Les syllogismes conjonctifs sont composés de conditionnels, comme dans le cas des propositions composées, « Chaque fois que le Soleil s'est levé, il fait jour ; et quand il fait jour, alors les étoiles sont cachées ». Les conditions et les termes sont traités comme précédemment. Un syllogisme peut aussi être composé d'une proposition conditionnelle et d'une proposition catégorique, le terme commun peut être dans le conséquent et le catégorique dans le majeur comme si vous dites "Si tous les C sont B, alors tous les E sont D, et tous les D sont A." La conclusion sera une proposition conditionnelle composée dont l'antécédent sera le mineur de l'antécédent du syllogisme lui-même, et son conséquent sera le résultat de la combinaison du conséquent et du catégorique, comme dans « Si tous les C sont B, alors tous les E sont des A ».

D Une section sur la réduction par l'absurde

(29) Le syllogisme qui montre la vérité de la conclusion en prouvant la fausseté de son contradictoire est appelée *la réduction par l'absurde*, et elle est composée de deux syllogismes : l'un catégorique et l'autre exclusif, comme si vous dites « Si c'est faux qu'aucun C n'est B, alors certains C sont B, et tous les B sont A » si la prémisse est vraie, alors la conclusion sera : « S'il est faux qu'aucun C n'est B, alors certains C sont A ». Si vous le souhaitez, vous pouvez faire de ces propositions des propositions universelles, comme nous l'avons vu précédemment, en rendant universelle la contradiction de la conclusion souhaitée, qui est le conséquent du conditionnel. Ensuite, la contradiction du conséquent sera exclue, de sorte que la contradiction de l'antécédent sera le résultat, qui est : « il n'est pas faux qu'aucun C n'est B mais plutôt, elle est vraie ». Dans la *réduction par*

l'absurde, il est clair qu'une conclusion absurde ne peut être déduite par des prémisses vraies ou de leur combinaison, la contradiction de la conclusion souhaitée implique l'absurdité.

D Septième règle : Sur la question des syllogismes démonstratifs

(30) Seule la démonstration est utilisée, dans les vraies sciences, la démonstration est un syllogisme composé de prémisses connues du fait de leur certitude. Les prémisses que nous savons avec certitude peuvent être « primaires ». C'est-à-dire celles auxquelles l'assentiment est donné par la seule conception de leurs termes et dont personne ne peut refuser après que leurs termes ont été compris, comme votre jugement que le tout est plus grand que la partie, que des choses sont égales à la même chose sont eux-mêmes égaux, et que le noir et le blanc ne peuvent pas être dits de la même chose au même moment et au même endroit. Ou les prémisses peuvent être « perçues » par vos sens externes ou internes, comme les sensorielles, à l'image du soleil qui brille, ou votre connaissance que vous avez du désir et de la colère. De telles prémisses perçues ne sont pas probantes pour quelqu'un d'autre qui n'a pas eu la même compréhension. Ou les prémisses peuvent également être "intuitives" (حدسًا).

Selon les principes de l'école de l'illumination de Suhrawardī, les prémisses intuitives sont de plusieurs sortes. Les premières sont les prémisses intuitives « empiriques » observées avec une fréquence suffisamment grande pour donner une certitude et faire croire qu'elles ne peuvent pas être le fruit du hasard, comme votre jugement selon lequel être frappé avec un bâton est douloureux. Cette conclusion n'est pas atteinte par induction, car l'induction est une conclusion tirée d'un universel à partir de ses nombreuses particularités. Si l'induction est une expression pour ce jugement, alors nous savons que notre jugement selon lequel aucun homme « ne vivra si sa tête est coupée » n'est qu'une conclusion par rapport à l'universel fondé sur les nombreuses particularités qui sont effectivement rencontrés si on ne peut pas observer l'ensemble. De plus, l'induction peut conduire à la certitude s'il y a seulement une espèce, comme dans l'exemple que nous venons de mentionner. Mais s'ils sont des espèces différentes, alors l'induction peut ne pas conduire à la certitude, comme votre jugement qui consiste à dire que « tous les animaux font bouger la mâchoire inférieure quand ils mangent », ce qui est une induction basée sur ce que vous avez observé. Elle peut être fautive, car il est possible que ce que vous n'avez pas observé, comme un crocodile- soit différent de ce que vous avez observé.

Le deuxième type de prémisse intuitive est la prémisse " fréquente (المتواترات) ou traditionnelle, « Il s'agit d'une proposition dont un homme peut être certain en raison de l'importance fréquentielle des témoignages, la chose observée étant elle-même contingente et l'homme lui-même étant convaincu qu'il n'y a pas de collusion. La certitude est une proposition dont la preuve est que le nombre de témoignages est suffisant, il ne s'agit pas pour nous de fixer le nombre à un montant déterminé, car la certitude est souvent obtenue à partir d'un petit nombre. Les associations ont quelque chose de connectant avec toutes ces choses, et l'homme l'acquiert par le biais d'une intuition. Vos intuitions ne sont pas une preuve pour quelqu'un d'autre, s'il n'obtient pas la même chose que vous par intuition. Souvent, l'estimateur d'une faculté de l'homme porte un jugement sur quelque chose qui s'avère fautive, comme

sa négation de l'âme, de l'intellect (l'esprit) un existant non facial²⁴³. Il peut aider l'intellect en fournissant des prémisses qui impliquent son contraire, à la suite de quoi (l'intellect) acceptera ce qu'il avait rejeté. Cependant, tout jugement estimatif qui contredit la raison est faux, et la raison n'affirme jamais ce qui implique une contradiction avec quelque chose d'autre qu'il avait nié.

Les prémisses "généralement acceptées" ne sont pas toujours connues de manière qu'on soit capable de recevoir des idées sensibles ou innées. Certaines d'entre elles peuvent s'avérer vraies par l'entremise d'une preuve, comme notre jugement selon lequel « l'ignorance est odieuse », tandis que d'autres sont fausses. Une prémisse primaire peut également être généralement acceptée.

D'autres propositions qui peuvent être acceptées comme prémisses sont celles d'un humain dont on a un doute ou une opinion positive. Certaines prémisses ne conduisent pas à l'assentiment mais affectent les sentiments ; elles sont dites "imaginatives", tel que le jugement que le miel est amer et qu'il provoque des vomissements. D'autres propositions sont trompeuses et induisent ou concluent des doutes afin de créer une croyance mensongère. Nous les mentionnerons plus tard. Dans la démonstration, on n'utilise que des prémisses connues avec certitude. Autrement dit, soit elles sont connues de manière qu'on soit capable de recevoir des idées sensibles ou innées, soit elles sont basées sur des prémisses innées antérieures qu'on peut obtenir dans un système de syllogisme valide.

D Une section sur l'analogie

(31) L'analogie ne donne pas de certitude. C'est un argument qui prétend qu'un prédicat est commun à deux choses, en se basant sur un sens qui est commun à celles-ci. Les dialecticiens identifient deux méthodes dans ce mode : dans la première, partout où le sens commun est trouvé, alors ce prédicat est associé à lui, et vice versa, donc, ils sont connectés dans le point en question. Cependant, les dialecticiens ne peuvent pas expliquer pourquoi ces deux éléments devraient être inséparables dans d'autres circonstances non considérées dans la preuve. Dans la deuxième méthode, ils énumèrent certains attributs dont le prédicat existe ; c'est ce qu'ils appellent la "racine", ou la "preuve". Ils ne peuvent pas être sûrs qu'ils n'ont pas négligé un attribut qui est à la base du prédicat. De nombreux prédicats dépendent de quelque chose dont on ne prend conscience que plus tard. Les dialecticiens affirment alors que toutes les choses individuelles, (sauf celles auxquelles ils se réfèrent, ne sont pas des objets dont le prédicat est lié à la racine), sont incapables de causer l'existence du prédicat en raison de l'absence de celui-ci en chacune d'entre elles dans un autre contexte. Ils peuvent également affirmer que ce à quoi le prédicat est lié est indépendant des attributs, en évoquant le prédicat dans un autre contexte. Bien qu'ils puissent essayer d'éliminer tout ce qui est autre que la chose à laquelle le prédicat est lié, il y a toujours la probabilité de continuer sa présence dans la racine en raison de sa spécificité et de son individualité - et non en raison d'un sens qui peut être transcendé, et encore moins d'une réunion d'attributs qui est plus inclusif, car il contient certainement la cause.

²⁴³ Ici J'ai rendu l'expression **في جهة لا** par **non facial**, alors Ziai et Walbridge ont traduit Non spatial (non spatial= relatif à l'espace)

Lorsque vous mettez l'accent sur cela, vous travaillez deux par deux ou trois par trois, avec tous les degrés de nombre jouant un certain rôle. Il est également possible que ce qu'ils spécifient, puisse être divisé en deux classes dans lesquelles le prédicat est corrélé seulement avec l'un d'entre eux et que la corrélation n'existe pas dans l'absence de l'élément commun. Ce cas est similaire au cas précédent, dans la probabilité de négliger un attribut qui est en réalité la base du prédicat. L'affirmation selon laquelle l'attribut que les **dialecticiens** ont spécifié, est indépendant dans un autre contexte n'est d'aucune aide, compte tenu de la possibilité que cet attribut fasse partie de l'une des deux causes et que, quelle que soit la cause à laquelle elle se rattache, elle implique le prédicat.

Il se peut également qu'un seul prédicat général puisse avoir plusieurs causes, comme nous le mentionnerons plus tard ; il y aurait donc un autre attribut en cet endroit avec lui. L'ensemble nécessiterait collectivement de ce prédicat, l'argument régresserait donc à l'énumération des attributs, s'ils étaient liés par la suite au deuxième sujet. Les dialecticiens rejettent la possibilité qu'un prédicat général puisse être causé dans différents sujets par différentes causes, et en donnent des preuves contre cela. Cependant, le soubassement sur lequel repose la preuve des dialecticiens est l'analogie, de sorte qu'ils affirment par analogie une partie de ce sur quoi repose l'analogie elle-même. De plus, s'il est possible pour un seul prédicat général d'avoir des causes multiples, alors, sera fausse leur principe selon lequel la cause de l'évidence (témoin) est la cause de la chose absente. Ceci est valable aussi pour la condition qui permet d'admettre qu'un général ou une chose particulière peut avoir des conditions et des causes par le moyen de l'alternative. Un autre parmi leurs principes est que ce qui indique quelque chose avec témoin, indique aussi la même chose dans l'absence. A cela, on peut répondre que, si l'on veut que le l'indication de celui-ci soit essentielle au prédicat général, alors sa relation serait la même pour l'évidence (témoin) et la chose absente, il n'y aurait pas besoin d'analogie. Mais si la spécificité de la preuve a quelque chose à voir avec l'indication ou avec l'établissement de l'indication, l'argument précédent s'applique à la spécificité.

D Une section sur la division de la démonstration causale (لم) assertorique (إن)

(32) La démonstration dans laquelle le terme moyen est la cause de la relation entre les termes majeurs et les termes mineurs dans l'esprit et dans la réalité concrète est dite « causale ». Celle dans laquelle, il est la cause de la relation entre les deux extrêmes et n'existe seulement que dans l'esprit, c'est-à-dire qu'il s'agit de la cause uniquement de l'assertion. Elle est appelée « démonstration assertorique » parce qu'elle ne montre que la proposition est le cas, mais pas pourquoi elle l'est en soi. Il se peut que ce terme du milieu soit lui-même causé par la relation en réalité concrète mais qui est plus apparente pour nous, comme si vous dites,

"Ce bâton brûle,
Et tout ce qui est brûlant doit avoir été touché par le feu ;
Donc, ce bâton a été touché par le feu".

D Une section sur les questions posées en sciences

(33) Parmi les questions posées en science, il y a la question du " Quoi ? " qui cherche le concept (compréhension) de la chose ; la question "Est-ce que ?" cherche un extrême de la contradiction qui lui est liée, sa réponse étant l'une des deux ; la question " Lequel ? " cherche une distinction ; la question "Pourquoi ? " cherche la cause de l'assentiment ; elle peut aussi chercher la cause de la chose dans la réalité concrète. Ce sont les questions principales dans les connaissances scientifiques. Il y a aussi les questions secondaires comprenant : la question " Comment " est la chose ? La réponse à cette question est appelée "qualité" (ou quintessence dans un autre sens) par exemple, la chose est noire ou est blanche ; la réponse à la question " Combien ? " est appelée "quantité" et peut être continue, comme pour les magnitudes ou discrète, et successive comme pour les nombres ; la question "Où ?" cherche la relation d'une chose à son lieu, et la question "Quand ? " Cherche sa relation avec son temps. La question " Lequel ? " peut être utilisée pour rendre ces deux dernières questions inutiles en les liant à ce qui est recherché, comme dans les questions "Dans quel endroit est-il ? " ou "À quelle heure est-il ? " "Ce qui rend les questions "où" et "quand" superflues. La question "Qui ?" cherche à préciser ce qui est connu pour être rationnel par essence.

D Troisième discours

D Sur les réfutations sophistiques et quelques jugements entre les doctrines illuministes et les doctrines Péripatéticiennes en plusieurs sections

D Première partie : sur les réfutations sophistiques

(34) Une erreur peut se produire dans un syllogisme à cause de sa disposition, et n'est pas parmi les modes valides que nous avons mentionnés. Cela peut être parce que le moyen terme n'est pas partagé complètement par la seconde prémisse, ou parce qu'il n'est pas le même dans les deux. Ou parce qu'il n'est pas prédicat de tous, comme si vous dites : « les hommes sont des animaux, et l'animal est un universel » donc « tous les hommes sont des universels ». C'est une erreur due à l'indétermination de la seconde prémisse et parce que le terme "animal" dans la deuxième prémisse ne peut pas être prédit de tous, mais est plutôt quelque chose de particulier à la réalité mentale, et n'est donc pas distribué comme terme moyen, ou d'autres erreurs se produisent parce que l'un des deux extrêmes n'est pas utilisé dans la conclusion de la même manière qu'il l'est dans le syllogisme. Si vous gardez à l'esprit ce qui a été dit précédemment, vous serez à l'abri de toute erreur dans de telles choses.

(35) Des erreurs peuvent se produire à cause de la matière - par exemple, dans le cas de la première méthode, qui consiste à présupposer la conclusion dans le syllogisme avec des mots différents, ou comme la prémisse peut être moins connue que la conclusion ou similaire à celle-ci, de sorte que la conclusion prouvée par la prémisse peut tout aussi bien prouver la prémisse. Ou la prémisse peut être fautive, en raison d'erreurs sémantiques dans l'utilisation de particules ou de noms ou de formes grammaticales ambiguës.

(36) Des erreurs peuvent se produire parce que la négation ou le mode est trop précoce - ou trop tardif - ou répété, comme lorsque l'on suppose notre propos "pas nécessairement" et "nécessairement pas" sont identiques. C'est une erreur, parce que le premier est vrai de la chose contingente, alors que le second ne l'est pas. Et ce n'est pas notre propos, "il n'est pas nécessaire que ce soit le cas" comme si nous disons "il est nécessaire qu'il ne soit pas le cas". Ce qui n'est pas contingent peut être nécessaire, soit dans son existence, soit dans sa non-existence par contradiction ce n'est pas contingent qu'il n'existe pas. Si par "contingence" on entend ce qui n'est pas impossible, c'est la "contingence générale" et l'affirmative ne peut pas être convertie en négative, ni la négative en affirmative. Si vous faites des particules négatives des parties des sujets ou des prédicats, comme nous l'avons mentionné auparavant, et n'utilisez pas une partie séparée, et que vous réduisez les propositions à l'affirmatif, comme vous pouvez le faire, alors vous n'aurez pas à multiplier les négations et les composés verbaux et vous serez à l'abri de cette erreur. Les négations conduisent bien à des erreurs.

(37) Des erreurs peuvent se produire à cause de la quantification, par exemple lorsque le terme "Quelques-unes" de la quantification est utilisé à la place du terme "quelque" qui se réfère à la partie réelle, et comme lorsqu'on utilise *tout le monde* et le pluriel "tous" sont utilisés de manière interchangeable. Des erreurs peuvent également se produire en raison d'une conversion invalide, comme lorsqu'on conclut que toutes les couleurs sont noires parce que tous les noirs sont des couleurs. Ou les erreurs peuvent également se produire en combinant ce qui est séparé, comme si vous dites "Zayd est médecin et est bon" implique que Zayd est un bon médecin, ou en séparant le composé, comme lorsque "Cinq est un impair et pair", implique que cinq est à la fois impair et pair. Des erreurs peuvent également se produire lorsque quelqu'un pense que l'un des deux concomitants est l'autre, ou que l'un d'eux est la cause de l'autre ; sans se rendre compte que la seule connexion entre les concomitants est une association comme les facultés de pouvoir rire et d'être alphabétisé chez l'homme. Cette erreur est très courante chez ceux qui n'ont pas maîtrisé les sciences et qui confondent ce qui est avec une chose pour ce par quoi la chose est. De telles erreurs conduisent souvent à des cercles vicieux, comme il dit « qu'il ne peut y avoir de paternité sans qu'il y ait un enfant, et pas d'enfant sans paternité ; donc, puisque chacun dépend de l'autre, il y a une circularité ». Cette affirmation est erronée, car ils sont simultanés. Une dépendance impossible ne se produirait que si chacun existait à cause de l'autre, ce qui impliquerait que chacun était antérieur à l'autre et donc antérieur à lui-même.

(38) Un des savants pense que deux choses ne peuvent être conçues de telle sorte que chacune soit nécessaire par rapport à l'autre. Ceci est réfuté par l'existence de paires corrélatives, dans lesquelles l'existence de chacune des deux choses est inconcevable sans l'autre par nécessité. Sa preuve est que si l'une des deux choses était indépendante de l'autre, alors elle pourrait exister sans l'autre ; si chacune des deux choses détermine d'une certaine manière l'existence de l'autre, alors chacune dépendra de l'autre ; si une seule des deux déterminent l'existence de l'autre, alors il sera antérieur à ce qu'il détermine, et non pas équivalent à lui. Si cette hypothèse est impossible, ce savant ne peut espérer en construire une preuve. Sa preuve porte à la fois sur l'existence concrète de la paire corrélative et sur la nécessité de leur intellection commune. Cependant, il exclut souvent les paires corrélatives de sa règle. Ce qui est le sophisme d'établir une règle par une certaine preuve et ensuite d'exclure de la règle, sans

preuve, quelque chose dont la relation à la preuve est la même que quelque chose d'inclus dans la même preuve. Notre but, en réfutant cette doctrine, est de guider, et non de réprimander, en montrant qu'il peut y avoir deux erreurs dans une seule preuve. Le chercheur doit être conscient de la possibilité que deux choses aient chacune un rôle dans l'existence de l'autre. Ce qui est inconcevable à moins qu'elles ne soient corrélatives. Ce n'est pas le cas si quelque chose a un rôle dans l'existence d'une autre chose, elle lui est absolument dépendante.

(39) Des erreurs peuvent également se produire lorsqu'un concomitant spécifique d'une chose est pris pour un universel afin d'établir une similitude entre plusieurs choses, comme lorsque quelqu'un dit : " Le noir recueille la vision parce que c'est une couleur " et qu'il en est de même pour le blanc.

Des erreurs peuvent également se produire lorsque l'actuel est pris pour un potentiel ; et le potentiel est pris pour l'actuel ; lorsqu'une chose essentielle est prise pour un accident, ou vice versa. Ou lorsque des *êtres de raison* et les *prédicats intellectuels* sont considérés comme concrets, comme lorsque quelqu'un entend que *l'homme est un universel* et pense que le fait qu'il soit un universel est quelque chose qui lui est prédit en tant que chose de concret en vertu du fait qu'il est l'humanité. Ou quand l'image d'une chose est prise à la place de la chose elle-même ; ou lorsqu'une partie de la cause d'une chose est prise à la place de la cause ; ou lorsque, dans la *réduction par l'absurde*, une chose qui n'est pas la cause de la négation de la conclusion est prise pour telle. Et l'utilisation de la méthode de priorité peut également conduire à des erreurs lorsqu'elle est appliquée à des espèces différentes, comme lorsque quelqu'un dit : « Puisque les hommes et les poissons sont tous deux des animaux, les hommes ne respirent pas plus par nécessité que les poissons ». Cette méthode peut également conduire à l'erreur lorsqu'elle est appliquée dans le domaine du hasard, comme dans le cas suivant "Zayd et Amr ont la même probabilité d'être grands, puisqu'ils sont tous deux humains ; par conséquent, l'un d'entre eux ne peut pas être plus grand que l'autre", car on ne peut pas se rendre compte qu'il y a des raisons inconnues de nous qui nécessitent ou rendent impossible, comme nous le démontrerons plus tard. Dans une espèce où les individus diffèrent par la perfection et la déficience, ce type d'argument n'est pas non plus applicable ; car un individu peut être en soi être plus digne de quelque chose en raison de sa propre perfection, et pour la nature de cette perfection, nous en reviendrons plus loin.

(40) Des erreurs peuvent se produire lorsque quelque chose d'impossible est postulé pour exister afin de prouver quelque chose d'autre en ce qui concerne le sens dans lequel il s'avère être impossible. Des erreurs peuvent se produire en raison d'une inattention au sens dans lequel un mot est utilisé, comme lorsque quelqu'un dit : "*La blancheur est incluse dans le concept de toute chose blanche, et Zayd est blanc*", ce qui implique que la blancheur est incluse dans la réalité de Zayd. La vérité est que la blancheur est incluse dans le concept de la chose blanche dans la mesure où elle est blanche, et non dans la mesure où elle est humaine ou animale ou autre chose, il n'est donc pas possible de l'inclure dans la chose blanche.

(41) Des erreurs peuvent également se produire lorsque les usages des termes techniques sont modifiés au cours de l'argumentation pour répondre aux objections. Par exemple si on dit *le semblable au semblable est semblable*, cela est vrai seulement si la correspondance est valable à tous égards. Si la

similitude ne concerne qu'un seul aspect, alors les deux choses ne correspondent que sous cet aspect. Mais si elles ne sont pas semblables sous le même rapport, la conclusion ne s'applique pas, car il est possible que quelque chose corresponde à quelque chose d'autre dans un sens et à une autre chose sous un autre aspect. De même, deux choses égales à une chose sont égales à une autre à condition que l'égalité porte sur tous les aspects. Toutefois, la différence de l'égalité peut avoir d'autres aspects, comme lorsqu'un corps est égal en longueur à un autre corps et que sa largeur est égale à un autre corps. Le fait qu'une chose soit égale à une autre chose n'implique pas qu'elle soit égale à une autre chose qui est égale à cette deuxième chose sous tous les aspects qui sont égaux à cette deuxième chose à un autre égard. Personne, cependant, ne peut dire que le terme **égalité** ne doit être utilisé que lorsqu'il y a égalité sous tous les aspects, parce qu'il est possible que deux corps soient égaux uniquement en termes de leurs longueurs.

(42) Une autre erreur est lorsque la privation contraire est confondue avec le contraire, comme le repos est l'inexistence du coup uniquement dans ce qui peut bouger. De même la cécité est une expression pour le manque de vue seulement dans une chose qui peut être conçue comme ayant la vue. Une pierre, qui n'est pas conçue pour avoir la vue, ne peut pas être dite qu'elle est aveugle.

La règle dans la compréhension des privations est que si nous pouvons penser au sujet - comme le corps ou l'homme, par exemple - restant après que l'état (coup ou la vue) a cessé, alors nous n'avons pas besoin de poser quelque chose d'autre qui est immobile ou aveugle, mais il suffira plutôt de laisser le sujet tel qu'il est et de lui retirer quelque chose. Ainsi, la privation n'a pas besoin de cause, sa cause étant l'absence de la cause de l'état. Cependant, si elle est confondue avec le contraire - qui est quelque chose d'existential nécessitant une cause et impliquant des concomitants - des erreurs se produiront. Certains noms de privations - tels que "ineffabilité" et "unicité" ne sont pas conditionnés par la contingence, car ce sont des noms de négations. D'autres se limitent à une partie de l'espèce, par exemple l'absence de barbe. D'autres encore, comme la cécité et le repos, sont conditionnés par la contingence. Cependant, les termes particuliers sont utilisés de différentes manières. Et parmi eux, il y a une erreur qui consiste à confondre l'affirmation et la négation avec la privation et la possession. Tout est sujet à l'affirmation et à la négation, contrairement à la privation et la possession. Par exemple, vous pouvez dire, "La pierre ne voit pas", mais vous ne pouvez pas dire "La pierre est aveugle".

(43) Des erreurs peuvent se produire lorsqu'un sens général est utilisé différemment à différents endroits et qu'un usage est pris pour un autre. Bien que, ce cas aurait pu être inclus dans les sophismes découlant de termes ambigus, nous le mentionnerons séparément car il s'agit d'une erreur courante. Un terme général, comme nous l'avons dit, peut signifier ce dont l'essence n'empêche pas qu'il soit commun à plusieurs choses ; ou bien il peut être exhaustif, c'est-à-dire qu'il s'applique à tous les cas. La vérité ou l'affirmation du premier type n'implique pas la vérité ou l'affirmation de ses particularités, la vérité de la chose particulière qui lui correspond implique la vérité du terme général. Le deuxième type de terme général est l'inverse. Ici, la vérité du général implique la vérité des particuliers qu'il contient. Par exemple, "Tous les C sont B" implique "Certains C sont B", tout en impliquant que chaque individu C est B. Cependant, la fausseté (du général) n'implique pas la fausseté du particulier qui y est inclus.

Pour le particulier, la vérité du général n'est pas impliquée par sa vérité, mais sa fausseté implique la fausseté du général.

(44) Des erreurs peuvent se produire lorsqu'une quiddité composée de parties qui se ressemblent toutes, est identifiée à la réalité de la part. Ceci n'est valable que dans des cas autres que les formes et certaines quantités, si deux parties d'un cercle sont semblables mais leur réalité n'est pas la réalité du tout, qui est le cercle. Et de deux résulte un et un, mais deux ne partagent pas la réalité d'un (ou deux ne sont égale à un dans la réalité).

D Deuxième partie

D Sur quelques règles et des solutions aux problèmes

(45) On pourrait penser que la seconde prémisse [majeure] permet de se passer de la première. Même si nous savons que chaque paire est même, "Ce qui est à l'intérieur des manches de Zayd" n'est pas spécifiquement ou réellement incluse, dans la proposition jusqu'à ce que l'on sache que **c'est** une paire par notre jugement que c'est le cas. Nous ne pouvons savoir qu'il s'agit d'une paire que par d'autres moyens de connaissance, puisque l'aspect de spécificité n'est pas identique à l'aspect de généralité. Cette erreur est due à la confusion du potentiel et de l'acte, parce que le sujet de la première prémisse est potentiellement inclus dans le sujet de la seconde prémisse. On pourrait penser que cela est dû à l'acte alors que ce n'est pas le cas.

(46) Un sophisme bien connu est de demander comment vous savez que « la chose inconnue que vous avez apprise est ce que vous aviez réellement cherché ? » - ce qui implique que vous devez être encore ignorant ou que la connaissance existait déjà, jusqu'à ce que vous appreniez que c'est la connaissance. Cette erreur est également due à l'imprécision de l'existence et des modes. En effet, si ce que l'on cherche est inconnu à tous égards, il ne pourrait pas être connu. De même, on ne peut pas non plus le chercher s'il est connu à tous égards. Mais, il est connu dans un aspect et inconnu dans un aspect avec une particularité de ce que nous en savons. Cela ne s'applique qu'aux propositions et aux assentiments. Par exemple, lorsque nous demandons l'assentiment dans notre propos : « l'univers est-il contingent ? » nous ne cherchons rien de plus qu'un jugement spécifié par ces concepts. D'un autre côté, lorsque quelqu'un entend le nom donné à quelque chose, qu'il cherche à en connaître le sens, et qu'on lui dit qu'il correspond à tel ou tel sens de la chose simplement en entendant que c'est ce qu'il avait cherché. De même, quand quelqu'un conçoit une chose à travers l'un de ses concomitants et sans l'avoir vue, il peut avoir des doutes sur ses autres attributs, même après qu'elle lui a été décrite. Supposons que quelqu'un sache avec certitude qu'un oiseau appelé "phoenix" existe mais ne l'a pas vu et cherché à le connaître précisément ses particularités, il ne connaîtra que les attributs généraux de l'oiseau – par exemple que l'oiseau vole. En le connaissant si bien qu'il puisse dire que les attributs mentionnés par quelqu'un qui le lui décrit, appartiennent tous à ce qu'il cherche et à rien d'autre. Ce n'est que grâce à de nombreuses personnes lui disant que les autres attributs de l'oiseau appelé "phoenix" sont tels et tels.

D Une règle sur les constituants de la chose

(47) L'existence d'une chose peut avoir des constituants alternatifs contradictoires, mais la quiddité d'une chose ne peut pas être conçue comme ayant l'existence d'une chose qui peut avoir des constituants contradictoires alternés, puisque la quiddité serait modifiée par chacun d'eux. Pour comprendre comment la substitution d'un constituant est possible, il faut d'abord réaliser qu'il n'est pas un constituant de l'essence. On doit faire attention à se rappeler que la cause n'englobe pas toutes les choses prises -comme causes différentes de telle sorte que l'entité générale n'exclut pas la cause de ce qui est autre que cela. Ainsi, il ne serait pas valide de prétendre que cela implique la multiplicité de la cause.

D Une règle sur la règle universelle

(48) Sachez que l'universalité d'une règle affirmant que quelque chose est réfutée par un seul exemple où cette seconde chose est absente. L'universalité d'une loi déclarant l'impossibilité que quelque chose soit prédite de quelque chose d'autre est prouvée par l'existence de cette chose dans un seul cas. Ainsi, si quelqu'un affirme que « tout C est nécessairement B, mais trouve un seul C qui n'est pas B », alors l'universalité de la règle est réfutée. De même, si quelqu'un affirme « qu'il est impossible qu'un C soit B, mais qu'il trouve un seul C qui soit B », alors la loi sera réfutée. Cependant, si quelqu'un affirme que « tout C peut être B », ceci est réfutée ni par l'existence ni par l'absence d'exemples. Ainsi, si quelqu'un prétend qu'un universel est contingentement vrai pour un autre universel - par exemple, en affirmant la "B dans sa nature de C " - il lui suffit de trouver une seule instance qui est B et une autre qui n'est pas B pour montrer que l'universel B n'est pas impossible dans la nature C (car sinon aucun individu C ne pourrait être décrit comme étant B) et que [B] n'est pas nécessaire [dans C] (puisque dans ce cas, il n'y a pas de B). Chaque fois qu'une nature simple a un genre mental - comme nous le mentionnerons plus tard - il est possible que le genre dans l'esprit soit cette nature ou une partie de celle-ci dans la mesure où le genre est rendu spécifique par la différence de l'une des deux natures. Par exemple, "être un couleur" peut par son nature signifier soit la noirceur, soit la blancheur, c'est-à-dire qu'il n'y a rien dans l'esprit qui empêche la couleur d'être spécifiée comme l'une ou l'autre. Cependant, cela n'est pas concevable dans la réalité concrète, car il n'y a pas de chose concrète qui soit une couleur sans la spécification du noir ou du blanc, comme nous le verrons plus tard. Par conséquent, ce qui est possible pour la "couleur" universelle n'est pas possible pour une couleur en particulier. Dans le cas de la nature d'une espèce, comme l'humanité, les choses qui spécifient les individus, comme le blanc et le noir, le grand et le petit peuvent être noirs, grand et petit ainsi qu'être appliqués à l'espèce et à chacun de ses individus. Si ce n'est pas le cas, cela est dû à un facteur extérieur.

D Une règle et des excuses

(49) Sachant que de nombreux livres ont été écrits sur cette science de la logique, nous avons pu être très brefs dans ce livre ; mais nous avons longuement discuté des sophismes afin que l'élève se familiarise avec eux. Les étudiants trouveront plus d'erreurs que de raisonnements sains dans les preuves avancées par les différentes écoles et organisations. Par conséquent, il est tout aussi utile

d'apprendre les occasions d'erreur que d'apprendre les règles de raisonnement correct. La négation est existentielle dans la mesure où elle est une négation dans l'esprit et un jugement rationnel. Quant à l'assentiment, il n'est pas simplement une relation affirmative qui est rompue dans la négation. Par conséquent, l'assentiment demeure même après la négation. Cette relation d'assentiment qui se poursuit pendant la négation n'est pas la relation ordinaire. Par conséquent, la négation est un jugement existentiel, c'est-à-dire qu'elle a une existence dans l'esprit même si elle rompt elle-même une autre affirmation.

Nous avons découvert que le mode d'impossibilité nous permet de se passer de la négation nécessaire, que la nécessité permet de se passer de la négation impossible, que la négation et l'affirmation de la possibilité sont identique, et qu'il n'y a pas de limite aux combinaisons possibles. Ainsi, dans ce court ouvrage, nous nous sommes limités à la discussion des propositions affirmatives, puisque nous avons un autre but dans ce livre. L'objet de la recherche dans les vraies sciences est quelque chose de certain. La proposition indéfinie, dans laquelle aucun mode n'est mentionné, n'inclut pas le contingent qui ne se produit jamais, nous ne disons jamais "Tout C est B" de façon absolue quand elle ne s'applique pas à certains de ses particuliers ; par exemple, nous ne disons pas "Tous les hommes sont réellement alphabétisés". La proposition générale indéfinie, lorsqu'elle est universelle, n'est pas valide, sauf dans les six propositions modales nécessaires bien connues des livres de logique, dont chacune est nécessaire en raison d'un principe de base. Par conséquent, nous traiterons ici des propositions modales nécessaires. Il n'y a aucun avantage à traiter des propositions indéfinies, puisque le contingent général est plus large et plus généralement valable qu'elles. L'absolu général se produit à un moment donné, indiquant une certaine nécessité dans la proposition englobante, contrairement au contingent général. Si nous considérons une matière générale ou un mode général, nous n'avons pas besoin de ces propositions indéfinies qui conduisent si facilement à l'erreur. Puisqu'aucune science ne cherche à connaître l'état d'une partie non spécifiée de son sujet, sauf dans la *réduction par l'absurde* nous pouvons omettre toute mention de particularités non spécifiées. Le chercheur n'a plus besoin de ramener les formes de la deuxième et troisième figure au premier dans toute question scientifique, dès lors qu'il connaît la règle en un seul endroit ; il n'a pas non plus besoin d'incorporer la négation de la règle.

D Règle sur la réfutation de la règle des Péripatéticiens sur la conversion

(50) Les Péripatéticiens établissent la validité de la conversion par l'*ecthèse et la réduction par l'absurde*, bien que la réduction par l'absurde dans la conversion, soit elle-même fondée sur l'*ecthèse*. Si nous disons que nécessairement aucun C n'est B, alors de même aucun B n'est C, car autrement il serait vrai que certains B sont C. Posons donc une chose spécifique, que nous appellerons D. Le D est à la fois C et B. Donc, quelque chose qui est décrit par C est aussi décrite par B, Cependant, il a déjà été dit que nécessairement aucun C n'est B. [Les Péripatéticiens] peuvent établir la validité de la conversion à la fois de la proposition universelle affirmative et de la proposition affirmative particulière par l'*ecthèse*, ou ils peuvent établir leur validité par la réduction par l'absurde, qui, dans un autre endroit, est elle-même fondée sur l'*ecthèse*. La réduction par l'absurde dans les deux cas est basée sur la

conversion de la proposition négative, et dans la proposition négative, selon ce que nous avons dit, l'ecthèse est identique à la troisième figure, puisque toutes deux cherchent à prouver, par exemple que C lui-même et B lui-même sont prédits de quelque chose. Plus tard, ils établissent la validité de la troisième figure en la ramenant à la première figure par convocation. Donc, l'explication est circulaire, car c'est expliquer une chose par ce qui l'explique. C'est parce que la réduction par l'absurde est un syllogisme composé que son utilisation dans la conversion n'est pas quelque chose que les gens comprendront naturellement. Une personne qui n'a pas appris les syllogismes et la façon dont ils sont déduits peut le savoir par le biais d'une analyse de la situation par le bon sens et que les syllogismes sont valides. Cela lui suffira pour toutes les questions scientifiques. Par conséquent, il n'est pas nécessaire ici de discuter longuement de la réduction par l'absurde. Je ne nie pas que les gens trouvent la réduction par l'absurde utile et qu'ils reconnaissent son bien-fondé, même s'ils ne sont pas conscients qu'elle soit composée de deux syllogismes, l'un conjonctif et l'autre exclusif, et ne connaissent pas tous les détails de son utilisation et ignorent comment elle a été utilisée pour prouver la validité des conversions. Cependant, il n'est pas nécessaire de discuter longuement de ces choses.

De plus, la réduction par l'absurde n'est pas suffisante pour montrer que ceci, et pas quelque chose d'autre, est la conversion. Lorsque quelqu'un affirme que nécessairement aucun C est B, il le convertit en « Nécessairement, il n'est pas le cas que certains B soient C, puisque sinon, tous les B seraient C ». Nous posons alors que les éléments de B décrits par C lui-même sont D, comme vous l'avez appris précédemment. Ainsi, une absurdité s'ensuivra que certains C sont B - bien que nous ayons supposé que nécessairement aucun C n'est B. Par conséquent, la validité de la conversion ici n'implique pas que c'est l'inverse. Puisque la réduction par l'absurde seule est insuffisante et puisqu'il est possible d'établir la validité de la conversion par un autre argument, comme nous l'avons expliqué, ce ne sera pas un problème de l'abandonner. Comme dans notre discussion sur la deuxième et troisième figure du syllogisme nous n'aurons pas besoin d'utiliser la conversion ou la réduction par l'absurde.

(51) Personne ne doit nier que la réduction par l'absurde utilisée dans la conversion est un syllogisme. Parce que celui qui sait ce que sont le syllogisme et la réduction par l'absurde sait aussi que la réduction par l'absurde est un syllogisme. Cependant, la réduction par l'absurde dans la conversion est également basée sur des syllogismes exclusifs, conjonctifs et conditionnels, car la conclusion que nous recherchons est la proposition conditionnelle, comme dans notre propos "Si aucun C n'est B, alors aucun B n'est C." La forme de cette réduction par l'absurde est "S'il est vrai qu'aucun C n'est B, et qu'il n'est pas vrai qu'aucun B n'est C, alors un certain B est C." La première phrase est l'antécédent, et le conséquent est "Il est vrai que certains B sont C." Nous prenons cela et en faisons l'antécédent dans une autre prémisse : "Si un certain B est C, alors un certain C est B." Nous le relierons ensuite à la première prémisse et en déduisons : "S'il est vrai qu'aucun C n'est B, et qu'il n'est pas vrai qu'aucun B n'est C, alors un certain C est B, et qu'il n'est pas vrai qu'aucun B n'est C, alors un certain C est B." La conjonctive du syllogisme est formée de conditionnels composés, le moyen terme du milieu est contradictoire, le conséquent est excepté, comme vous l'avez appris. Bien que la deuxième prémisse soit composée de deux propositions catégoriques particulières, elle est universelle car la généralité dans les propositions conditionnelles ne dépend pas de la quantification, mais des positions et des temps. S'il

est ainsi comme nous l'avons dit, il est clair que la réduction par l'absurde utilisée pour prouver la validité de la conversion n'est pas valable dans la forme, car les syllogismes sont basés sur des preuves qui ne peuvent pas elles-mêmes être réalisées sans avoir recours aux syllogismes. Au contraire, il est correct de dire que la validité des formes du syllogisme ne peut être établie par la réflexion ou l'inspection. Ces quelques règles exhaustives valent mieux qu'une multitude de règles exigeant un grand effort.

D Troisième section

D Concernant les jugements illuministes sur certains points

Dans cette section, nous examinerons également les principes en vigueur afin d'en vérifier la véracité et de fournir des exemples particuliers. Pour atteindre notre objectif, nous commencerons par une introduction établissant certains termes techniques.

(52) Si quelque chose, ayant une existence en dehors de l'esprit, est subsistant dans quelque chose d'autre et complètement diffusé en lui, nous les appelons un "état". Ou bien il n'est pas subsistant en lui de manière à y être entièrement diffusé, nous l'appelons une "substance". Dans la définition de l'état, nous n'avons pas besoin de vitesse comme nous le disons « qu'il n'est pas en tant qu'une partie de celui-ci », car la partie n'est pas diffusée dans le tout. En outre, le fait d'être couleur, la substantialité, et autre (chose) ne sont pas des parties selon les principes de l'illumination (*isràqi*), comme nous l'expliquerons. Il n'y a donc pas besoin de spécifier ou de s'inquiéter à ce sujet, par conséquent, les notions de substance et d'état sont des significations générales.

(53) Lorsqu'un état se trouve dans un lieu, il doit, en vertu de son statut d'état, être diffusé dans tout ce lieu. Ce besoin dure aussi longtemps que l'état, et il est inconcevable que l'état puisse être auto-subsistant ou puisse se déplacer vers un autre lieu : au moment du transfert, il serait indépendant dans son coup, ses dimensions, et son existence ; il aurait trois dimensions ; et serait donc un corps, pas un état. Un corps est une substance que l'on peut pointer du doigt et qui doit évidemment toujours avoir une longueur, une largeur et une profondeur. Un état ne possède aucune de ces caractéristiques, et les deux sont différents. Les corps partagent la corporalité et la substantialité mais diffèrent par le fait qu'ils sont noirs ou blancs, ces derniers sont substantialité et sont donc différents d'eux.

(54) Une chose peut être soit nécessaire, soit contingente. Le contingent est ce qui n'est pas lui-même une raison suffisante pour lui-même d'exister plutôt que de ne pas exister, mais dont la raison suffisante est autre chose. La raison suffisante de son existence est la présence de sa cause, et [la raison suffisante] de sa non-existence est la présence de sa cause. Il est soit impossible ou nécessaire par une autre, donc son existence ou sa non-existence est contingente. Si son existence la rendait nécessaire, comme certains l'ont imaginé, sa non-existence l'aurait rendu impossible, et il n'y aurait jamais rien de contingent. Ce qui dépend de quelque chose d'autre n'existera pas si cet autre (chose) est inexistant. Puisque cet autre a une influence sur son existence, la chose est contingente en elle-même. Nous entendons par "cause" ce dont l'existence immédiate et sans délai concevable nécessite l'existence d'une

autre chose. Les conditions et l'élimination des obstacles entrent également dans la cause ; car si l'obstacle n'est pas éliminé, l'existence de la chose est toujours contingente par rapport à ce qui était supposé être sa cause. Si la relation (d'empêchement) à la chose participe de la contingence sans atteindre la cause, condition de raison suffisante, il ne peut y avoir de relation de cause à effet. Cela ne veut pas dire que la non-existence fait quelque chose ; cela signifie seulement que la non-existence entre dans la causalité en ce sens que, lorsque l'esprit considère la nécessité de l'effet, il ne peut pas le faire sans considérer l'inexistence de l'empêchement. La cause a une priorité intellectuelle mais pas temporelle sur l'effet. Ils peuvent être simultanés dans le temps, comme dans le fait de casser et d'être cassé, mais nous disons toujours, « Il l'a cassé, donc il s'est cassé » et non l'inverse. Il y a aussi une priorité temporelle, ainsi qu'une priorité de place ou de position - comme dans les corps - ou de noblesse dans les attributs admettant la noblesse. Une partie de la cause peut être temporellement antérieure ou intellectuellement antérieure. Nous rencontrons ici un autre sujet dont nous devons tenir compte pour nos objectifs.

(55) Sachez que toute série a un ordre quelconque et dont les individus coexistant doivent être finis. La raison est que s'il y a un nombre infini d'éléments entre deux membres de la série, ce nombre infini de membres doit être contenu entre les deux limites d'un ordre, ce qui est absurde. S'il n'y a deux membres de la série entre lesquels il y a un nombre infini d'autres membres, alors il n'y a qu'un seul membre de la série, alors il n'y a qu'un nombre fini de membres entre n'importe quels deux membres de la série, et l'ensemble doit nécessairement être fini. Nous devons également examiner comment cela s'applique aux corps. Si nous posons une série de qualités différentes dans les corps, ou si nous posons une série de corps, cette démonstration s'applique également. De plus, supposons qu'une quantité finie soit au milieu d'une série et que les deux parties de la série soient reliées comme avant. Maintenant, considérez la série de cette façon une fois et puis une autre fois comme avant, avec la restauration de la quantité qui avait été supposée ne pas exister, en pensant à ces cas comme s'il s'agissait de deux séries. Alors, si vous comparez les deux dans votre imagination - ou si vous faites correspondre chaque chiffre de l'une des séries avec le chiffre correspondant de l'autre dans votre esprit - ils seront certainement différents. Cela ne serait pas au milieu, puisque nous les avons reliés, donc il faudrait que ce soit à la fin ; une série se terminerait, et l'autre la dépasserait d'une quantité finie, sans qu'il y ait de différence. Par-là, on établit la finitude de toutes les dimensions, causes et effets.

(56) Le concept de l'"Existence" est utilisé avec un seul sens et comme un seul concept pour la noirceur et la substance, pour l'homme et le cheval, c'est un sens intelligible plus général que chacun d'entre eux. Comme le sont les concepts de quiddité pris absolument, de la choséité et de la réalité prises absolument. Nous prétendons que tous ces prédicats sont purement intellectuels. Réfléchissez : Si "l'existence" était seulement une expression pour la noirceur, il ne pourrait pas s'appliquer avec la même signification à la blancheur et à la substance. Si elle était considérée comme ayant "un sens plus général que la substantialité, elle serait soit subsistante dans la substance ou indépendante en elle-même. S'il était indépendant en soi, alors la substance ne pourrait pas être décrite par elle, car sa relation avec la substance serait la même que sa relation avec tout le reste. S'il était dans la substance, il serait certainement actuel en elle, et l'actualité serait certainement l'existence. Si l'existence était

actuelle, elle serait existante. Si son "être existant" était pris comme une expression pour l'existence elle-même, alors "l'existant" ne s'appliquerait pas à la fois à l'existence et aux autres choses avec le même sens. C'est parce que le concept d'existant par rapport aux choses est, qu'un existant est quelque chose qui a une existence, alors que dans le cas de l'existence elle-même, ce serait qu'elle est l'existence. Nous-mêmes ne disons pas (quelque chose) de plusieurs choses, sauf avec une seule signification. Ensuite, nous soutenons que si la noirceur est inexistante, alors son existence n'est pas actuelle. Par conséquent, son existence n'est pas existante, puisque son existence est aussi inexistante. Si nous faisons l'intellect de l'existence et jugeons qu'il n'est pas existant, alors le concept d'existence est distinct du concept d'existant. Puis, nous pourrions dire que le noir, que nous avons considéré comme inexistant et que son existence n'était pas encore actuelle (effective), et qu'ensuite son existence est devenue actuelle. Dans ce cas, l'actualité de l'existence ne serait pas l'existence elle-même, et l'existence aurait une existence. Ce même argument s'applique à l'existence de l'existence, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Mais une infinité ordonnée simultanée d'attributs est absurde.

(57) Une autre considération est que leurs opposants, les adeptes des péripatéticiens, comprennent l'existence mais doutent qu'il s'agisse de choses réelles (actuelles) et concrètes ou non, Comme ils le font avec la quiddité originelle. L'existence aurait une autre existence, ce qui entraînerait une régression. Il en ressort qu'il n'y a rien dans l'existence qui soit lui-même la quiddité de l'existence ; car dès que nous concevons son concept, nous pouvons nous demander s'il a ou non une existence. Ainsi, il aurait une existence de plus et donc il y aurait une régression infinie.

(58) Une autre considération est que si la quiddité avait une existence, l'existence aurait une relation avec elle. Cette relation aurait alors également une existence qui aurait une relation avec la relation, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

(59) Une autre considération encore est que si l'existence était effectivement dans les concrètes et n'était pas une substance, elle serait évidemment un état dans la chose et ne serait donc pas réellement indépendante. Ainsi, son lieu serait actualisé, mais elle existerait avant son lieu, son lieu ne pourrait pas être actualisé simultanément avec lui, puisque son locus existerait avec l'existence, et non pas l'existence - ce qui est absurde - il ne pourrait pas s'actualiser après son lieu, et il est évident ou apparent. De plus, si l'existence dans les choses concrètes était ajoutée à la substance, elle subsisterait par la substance et serait, selon les péripatéticiens, une qualité qu'ils définissent comme un état stable dont la conception ne nécessite pas de poser une division ou une relation à la substance vers une chose extérieure comme rappelé dans les limites de la qualité. Ils affirment sans réserve que le locus est antérieur à tout accident, qu'il s'agisse d'une qualité ou d'autre chose. Ainsi, l'existant serait antérieur à l'existence, ce qui est impossible. De plus, l'existence ne serait pas la plus générale des choses de manière absolue : la qualité et l'accidentalité seraient plus générales sous un certain rapport. D'ailleurs, si [l'existence] était un accident, elle subsisterait dans un locus (lieu). Ce que l'on entend par "subsister dans un lieu", c'est qu'il existe dans un lieu, ayant besoin [du lieu] pour se réaliser. Puisqu'il ne fait aucun doute que le lieu est existant par l'existence, la subsistance est circulaire, ce qui est absurde. Il est erroné de vouloir prouver que l'existence se surajoute dans les choses concrètes en arguant que si quelque chose n'était pas conjoint à la quiddité par une cause, la quiddité resterait dans la non-

existence. Celui qui donne cet argument, pose une quiddité et lui joint l'existence, de sorte que son adversaire peut soutenir que cette quiddité concrète est elle-même issue de la cause efficiente. L'argument peut aussi revenir à la question à savoir si l'existence ajoutée, elle-même, est donnée par quelque chose d'autre c'est à dire par la cause efficiente ou si elle est laissée telle qu'elle était.

(60) Les adeptes du péripatétisme soutiennent que nous pouvons penser à l'homme sans existence, mais on ne peut pas le penser sans relation avec l'animalité. Mais la relation de l'animalité à l'homme ne signifie rien d'autre si ce n'est qu'elle existe en lui, soit dans l'esprit, soit dans la réalité concrète. Ainsi, ils posent deux existences dans la relation de l'animalité à l'humanité : l'une appartenant à l'animalité qui est en lui ; et la seconde, celle qui devient existante dans l'humanité en raison de l'existence de l'humanité. En effet, certains des adeptes du péripatétisme fondent tout leur système métaphysique sur l'existence. **Existence** c'est ce qu'on dit des relations aux choses, comme quand on dit que quelque chose existe dans la maison, au marché, dans l'esprit, dans la réalité concrète, dans un temps ou un lieu. Ici, le mot "existence" est associé au mot "dans" avec le même sens. "Existence" peut être utilisé comme copule, comme lorsqu'on dit : "Zayd existe en écrivant". Il peut être dit de la réalité et de l'essence, comme lorsqu'on dit : "L'essence de la chose et sa réalité, l'existence de la chose, son caractère concret et son soi." Ceux-ci sont pris comme des *êtres de raison* et sont appliqués à des quiddités extérieures. C'est ce que la plupart des gens entendent par *existence*. Mais les Péripatéticiens lui donnent un autre sens, car ils ont l'habitude de l'expliquer dans leurs arguments, oubliant qu'ils avaient aussi supposé qu'elle fût la plus évidente des choses, non définissable par autre chose.

(61) De même, l'unité n'est pas un sens ajouté à la chose en tant qu'objet concret, car l'unité serait une chose parmi d'autres et aurait elle-même l'unité. De plus, on peut dire "un" et "plusieurs", tout comme on peut dire "une chose" et "plusieurs choses". De plus, si la quiddité et l'unité, appartenant à la quiddité, sont prises comme deux choses, elles sont deux. L'une d'elles est l'unité et l'autre la quiddité qui lui en est, de sorte que chacun d'eux aurait une unité. De là découlent des absurdités, parmi les absurdités, si nous disons : « qu'ils sont deux », la quiddité sans l'unité aurait une unité en dehors de l'unité, et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; et l'unité aurait une unité, et ainsi de suite, créant une infinité ordonnée d'attributs. S'il en est ainsi de l'unité, le nombre doit aussi être quelque chose d'intellectuel, car si le nombre est composé d'un et que l'unité est un attribut intellectuel, le nombre doit aussi être tel.

(62) Une autre considération est que si quatre, par exemple, est un accident de l'homme, il faut que le "quatre" soit complet dans chacun des individus, ce qui n'est pas le cas, ou bien il doit y avoir quelque chose de quatre en chacun d'eux, ce qui est canonique. Par conséquent, soit la totalité de la quadruple nature ne doit pas avoir d'autre lieu que l'intellect, ou alors ni la quadrature ni rien de la quadrature ne peut être en chacun. Dans cette dernière supposition, aussi, la quadrature est seulement dans l'intellect. Il est évident que si l'esprit relie l'un à l'Est, l'autre à l'Ouest, il verra la dualité. Si un homme regarde un grand groupe, il peut compter trois, quatre ou cinq, en les reliant entre eux quand son regard se pose sur eux, et il peut également compter des nombres comme des centaines, des dizaines, et ainsi de suite.

(63) La contingence d'une chose est antérieure dans l'intellect à son existence, car les contingents sont contingents et ensuite existent. Il n'est pas correct de dire qu'ils existent et deviennent ensuite contingents. La contingence s'applique avec un seul sens à des choses de différentes sortes ; ainsi, elle est accidentelle à la quiddité, et la quiddité est décrite par elle. Ainsi, la contingence n'est pas quelque chose d'auto-subsistant. Ce n'est pas un existant nécessaire, puisque si son existence était nécessaire en elle-même, elle serait auto-subsistante et donc n'aurait pas besoin d'une relation à un sujet. Par conséquent, elle est contingente, et sa contingence est intellectuelle avant sa contingence, car ce qui n'est pas contingent en premier lieu, ne vient jamais à exister. Ainsi, sa contingence n'est pas elle-même ; et l'argument régresse ainsi à la contingence de la contingence, et ainsi de suite jusqu' à l'infini, aboutissant à un infini qui est impossible en raison de la conjonction de ses individus dans un ordre. Il en va de même pour la nécessité, puisque celle-ci est un attribut de l'existence. Si elle était ajoutée à l'existence et qu'elle n'était pas auto-subsistante, elle serait contingente et aurait à la fois nécessité et contingence. Ses contingences et ses nécessités individuelles formeraient une infinité ordonnée. La nécessité d'une chose, lui serait antérieure et ne serait pas la chose elle-même, puisque « la chose était nécessaire et a ensuite existé » ; elle n'a pas « existé et est ensuite devenue nécessaire ». Alors, aussi, l'existence aurait la nécessité, et la nécessité l'existence. Ainsi, il y aurait une autre régression de l'existence répétée de la nécessité et de la nécessité de l'existence. Cela aussi est impossible, de la même manière qu'on l'a indiqué précédemment.

(64) Dans les choses concrètes, la " couleur-même " de la noirceur n'est pas la couleur et autre chose dans la réalité, car la poser comme couleur revient à la poser comme noirceur. Si la couleur elle-même avait une existence et pour la particularisation : la noirceur, une autre existence, la couleur elle-même pourrait avoir n'importe quelle particularisation qui pourrait par hasard lui être attachée, puisqu'aucune des particularisations ne serait une condition de la couleur. Autrement, il ne lui serait pas possible d'avoir une particularisation opposée ou différente de celle qu'elle a. Il serait donc possible pour les particularisations d'alterner dans leur connexion avec elle. De plus, si la couleur avait une existence indépendante, elle serait un *état* : soit un état dans la noirceur auquel cas la noirceur existerait avant elle, et non par elle, soit un état dans le noir ou un état dans le locus auquel cas le noir aurait deux accidents - la couleur et sa différenciation - et non un seul.

(65) Les relations sont aussi des êtres de raison ; car si la fraternité, par exemple, était un état dans un individu, elle aurait une relation avec la raison et une relation avec son lieu. L'une des relations serait distincte de l'autre ; et par nécessité, aucune ne serait l'essence de la fraternité, puisque son essence - si elle est posée comme existante - serait une seule essence et la relation des deux à l'autre. Comment, alors, ces deux [relations] pourraient-elles être la fraternité ? Il est clair que chacune des deux relations serait un existant différent. De plus, cet argument s'appliquerait à la relation que [la fraternité] avait avec le locus, et une régression impossible se produirait. Par conséquent, tous ces arguments ne sont rien d'autre que des façons de penser à la chose.

(66) Les privations - le repos, par exemple - sont aussi quelque chose d'intellectuel. Si le *repos* est un terme qui désigne l'absence de coup dans ce qui peut être conçu comme ayant l'aptitude de se mouvoir, et l'absence n'est pas quelque chose réalisée dans des choses concrètes, mais, elle est quelque

chose d'intelligible dans l'esprit. La contingence est aussi quelque chose d'intellectuelle, il s'ensuit que les privations négatives sont toutes des choses d'intellectuelles.

(67) La substantialité, elle aussi, n'est pas quelque chose d'ajouté à la corporéité dans les choses concrètes. A l'opposé, elle fait d'une chose un corps, et en fait aussi une substance, puisque la substantialité selon nous - est juste la perfection de la quiddité de la chose telle qu'elle subsiste indépendamment d'un lieu. Les péripatéticiens le définissent comme un existant qui n'est pas dans un sujet. Mais la négation d'un sujet est négative et l'être existant est accidentel. Leur défenseur pourrait dire que la substantialité est une autre entité existante, mais il serait difficile d'expliquer ou de prouver cela au sceptique. Ensuite s'il s'agissait d'une autre entité existante dans le corps, elle aurait une existence autre que celle d'un sujet et serait décrite par la substantialité. Ainsi, l'argument se tournerait sur la substantialité de la substantialité et régresserait à l'infini.

(68) Par conséquent, tous les attributs peuvent être divisés en deux classes : la première est l'attribut concret, qui a aussi une forme dans l'intellect, comme le noir, le blanc, le coup, la seconde est l'attribut dont la seule existence concrète est son existence dans l'esprit et qui n'a aucune existence en dehors de l'esprit. Ainsi, l'être qu'il a dans l'esprit est équivalent à l'être que quelque chose d'autre a dans la réalité concrète, comme par exemple, la contingence, la substantialité, la couleur, l'existence, et les autres choses de ce genre que nous avons mentionnées. Si une chose a une existence en dehors de l'esprit, alors ce qu'elle est dans l'esprit devrait lui correspondre. Cependant, ce qui dans l'esprit n'a pas d'existence en dehors de l'esprit à laquelle le mental pourrait correspondre. Les prédicats en tant que prédicats sont mentaux ; mais la négritude est concrète. Puisque la *négritude* est un terme désignant quelque chose par quoi noirceur subsiste, la corporéité et la substantialité n'entrent pas en ligne de compte. Mais si la négritude devait subsister dans quelque chose d'autre qu'un corps, on dirait que la négritude est un corps. Alors, s'il y a quelque chose qui entre d'une certaine manière dans la négritude, ce serait quelque chose d'intellectuel, rien de plus, même si la négritude a une existence dans la réalité concrète. Cependant, si des attributs intellectuels en sont dérivés et deviennent prédicats - comme lorsque nous disons : "Tout C est contingent", la contingence et le contingent sont tous deux intellectuels et rien de plus à la différence de la négritude ; car bien que la noirceur soit un prédicat intellectuel, elle est concrète et la noirceur en tant que tel n'est pas prédite d'une substance. Si nous disons : "C, est impossible dans la réalité concrète", cela ne signifie pas que l'impossibilité se produit (ou s'actualise) dans la réalité concrète, mais plutôt que c'est quelque chose d'intellectuel que nous attachons tantôt à ce qui : 1- est dans l'esprit et 2- parfois à ce qui est concret. C'est aussi le cas pour d'autres choses de ce genre. Dans de tels cas, l'erreur vient du fait que l'on considère les choses mentales comme se produisant indépendamment dans la réalité concrète. Une fois que vous sachez que les choses comme celles qui viennent d'être mentionnées- la contingence, la couleur et la substantialité - sont des prédicats intellectuels, vous comprendrez pourquoi ils ne font pas partie des quiddités concrètes. Cela ne veut pas dire que nous pouvons prendre un prédicat mental comme un genre dédié à une chose, par exemple, l'attacher dans l'esprit à n'importe quelle quiddité arbitraire, et toujours dire la vérité. Au contraire, le prédicat doit être appliqué à ce qui lui est spécifiquement approprié. Il en va de même pour l'existence et le reste des êtres de la raison.

D Section démontrant que l'accidentalité est externe à la réalité des accidents

(69) Les disciples des Péripatéticiens disent que l'accidentalité est externe à la réalité des accidents et c'est exact, car l'accidentalité est un autre attribut intellectuel. Certains d'entre eux expliquent cela en disant que l'homme peut intellectuellement quelque chose tout en doutant de son caractère accidentel. Cependant, ils n'appliquent pas ce raisonnement à la substantialité, pour la simple raison qu'ils ne pensent pas que, lorsque l'homme n'est pas sûr de l'accidentalité d'une chose, il n'est pas sûr de son caractère accidentel. L'argument selon lequel « on intellectualise la couleur puis on intellectualise le noir » est arbitraire, car on pourrait tout aussi bien dire que « nous pensons d'abord que c'est du noir et ensuite nous pensons que c'est de la couleur et une qualité ». Cependant, nous n'avons pas besoin d'un tel argument, car il est rhétorique, et la véritable base de la discussion est ce qui a précédé.

D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit

(70) Les Péripatéticiens ont fait en sorte qu'il soit impossible que l'on ne connaisse pas une chose, puisque les substances ont des différentes inconnues. Ils définissent la substantialité par quelque chose de négatif, tandis que l'âme et la substance séparée, selon eux, ont des différences inconnues. Ils définissent un accident comme le noir, par exemple, comme une couleur qui recueille la vision. La collecte de la vision est accidentelle, et vous connaissez déjà la colorimétrie. Ainsi par nature, les corps et les accidents ne seraient pas du tout concevables. Selon eux, l'existence est la plus évidente des choses. A ce propos vous connaissez déjà son état. Alors, si la conception est posée comme étant des concomitants, les concomitants auront également des propriétés spécifiques, à propos desquelles la même difficulté se reproduira. Cela n'est pas admissible, car cela impliquerait que rien du tout dans l'existence ne pourrait être connu. La vérité est que la noirceur est une simple chose. Il peut être intellectif et n'a pas de partie inconnue. Elle est impossible de définir la noirceur tant que l'on ne l'a pas vu, mais pour celui qui l'a vu, elle n'a pas besoin de définition. Sa forme dans l'esprit est comme sa forme dans la sensation. De telles choses n'ont pas de définitions. Plutôt, les réalités composées sont connues à partir des réalités simples : on conçoit les réalités simples séparément et on connaît le composé en les réunissant en un seul sujet.

(71) Savoir que les catégories qu'ils énumèrent sont toutes des êtres de raison ayant en ce qu'ils sont des catégories et des prédicats. Celui-là même dont il est dérivé - c'est-à-dire le simple à partir duquel le prédicat est pris dans sa particularité est aussi un attribut intellectuel, comme les objets d'une relation et les chiffres dans leur particularité (comme cela a été expliqué auparavant) et aussi tout ce qui entre dans la relation. Certains d'entre eux sont des attributs concrets en eux-mêmes, mais leur inclusion dans ces catégories est due « à un être de raison » - comme une odeur ou le noir, par exemple - pour lequel ces qualités existent, est quelque chose d'intellectuel dont le sens est qu'il s'agit d'états fixés comme tel ou tel, bien qu'ils soient tous deux en eux-mêmes des attributs réalisés dans l'actualité

concrète. Si l'être de la chose est un accident, une qualité, ou l'équivalent était un autre existant, l'argument régresserait de la même manière comme ci-dessus.

D Un autre jugement sur le refus de la matière première et de la forme

(72) Les péripatéticiens soutiennent que le corps admet la connexion et la division, mais cette connexion n'admet pas de division, en conséquence, quelque chose doit exister dans le corps qui admet les deux, et c'est la matière première. Ils affirment en outre que la magnitude (grandeur) n'entre pas dans la réalité des corps, puisque tous les corps partagent la corporéité mais diffèrent en magnitude, et parce qu'un même corps peut devenir plus petit ou plus grand avec la compression et la raréfaction. Ils sont réfutés par [l'argument] selon lequel la connexion est de ce qui se trouve entre deux corps ; on peut juger que l'un d'entre eux est relié à l'autre ; c'est ce qui admet la séparation. Le corps est en extension en longueur, en largeur et en profondeur ; pourtant, la séparation n'admet pas d'extension du tout. Comment les Péripatéticiens peuvent-ils répondre à quelqu'un qui affirme que le corps est une magnitude juste admettant les trois extensions et rien d'autre ?

(73) L'argument selon lequel il s'agit d'accidents en raison de l'altération de longueur, de largeur et de profondeur, comme dans une bougie, est une affirmation sans fondement. Même si cette ampleur s'étendant dans diverses directions est un accident, il n'est pas nécessaire que la magnitude, en soi, soit accidentelle pour le corps, ou un accident ; car dans la mesure où la longueur augmente, la largeur, par exemple, diminue. De la même manière, si la largeur augmente, la longueur diminue ; et certaines parties, auparavant non connectées, sont maintenant en contact les unes avec les autres, tandis que d'autres parties, auparavant reliées, sont maintenant séparées. Son coup alternatif dans diverses directions en est un élément concomitant, et son caractère particulier est accidentel. Le corps n'est rien d'autre que la magnitude, et les trois extensions sont la mesure dans laquelle les côtés du corps ont pris des directions différentes. Ils ont raison de dire que « la connexion n'admet pas la séparation », si l'on entend par là la connexion entre deux corps. Cependant, si la "connexion" signifie la magnitude, il est impossible pour la magnitude de ne pas accepter séparation. Ainsi, l'utilisation de "connexion" au lieu de "magnitude" conduit à l'erreur, car l'ambiguïté du terme conduit à imaginer que c'est la connexion qui est détruite par la séparation.

(74) Il faut dire que puisque « les corps partagent la corporalité et diffèrent en termes de magnitude, la magnitude leur est donc extérieure ». Le corps absolu correspond à la magnitude absolue, et le corps particulier correspond à l'ampleur particulière. C'est comme si l'on disait : Ils diffèrent en étant petites et grandes et ont en commun d'être grandes et petites magnitudes. Par conséquent, leur différence d'être petit ou grand ne peut être que de quelque chose d'autre que la magnitude, quelque chose qui fait que le grand diffère de la petite, puisqu'ils partagent tous deux l'ampleur de la magnitude." Cela n'a aucun sens, car si une grandeur dépasse une autre grandeur, on ne peut pas dire qu'il le fait par autre chose que la magnitude. Ainsi la magnitude ne se diffère que par la magnitude. La différence se situe au niveau de la magnitude car l'un est plus parfait et l'autre plus déficient.

C'est comme la différence entre la lumière la plus intense et la plus faible ou la chaleur la plus intense et la chaleur la plus faible. Par "lumière plus intense ou chaleur", nous ne faisons qu'évoquer son intensité de résistance, sa puissance, etc. L'intensité et la faiblesse de la lumière n'est pas due au mélange de particules de l'obscurité - l'obscurité étant privative - ni due à des particules obscurcies, car notre argument porte sur ce que nous voyons d'une lumière et ce qui réfléchit les choses lumineuses par quelque chose de brillant, comme un miroir.

En fait, son intensité et l'obscurité sont une complétude et une perfection qu'il a dans sa quiddité. La longueur est aussi quelque chose de ce genre, car si une longueur est plus grande que l'autre, il est plus parfait dans sa longueur et sa magnitude". Son accroissement est donc aussi la longueur. Nous ne pouvons pas appeler cela "l'intensité de la longueur", parce qu'il est possible d'indiquer la quantité d'éléments identiques et les éléments supplémentaires. Ceci est différent d'une blancheur plus intense. Car dans ce cas, la différence n'est pas confinée entre deux limites, comme c'est le cas avec une blancheur plus intense. Ainsi, le terme inclusif est "le plus parfait" pas "le plus intense", mais on ne peut pas réfuter un nom.

Le résultat de cet argument est que le corps absolu est une magnitude absolue, et les corps particuliers sont des grandeurs particulières. Tout comme les corps partagent une magnitude absolue et se distinguent par leurs magnitudes particulières différentes. De même, ils partagent la corporéité et diffèrent dans leurs particularités des amplitudes divergentes.

(75) La raréfaction et la compression sont juste la séparation et le rapprochement des parties. Le corps subtil remplit l'espace entre les deux. L'affirmation selon laquelle le feu ne pénètre pas dans la bouteille sifflante est correcte ; mais l'éclatement de la bouteille n'est pas dû à l'augmentation du volume, comme l'ont dit les Péripatéticiens, mais parce que la chaleur disperse les parties. Quand la chaleur devient intense, ses côtés ont tendance à aller dans des directions distinctes. Ce que le corps empêche - cette inclinaison forte et ce vide, comme l'expliquent les livres - est impossible. Ainsi, l'inclinaison à la séparation et la nécessité qu'il n'y ait pas de vide provoquent la rupture de la bouteille, mais ce n'est pas parce que le contenu acquiert une plus grande ampleur.

Lorsqu'une bouteille est aspirée et renversée dans l'eau, l'eau y pénètre. Néanmoins, la conclusion tirée par certaines personnes n'est pas correcte : comme quoi l'air reste à l'intérieur et qu'un peu d'eau entre, l'air est comprimé. Il se peut qu'en entrant dans l'eau, une partie de l'air est forcé de sortir à travers les pores par l'entrée de l'eau. Il se peut aussi que celui qui aspire donne à l'air une quantité égale à celle qu'il prend, de sorte que la raréfaction se produit après l'aspiration. Il est très difficile pour nous de vérifier ces questions par l'observation. Si leur conception de la raréfaction et l'augmentation de la magnitude sont correctes, nous savons intuitivement que les corps devraient s'interpénétrer. Supposons que les magnitudes augmentent et que l'univers entier est déjà un plenum. Si l'augmentation des magnitudes des corps ne nécessite pas la diminution de la magnitude des d'autres corps différents d'eux sans qu'il y ait une cause qui rende nécessaire la compression, les corps s'interpénètrent nécessairement. Ceci est particulièrement évident ou observable dans le cas de grandes tempêtes aqueuses. De plus, si la bouteille siffleuse, sur laquelle ils comptent, est censée être pleine, la magnitude de celle-ci augmente-t-elle ? Et la bouteille se casse alors ? Ou bien se casse-t-elle ? Et la magnitude augmente alors ? Si la bouteille se brise et la magnitude augmente ensuite, la rupture n'est

pas en raison de cette raréfaction dont ils en ont fait leur cause. Si (ces événements) sont simultanées, alors la cause de la rupture doit être quelque chose d'autre avant elle. Si la magnitude augmente en premier, les corps doivent s'interpénétrer. S'il est avancé que l'augmentation de la magnitude est essentiellement antérieure à la rupture, nous nous poserions la même question sur l'inclinaison des pièces à la séparation, de sorte que ce qu'ils disent ne suit pas. Par conséquent, la raréfaction se produit uniquement par la séparation des parties de la chaleur et l'interpénétration d'un corps subtil comme l'air. Ensuite, si les parties sont enclines à se séparer et si quelque chose les gêne, elles le repoussent au cas où elles ont la force de le faire. Cette séparation des parties s'observe dans les cas suivants la raréfaction lorsque l'eau et d'autres fluides sont chauffés. Si nous poussons ensemble leurs parties, ils retrouveront néanmoins leur ampleur initiale. Ainsi, il a été démontré que le corps est une magnitude et que les magnitudes du monde ne sont ni augmentées ni diminuées de la moindre façon. La matière d'une graine de moutarde n'a pas la capacité d'accepter toutes les magnitudes du monde, comme le prétendent les péripatéticiens. C'était l'opinion des Anciens et des Premiers Sages.

(76) Bien que le fait d'être étendu ou d'avoir une grandeur déterminée soit d'un corps, ce n'est pas une raison pour affirmer qu'ils sont ajoutés à un corps. Ce n'est pas parce que nous disons qu'un corps a une magnitude déterminée que sa magnitude est surajoutée à un corps. Les réalités ne dépendent pas des tournures de phrases, car celles-ci sont souvent métaphoriques. Souvent, un homme pensera à une chose avec une magnitude et dira : "Un corps est une chose qui a une magnitude ou une grandeur". S'il examine la réalité, il découvrira que la chose est simplement la magnitude. Même si l'usage courant permet d'utiliser des expressions telles que "une grande distance", cela ne signifie pas que l'ampleur de la distance est quelque chose de plus. Il s'agit plutôt d'une tournure d'expression, comme "chair". Il est permis de dire : "Le corps est étendu", dans le sens qu'il a une extension qui lui est propre dans une dimension particulière, cela signifie en réalité que sa magnitude s'étend dans diverses directions, ou dans une direction particulière, ou autre.

Les gens tombent dans ces sophismes parce qu'ils confondent connexion et l'extension à cause de l'utilisation de certaines expressions inexactes, mais aussi parce qu'ils considèrent - comme notion invalide - que la distinction par la perfection et l'insuffisance - par exemple, entre une ligne longue et une ligne courte - sont aussi bien invalides que quelque chose d'ajouté à la magnitude.

D Un jugement que la matière première du monde élémentaire est une magnitude auto-subsistante

(77) Dans le chapitre précédent, vous avez appris que le corps n'est juste auto-subsistant que par magnitude. Par conséquent, il n'y a rien dans le monde qui soit simplement existant, acceptant les magnitudes et les formes, comme celui que [les Péripatéticiens] nomment de "matière première". Selon eux, la matière première n'est pas quelque chose de particulier en soi ; elle n'est particularisée que par des formes. L'implication est que c'est un existant dont la substantialité est la négation qu'il a un sujet. L'expression que nous citons "un certain existant" est quelque chose de mental, comme cela a été

expliqué. Par conséquent, ce qu'ils appellent "matière première" n'est en réalité rien du tout. Selon le principe que nous avons établi, la substantialité de cette grandeur, qui est le corps, est un être de raison. Si on la considère en relation avec les états variables qui le composent et les diverses espèces composées de ses états, on l'appelle « matière première », mais il n'est en réalité que du corps.

D Un autre jugement concernant les enquêtes liées à la matière première et à la forme

(78) Les péripatéticiens expliquent que l'existence de la soi-disant matière première qu'ils posent comme existante est inconcevable sans formes, et que les formes sont inconcevables sans matière première. Puis ils affirment parfois que la forme a quelque chose à voir avec l'existence de la matière première, en essayant souvent de prouver que la forme peut être une cause de la matière première en citant l'inconcevabilité de la matière sans forme. Cela n'est pas solide, car une chose peut avoir un concomitant sans lequel elle n'existe jamais, et pourtant le concomitant est une chose qui n'existe pas et par conséquent n'est pas une cause de la chose.

Certains d'entre eux donnent un autre argument pour expliquer pourquoi l'existence de la matière première est inconcevable sans forme. Ils expliquent que sinon elle serait soit divisée, auquel cas elle serait corporelle et non incorporelle, ou soit indivisée, auquel cas elle le serait essentiellement et ne pourrait en aucun cas être divisée. Ce n'est pas correct, car si elle est indivisible, il ne serait pas absurde qu'elle soit divisée, et elle ne serait pas non plus indivisible par essence. L'absurdité consisterait plutôt à lui refuser la condition de divisibilité, qui est la magnitude.

(79) Parmi leurs preuves, on trouve la suivante : Si la matière première est posée comme étant sans formes et qu'une forme apparaît alors en elle, celle-ci doit apparaître soit en tout lieu, soit en aucun lieu. Les deux sont clairement faux. Ainsi, elle doit se produire dans un endroit particulier ; mais il n'y a rien pour la particulariser selon les principes bien connus dans les livres.

On pourrait y répondre ainsi : "Son impossibilité dans un lieu particulier est due à l'absence de quelque chose pour la particulariser, non pas parce qu'il est absurde qu'elle soit sans forme." Le plus important qui découle de cette preuve est que si le monde est né et que la matière première est restée sans forme, il ne pourrait pas par la suite acquérir une forme, puisque rien ne rendrait la forme particulière à un endroit. L'absurdité d'une chose dans une condition particulière n'implique pas son absurdité en soi. De telles erreurs résultent de confondre ce qui s'attache à la chose en elle-même avec ce qui s'attache à elle par autre chose.

(80) Étroitement lié à leur précédente preuve que la matière première ne peut pas être libérée de la forme est leur argument que si elle était libérée de la forme, il serait soit un, ou soit plusieurs. Mais la multiplicité nécessite quelque chose qui distingue, et la distinction ne peut se faire que par la forme. Si la matière première était caractérisée par l'unité, son unité serait rendue nécessaire par son essence, et il ne pourrait devenir multiple sous aucune condition. Pour cela, il faut répondre que l'unité est un attribut intellectuel impliqué par la nécessité de l'indivisibilité et que l'impossibilité de sa divisibilité est seulement du fait de la négation de la condition de division, qui est la magnitude, comme cela a été dit.

Puisque nous avons affirmé que le corps n'est qu'une magnitude, nous n'avons pas besoin d'enquêter sur la matière première, la seule raison pour laquelle nous mentionnons ces preuves est d'expliquer les erreurs qu'elles contiennent.

(81) Les péripatéticiens affirment également qu'il existe d'autres formes. Ils disent que le corps doit être soit indivisible soit divisible, et dans ce dernier cas, il doit accepter la division et changer de forme facilement ou difficilement. Par conséquent, ils disent qu'il doit avoir d'autres formes qui rendent ces choses nécessaires et par lesquelles le corps devient particulier. A cela, il faut répondre que ces choses par lesquelles il devient particulier sont des qualités, soit dans les éléments, c'est-à-dire l'humidité, la sécheresse, la chaleur et le froid, soit dans les cieux, de sorte qu'elles sont aussi des états.

S'il est dit que : « Les accidents ne peuvent pas constituer une substance, et ce dont nous parlons constitue une substance », je répondrai par la composition de ces choses : "Vous affirmez que ces entités que vous appelez *formes* constituent une substance. Cela ne peut être parce qu'un corps n'est jamais sans l'une d'entre elles, car le fait que quelque chose ne soit jamais sans une entité n'implique pas que cette chose soit constituée par cette entité, certains concomitants étant des accidents. Si vous pensez que le corps est constitué par eux parce qu'ils rendent le corps particulier, il n'est toujours pas nécessaire que ce qui rend le corps particulier soit une forme et une substance. Après tout, vous admettez que les individus d'une espèce sont distingués par des accidents. S'il n'y avait pas ces choses qui les rendent particuliers, ni les espèces ni les autres choses n'existeraient. Vous admettez que les natures des espèces existent plus complètement que les genres, et pourtant ceux-ci ne peuvent pas être conçus pour exister sans ce qui les particularise. Si les entités qui rendent un corps particulier sont considérées comme des formes et des substances parce que le corps ne peut être conçu comme étant sans quelque chose qui le particularise, alors les choses qui particularisent les espèces sont plus dignes pour être des substances. Puisque ce n'est pas le cas, une entité qui rend quelque chose de particulier peut être un accident, et un accident peut être parmi les conditions de réalisation d'une substance, de même que les entités qui particularisent les espèces sont des accidents, et l'espèce ne peut pas convenablement être réalisée dans des choses concrètes sans accidents."

(82) L'argument selon lequel « la réalité de l'espèce se produit et que les accidents suivent ensuite, » est absurde. La nature des espèces, comme l'humanité par exemple, se produit d'abord et les accidents s'ensuivent. L'humanité ne se produit qu'individuellement ; l'humanité absolue universelle ne se produit jamais parmi les choses concrètes. Si ces accidents n'étaient pas des conditions pour la réalisation de la nature de l'espèce et si ce qui distingue cet individu n'était pas un concomitant de la réalité de l'humanité, il serait possible de penser que l'humanité reste dans un état d'absolu, tel qu'il était au moment de son apparition, et les accidents qui s'y rattachent alors, sans que rien ne la distingue. C'est que ces accidents par lesquels les individus de l'espèce sont distingués ne sont pas parmi les choses qui nécessitent la réalité de l'espèce, ni parmi ses concomitants, car autrement, ils se produiraient dans tous les cas. Par conséquent, ils doivent provenir d'un agent extérieur. Alors, si la nature de l'espèce était capable de s'en passer, nous pourrions poser son existence sans eux, c'est-à-dire sans ces accidents, ce qui n'est pas le cas. Il s'ensuit qu'un accident peut être une condition de l'existence d'une substance et un constituant de son existence dans ce sens. De plus, s'il était possible

que l'humanité se produise absolument avec les choses qui la particularisent et la distinguent plus tard, alors pourquoi la corporéité ne pourrait-elle pas se produire absolument avec ce qui la particularise ? Quels que soient les arguments qu'ils avancent pour se défendre dans ce cas, ils s'appliquent également aux espèces.

(83) Étrangement, les Péripatéticiens disent que l'intellect rend nécessaire le corps par son intellection de sa propre contingence, même si sa propre contingence est nécessairement un accident selon les principes de leur école. La même chose, qui est vraie aussi bien de l'intellection de la contingence **que** pour l'intellection de la contingence, n'est pas l'intellection de la nécessité ; car si elles étaient identiques ou uniques, l'une nécessiterait la même chose que l'autre, ce qui n'est pas le cas. Ainsi, si l'intellection de la nécessité n'est pas l'intellection de la contingence, alors il s'agit de deux choses, ajoutées à la quiddité de l'intellect, toutes deux accidentelles à celle-ci et en elle mêmes. Puisque l'existence n'entre pas dans la réalité de la chose, il est d'autant moins approprié que la contingence et la nécessité le fassent, et encore moins que l'intellection de celles-ci. Si leur intellection est accidentelle et [si], par l'intellect des deux, une substance corporelle séparée et une autre substance séparée et non corporelle se produisent, alors il est correct de dire que les accidents jouent un rôle dans l'existence des substances, soit comme une sorte de cause, soit comme une condition. Un constituant de l'existence est quelque chose qui joue un rôle dans l'existence de la chose. Aussi, la capacité qui requiert l'âme du corps n'est-elle pas un résultat de la constitution du corps, qui est un accident ? C'est une condition de l'apparition de l'âme. Les âmes après leur séparation du corps ne sont-elles pas particularisées et distinguées les unes aux autres par des accidents ? Ainsi, il est correct de dire que parmi ce qui particularise les substances, il peut y avoir des accidents et que le fait d'être particularisé par des accidents est une condition de l'existence de la réalité des espèces.

(84) Il est étonnant qu'ils pensent que la chaleur détruit la forme de l'eau et que son absence est une condition de l'existence de la forme de l'eau. S'il est possible que l'absence d'un accident soit une condition de l'existence d'une substance et une cause, pourquoi n'admettent-ils pas qu'un accident puisse être une cause ou une condition de son existence ? Qu'est-ce qui est un constituant de l'existence si ce n'est que quelque chose qui a un rôle dans l'existence de la chose ? Ils admettent que la chaleur fait naître la forme de l'air. Elle est donc une des causes de l'apparition de l'air, malgré son caractère d'accidentalité. De telles erreurs résultent en partie de l'utilisation de termes ambigus tels que "forme" et autres, et en partie de faire des exceptions arbitraires aux principes généraux.

(85) Certains d'entre eux soutiennent que l'eau, le feu, et autres éléments contiennent des entités qui changent la réponse à la question "Qu'est-ce que c'est ?" Il s'agirait donc d'être des formes, car les accidents ne changent pas la réponse à la question "Qu'est-ce que c'est ?" Cet argument n'est pas solide, car si une chaise est faite d'un morceau de bois, rien ne change dans le bois, si ce n'est des états et des accidents. Pourtant, si l'on vous demandait ce que c'est, vous diriez que c'est une chaise, et non que ce soit du bois. Dans le sang, par exemple, les formes des éléments sont conservées, d'après ce qui a été établi, mais il n'y a rien dans le sang que des états par rapport auxquels il est devenu sang. Si l'on demandait, à propos de certains cas particuliers de sang, "Qu'est-ce que c'est ?" la réponse ne serait pas qu'il s'agit d'éléments ou de quelque chose de ce genre, mais qu'il s'agit du sang. De même, si l'on

montrait une maison et que l'on demandait : "Qu'est-ce que c'est ?" la réponse ne serait pas que c'est de l'argile (sable) ou de la pierre mais que c'est une maison. Ainsi, les accidents peuvent changer la réponse à la question "Qu'est-ce que c'est ?». Les réalités non simples sont nommées en fonction de leurs compositions. Mais les simples noms n'ont pas de parties, donc la réponse à "Qu'est-ce que c'est ?" ne peut pas changer avec l'une des parties. La règle dans le cas de l'espèce composite est de considérer la combinaison de la plupart des accidents les plus connus, en ne considérant rien d'autre qui pourrait modifier la réponse à "Qu'est-ce que c'est ?"

(86) L'Une de leurs preuves est que cette forme fait partie de la substance, et qu'une partie d'une substance est une substance. L'erreur de cette preuve est que chaque partie de ce qui est prédit comme étant une substance à un certain égard, n'est pas nécessairement elle-même une substance. On peut dire d'une chaise qu'elle est une substance à un certain égard et que les états par lesquels elle est une chaise font partie de la chaise, mais il ne s'ensuit pas qu'il s'agisse d'une substance. Seul dans le cas d'une substance qui est une substance à tous égards sont toutes des parties de la substance. Le fait qu'il s'agisse d'une substance à tous les égards signifie simplement que toutes ses parties sont des substances, si elle a des parties. L'eau et l'air sont considérés pour être des substances pures, mais elles ne sont que des substances par rapport à leur corporéité, et le fait qu'ils soient de l'eau et de l'air en particulier est un accident. L'eau est une substance avec des accidents qui ne sont pas eux-mêmes des substances.

(87) Ils affirment : "La forme est un constituant de la substance, elle est donc une substance. Mais la substantialité des formes consiste à ce qu'elles ne soient pas dans un sujet. Le fait qu'elles ne soient pas dans un sujet signifie que le lieu n'est pas indépendant du sujet. Que le lieu ne soit pas indépendant d'eux signifie qu'ils sont des constituants du locus." A notre avis, "La forme est un constituant de la substance, donc c'est une substance". Le constituant est équivalent si nous disons : "La forme est un constituant de la substance, donc elle est un constituant de la substance." Nous avons montré que les accidents peuvent être des constituants de la substance. Par "*forme*", nous n'entendons dans ce livre que la simple réalité de l'espèce, qu'elle soit substantielle ou accidentelle. Il n'y a rien dans les éléments que la corporéité et les états, rien d'autre. Maintenant que nous avons prouvé qu'il n'y a pas de formes non-sensibles comme ils l'avaient affirmé, il ne reste que des qualités qui deviennent intenses et faibles.

(88) Il est erroné de dire : « Quand la chaleur s'intensifie, elle ne change pas en soi par un accident. Par conséquent, l'intensification de la chaleur se fait par une différenciation ». La chaleur ne change pas ; son lieu change avec les chaleurs individuelles. Les cas individuels de chaleur ne sont pas distingués par une différenciation, car la réponse à la question "Qu'est-ce que c'est ?" ne change pas ; ils ne se distinguent pas non plus par un accident. Ils se distinguent par une troisième catégorie : la perfection et la déficience (manque). La quiddité intellectuelle englobe les essences de tous les individus, parfaits ou déficients, mais une altération n'entraîne pas un changement de quiddité. La théorie des péripatéticiens sur ce qui est plus ou moins intense est arbitraire ; car selon certains péripatéticiens, un animal ne peut pas être plus intense dans son animalité qu'un autre. Cependant, ils définissent l'animal comme "un corps doté d'une âme, sensible et mobile à volonté". Concernant l'animal dont l'âme est plus apte à provoquer le coup et dont les sens sont plus aiguisés, il n'y a pas de doute que la sensation et le coup sont plus parfaits. Le fait que l'usage commun ne permet pas de dire

que tel animal est plus parfaitement animal que tel autre, cela n'implique pas qu'il n'en soit pas ainsi. Leur argument selon lequel on ne dit pas qu'une chose est plus aqueuse qu'une autre et leurs autres arguments de ce genre sont fondés sur des usages communs inexacts. Si on les conteste et qu'on leur demande le fondement de leurs affirmations, la faiblesse de leur argumentation devient apparente. Plus tard, nous évoquerons les états propres à chacun des éléments et montrerons qu'il n'y a rien dans les éléments au-delà de ce qu'ils peuvent être perçus. Les péripatéticiens, cependant, affirment que les choses particulières contiennent des entités qui ne peuvent être perçues ou intelligibles dans leur particularité, rendant ainsi les réalités inconnues même après qu'elles sont connues. Ce sont les Anciens qui connaissent la vérité à ce sujet.

D Un principe sur la négation de l'atome individuel

(89) Parmi les erreurs résultant de la confusion du potentiel avec l'actuel est cet argument : "Le corps est divisé en parties indivisibles dans le corps l'imagination et l'intellect, s'il pouvait être divisé à l'infini, le corps et sa partie seraient égaux en magnitude, puisque les deux parties seraient égales dans leur divisibilité infinie. Cependant, l'égalité de la partie et de son **tout** est absurde". Certaines personnes ne réalisent pas que la division n'existe pas en réalité, mais elle n'est que potentielle. Il n'y a pas d'instances réelles qui pourraient permettre de dire s'ils étaient identiques ou différents. D'ailleurs, il n'y a aucune raison pour que l'infini ne soit jamais différent, surtout si c'est un potentiel. Des milliers de personnes peuvent potentiellement être infinies dans l'intellect, Ces milliers incluent des centaines, qui sont plus nombreuses qu'eux, en dépit du fait qu'ils sont également infinis. L'absurdité d'un corps ayant une partie qui est indivisible dans l'imagination et l'esprit est claire ou apparente. Si cette partie existe dans l'espace, son extension dans une direction est différente de son extension dans une autre, donc il est divisible. De plus, si un corps avait une partie indivisible alors, si l'une de ces parties était supposée se trouver au point d'ancrage de deux autres, il n'est pas concevable qu'il soit en contact complet avec l'ensemble des deux, car dans ce cas, il ne serait pas indivisible. Il ne serait pas non plus en contact avec un seul, car c'est leur point de rencontre. Par conséquent, elle doit être en contact avec quelque chose de chacun d'eux et donc être divisible en trois. De plus, si celui qui est entre les deux autres se sépare alors ce que l'un rencontre n'est pas ce que l'autre rencontre, elle est donc divisible. En revanche, si elle ne les sépare pas, son existence et sa non-existence seraient indiscernables (invisibles) et il n'y aurait pas de volume dans le monde, ce qui est une conclusion absurde. Par conséquent, puisqu'un corps ne peut pas être conçu comme ayant une partie indivisible, rien du corps ne peut être conçu comme ayant des parties indivisibles comme le coup. Le coup se produit dans la distance et doit être divisible à l'infini, comme la distance l'est.

D Un principe sur la réfutation sur le vide

(90) Comme vous le savez, le corps n'est rien d'autre que la magnitude. Ainsi, l'espace entre les corps ne peut pas être vide, puisque ce non-être entre les corps a la magnitude étendue en trois dimensions. Ce qui englobe le corps doit dépasser ce qui est plus petit que lui, et donc avoir une longueur, une largeur et une profondeur qui peuvent être indiquées, en conséquence, il doit s'agir d'un corps. De plus, si un corps se trouvait dans le vide, les distances deviendraient une seule distance et

s'interpénétreraient de telle sorte qu'elles se rencontrent et c'est absurde. Comment ne serait-il pas absurde que deux magnitudes puissent être combinées sans que le total des deux soit supérieur à l'une d'elles ?

(91) Parmi les sophismes résultant du changement de la signification d'un terme technique, pour répondre à une objection, est l'argument suivant : "L'âme ne contient pas la potentialité de non-existence et l'actualité perdurable, car elle est réellement existante et unitaire. Par conséquent, elle ne peut pas ne peut pas cesser d'exister." Pour réfuter cette assertion, on peut répondre en disant : vous avez jugé que les intellects séparés sont à la fois contingents et actuels. Cependant, ce qui est contingent peut aussi ne pas être contingent. Par conséquent, son existence a le potentiel de ne pas perdurer."

L'un des péripatéticiens répond : "Le sens de la contingence dans les intellects séparés est qu'ils dépendent de la cause ; si la cause était supposée inexistante, ils cesseraient d'être. Cela ne signifie pas qu'ils ont en eux-mêmes le potentiel de devenir inexistantes." C'est un plaidoyer spécial, car leur dépendance à l'égard d'une cause et la nécessité de leur annihilation avec l'annihilation de leur cause découle de leur contingence en eux-mêmes. Quand une difficulté est soulevée, on ne peut pas expliquer la contingence par ce qui découle de la contingence après avoir admis que ce qui est nécessaire par un autre est contingent en soi. Sa contingence en soi est intellectuellement antérieure à sa nécessité par un autre. Tous les intellects sont contingents, et aucun n'est-il digne en soi d'exister ?

(92) Ainsi, il est étonnant qu'il dise : " Les êtres corruptibles, contrairement aux intellects séparés, cessent d'exister même si leurs causes continuent d'exister." Il affirme cette absurdité sans aucune réserve, même si la cause composite des êtres corruptibles est semblable à la cause des intellects séparés en ce sens qu'elle devient nécessaire par la nécessité de sa cause. Parmi les causes des êtres corruptibles, on trouve la capacité du lieu et l'absence de ce qui rendrait la chose impossible. Ainsi, une chose corruptible ne cesse d'exister que lorsqu'une partie de sa cause cesse d'exister. Il aurait seulement été correct pour lui de dire que ceci est de la cause émanant des intellects séparés, et non de la cause absolument. "Car les êtres cessent d'exister malgré la persistance des intellects séparés qui sont leurs causes. Ils ne cessent d'exister que lorsque quelque autre partie de leur cause cesse d'exister. On doit expliquer la contingence par la potentialité immédiate qui est la capacité immédiate, et non pas répudier le fondement de la contingence ou la valeur d'existence des intellects séparés. L'objet ici n'est pas de discuter longuement de ce point mais seulement d'indiquer la base de l'erreur.

(93) Un autre des arguments sans valeur avec lequel ils répondent aux objections soulevées est que "L'unité dans l'existence nécessaire est négative, car elle signifie qu'elle est indivisible ; mais dans d'autres domaines, elle est affirmative, et est le fondement du nombre. Le nombre est existentiel et son fondement l'est aussi. " A cela, on peut répondre : "L'existant nécessaire est aussi décrit par cette unité qui est la base du nombre, car nous disons que l'Éternel est un, et que son second est le Premier Intellect, son troisième est ceci et son quatrième est cela. Ainsi, nous l'avons décrit par l'unité qui est la base du nombre, car nous l'avons compté avec les nombres existants et il en est un parmi eux. Ces

plaidoiries spéciales et l'équivoque ne sont d'aucune utilité. Mais la vérité est que l'unité est un attribut intellectuel et rien de plus, comme nous l'avons dit.

D Un jugement sur les formes platoniciennes

(94) Parmi les sophismes qui découlent de la prise en compte de l'image au lieu de la chose, il y a un argument utilisé par les Péripatéticiens pour nier les formes platoniciennes : "Si les formes de l'homme et du cheval, de l'eau et du feu étaient auto subsistante, il serait impossible de concevoir quelque chose qui partage leurs réalités dans un lieu. Si l'une de leurs particularités avait besoin d'un locus ou lieu, alors la réalité elle-même aurait besoin d'un lieu. Ainsi, aucune d'entre elles ne peut être libre d'un lieu." A cela, on peut répondre, "Ne reconnaissez-vous pas que la forme d'une substance se produit dans l'esprit comme un accident ? Après tout, vous dites que la chose a une existence parmi les choses concrètes et une existence dans les esprits. S'il est permis que la réalité de la substantialité se produise dans l'esprit comme un accident, alors il peut aussi y avoir des quiddités auto-subsistantes dans le monde de l'intellect, ayant des images dans ce monde qui ne sont pas auto-subsistantes. Ces dernières sont une perfection pour une autre, mais elles n'ont pas la perfection des quiddités intellectuelles, tout comme les formes des quiddités des substances extérieures à l'esprit se produisent dans l'esprit et ne sont pas autonomes car étant une perfection ou un attribut de l'esprit et n'ayant pas l'indépendance et l'autosubsistance que possèdent les quiddités externes. Dans ce cas, ce qui est vrai d'une chose n'est pas nécessairement vrai de son image.

(95) Alors vous affirmez que l'existence s'applique avec un sens unique à l'Existant Nécessaire et à tout le reste. Le Nécessaire est lui-même l'existence de l'existence, tandis que dans les autres cas, l'existence est surajoutée, comme un accident de la quiddité. Pour contrer cela, on peut argumenter comme suit : Si l'indépendance de l'existence de l'Existant Nécessaire par rapport à une quiddité à laquelle il pourrait être relié est due à l'existence elle-même ; alors tout serait ainsi. Si c'est dû à quelque chose d'ajouté à l'Existant Nécessaire, alors cela contredit vos principes et implique une multiplicité d'aspects dans l'existant nécessaire. Ce qui a été déjà montré comme étant absurde. Cela ne peut pas être parce que l'Existant Nécessaire est non causé, car son absence de besoin de cause est parce qu'elle est nécessaire et non contingente. La "Nécessité" ne peut pas être interprétée comme la négation d'une cause, car c'est en raison de sa nécessité qu'elle n'a pas besoin de cause. De plus, si sa nécessité s'ajoutait à son existence, l'Existant nécessaire serait multiple, et l'argument tournerait autour de la nécessité ajoutée à l'existence, qui est un attribut de l'existant, en se demandant si la nécessité serait postérieure et concomitante à l'existant en tant qu'existant. Si c'est le cas, il en serait de même pour tous les existants ; sinon, la nécessité serait due à une cause. Si la nécessité est due à l'existence elle-même, la difficulté est évidente et conduit à dire que si son indépendance est due à l'existence même, il devrait en être de même pour toutes les choses." Il pourrait répondre : "Sa nécessité est la perfection, la complétude et l'intensité de son existence, de même qu'une chose est plus noire qu'une autre par une perfection intrinsèque du noir lui-même, et non par quelque chose ajouté à la noirceur. L'intensité et la perfection distinguent l'existence nécessaire de l'existence contingente". Ici, il est

admis qu'il est possible pour les quiddités d'avoir une perfection en elles-mêmes, ce qui les rend indépendantes d'un lieu, ou d'avoir une déficience, comme c'est le cas de l'existence nécessaire et autre.

D Un principe: affirmant qu'une chose simple peut avoir une cause composite

(96) Une chose peut avoir une cause composée de plusieurs parties. Celui qui nie que la cause d'une chose puisse avoir deux parties causatives soutient que si l'effet est unitaire, alors soit il doit être entièrement attribué à chaque partie, soit l'une d'elles n'exerce aucune influence sur l'effet, soit chacune d'elles a une influence sur l'effet. La première alternative est absurde, car ce qui peut être attribué à l'une n'a pas besoin d'être attribué à l'autre. Dans le second cas, cette partie ne ferait pas partie de la cause. Si aucun des deux n'ont exercé une influence, la cause n'est pas leur combinaison. Si chacun exerçait une influence, l'effet serait composite et non unitaire.

Ce sophisme vient du fait qu'il s'imagine que si chaque partie n'exerce pas une influence sur l'effet, alors chacune d'elles n'est pas une partie de la cause. Ceci est évidemment faux, car une partie de la cause d'une chose unitaire n'a pas en soi un effet lié à cette chose. Au contraire, la totalité a une influence unique, et non chaque partie séparément. Ainsi, bien que chaque partie n'ait pas d'influence, ce qui est vrai de chaque partie n'est pas vrai de la totalité. Au contraire, la totalité a une influence, qui est précisément l'effet unitaire.

De même que la partie d'une cause hétérogène ne nécessite pas nécessairement l'effet indépendamment ou même une partie de l'effet, il en va de même pour les parties d'une seule espèce. Par exemple, bien que mille hommes puissent déplacer une chose lourde à une distance particulière à un moment donné, il ne s'ensuit pas qu'un seul homme soit capable de déplacer cette chose lourde dans le cadre de ce coup. Au contraire, il pourrait ne pas être capable de la déplacer du tout.

(97) Il est dit que si un corps ne possède pas d'inclinaison, il ne peut être déplacé par la contrainte. Supposons qu'une force particulière le déplacera d'une distance particulière en un temps particulier et déplacera un objet possédant une inclinaison sur une distance similaire. Elle doit alors déplacer cette première chose en un temps inférieur. Donc, posons maintenant une autre chose, dont l'inclinaison est inférieure à celle de la première chose possédant une inclinaison dans la proportion où le temps du coup de la chose ne possédant pas d'inclinaison est inférieur au temps du coup du corps possédant l'inclinaison. Ainsi, il se déplacerait par cette force sur une distance similaire. Il n'y a aucun doute que le temps de son coup serait plus court d'autant que son inclinaison est plus faible. Ainsi, son coup serait le même que celui de la chose sans inclinaison, ce qui est absurde.

On devrait se demander pourquoi il n'est pas possible que l'inclinaison la plus faible – qui est une partie de l'autre inclinaison et qui n'a aucune relation et n'a aucun rapport avec l'ensemble - ne soit pas capable de résister à ce à quoi l'ensemble résiste ? Ainsi, la chose qui manque d'inclinaison serait comme l'exemple précédent de déplacer la chose lourde. Leur preuve implique même que les corps des sphères et même de la sphère extérieure ont une inclinaison autre que celle qui découle de leur âme.

Les positions d'une chose circulaire sont équivalentes, de sorte qu'aucun côté particulier et aucune inclinaison dans une direction particulière ne peut avoir un droit particulier.

(98) Une chose individuelle ne peut avoir deux causes, si chacune d'elles exerçait une certaine influence sur son existence, alors chacune serait une partie de la cause et non une cause complète. Si l'une d'entre elles n'avait pas d'influence, alors la cause serait l'autre. Une chose générale peut avoir différentes causes. Par exemple, la chaleur peut être rendue nécessaire par un corps chaud adjacent, par le rayonnement, ou par le coup. Voici des jugements concernant certaines perceptions et certains perceptibles. Nous les mentionnons parce qu'ils seront utiles par la suite.

D Un principe : Nier la corporalité en cas de radiation

(99) Certains hommes s'imaginent à tort que les rayons sont des corps. Si elles étaient un corps, elles ne disparaîtraient pas quand une fenêtre est fermée soudainement. Si l'on prétend que de petits corps sombres subsistent mais qu'ils ne sont plus lumineux, il faudrait admettre que les rayons eux-mêmes ne sont pas des corps. De plus, s'ils étaient des corps, ils seraient plus facilement réfléchis par quelque chose de solide que par quelque chose d'humide. La masse du Soleil serait diminuée par leur émission. Elles émergeraient seulement à angle droit et non dans des pas de diverses directions, comme on le voit, puisqu'un même corps ne se déplace pas naturellement dans diverses directions. Les lumières de nombreuses lampes s'empilaient en une couche épaisse, dont l'épaisseur augmentait à chaque éclairage ou illumination. Tout ceci n'est pas le cas. Ainsi, les rayons ne se déplacent pas du Soleil ou d'un lieu à un autre. Ils ne sont que des états, qui ne se déplacent pas. Leur cause est une entité lumineuse dont la médiation est faite par un corps transparent comme l'air.

(100) Certains imaginent que les rayons sont des couleurs et que "le rayon qui est sur quelque chose de noir n'est rien d'autre que la noirceur [de cette chose]. Ils disent que les couleurs n'existent pas dans l'obscurité. L'obscurité ne les voile pas, car elle est privative, comme cela a été expliqué. Par conséquent, les couleurs sont simplement des qualités évidentes au sens de la vision, et les rayons sont la perfection de leur évidence, et non quelque chose d'ajouté au couleur.

On pourrait leur répondre : "Même si l'on admet que les couleurs n'existent pas lorsque la lumière est éteinte, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elles soient les rayons elles-mêmes. Le fait que les choses soient concomitantes ou que l'une d'entre elles dépende d'une autre n'implique pas l'unité de leurs réalités. Le fait que les rayons ne sont pas des couleurs est démontré par le fait que, bien que la « couleur » puisse être prise comme l'expression d'un être évident en soi ou d'un être évident dans un sens particulier, le terme "couleur" ne doit pas être pris comme une expression de ce qui est évident pour la vision ; car la luminosité telle qu'elle appartient au Soleil n'est pas la même que la couleur qui est évidente pour la vision. De plus, si l'illumination de certains choses noires et brillantes - un avion, par exemple - est suffisamment forte, la couleur disparaîtra, mais son évidence est actualisée par l'illumination. Si la couleur n'est pas seulement considérée comme évidente en soi mais comme

évidente avec quelque chose pour la particulariser, alors il y a deux possibilités. D'abord, la relation d'être évident au noir et au blanc peut être comme la relation de la couleur en ce sens que l'évidence ne s'ajoute pas, dans les choses concrètes, au noir lui-même, le noir lui-même, comme nous avons dit que c'est le cas avec la couleur.

Par conséquent, seuls le noir, le blanc et ainsi de suite existent parmi les choses concrètes ; et être évident est un prédicat intellectuel. L'être évident du blanc dans les choses concrètes ne serait rien d'autre que le blanc lui-même ; et ce qui est plus parfaitement blanc devrait être plus parfaitement évident, de même que ce qui est parfaitement noir. Or, il n'en est rien. Si nous plaçons l'ivoire dans la lumière et la neige dans l'ombre, nous percevons toujours la neige comme étant plus blanche que l'ivoire dans la lumière comme étant plus éclairé que la neige dans l'ombre. Ainsi, nous percevons que la blancheur n'est pas la luminosité et que la couleur n'est pas la lumière. Donc, aussi, si nous plaçons quelque chose de plus noir dans l'ombre et quelque chose de moins noir dans la lumière, ce qui est moins noir est plus lumineux et ce qui est plus noir est moins lumineux. Ce n'est pas à cause de l'obscurité, car si nous déplaçons la chose la plus noire dans la lumière et la moins noire à l'ombre, ce qui est plus noire serait plus lumineuse, bien qu'elle soit encore plus noire. L'autre possibilité est qu'être évident dans les choses concrètes est quelque chose d'autre que le noir ou le blanc, et c'est ce que nous cherchons à prouver." Il est clair, d'après ce qui a été dit que les rayons ne sont pas des couleurs mais que les couleurs ne sont pas actualisées sans eux. Ce n'est pas un sujet que nous considérons comme particulièrement important. Même s'il s'avérait qu'ils avaient raison, cela ne nous dérangerait pas.

D Un jugement en réfutation de ce qui est dit sur la vision

(101) Certaines personnes pensent que la vision se produisait par l'émission de l'œil d'un rayon qui rencontre les objets vus. Si ce rayon était un accident, comment pourrait-il se déplacer ? S'il était un corps et se déplaçait par la volonté, on pourrait le retenir de telle sorte que l'on ne verrait pas en regardant ; mais il n'en est pas ainsi.

S'il se déplaçait par nature, il n'irait pas dans toutes les différentes directions et pénétrerait les fluides colorés plus facilement que le verre clair et pénétrerait la faïence, dont les pores sont plus nombreux, plus facilement que le verre. Les planètes les plus proches et les plus éloignées ne seraient pas vues simultanément mais dans un ordre relatif à leur distance. Ce corps se déplacerait en un instant vers les sphères les plus éloignées et les transpercerait, ou bien cette chose qui sort de l'œil s'étendrait sur la moitié de l'orbite du monde ! Toutes ces déductions sont absurdes, donc la vision ne se produit pas par un rayon.

(102) D'autres scientifiques ont soutenu que la vision est l'impression de la forme de la chose dans l'humeur cristalline. Mais cette théorie leur pose des difficultés. Parmi elles, il y a le fait que nous voyons la montagne comme étant grande, si la vision se fait par la forme et de la forme et si la montagne a bien

L'ampleur qu'elle a, comment, alors, cette grande ampleur peut-elle être contenue dans la petite pupille ? L'un d'entre eux a répondu à cela en disant que l'humeur cristalline est potentiellement divisible à l'infini, comme c'est le cas pour les corps, et la forme de la montagne est aussi potentiellement divisible à l'infini, de sorte que le premier peut contenir le second. Ce n'est pas correct, car même si la montagne est potentiellement divisible à l'infini de même que l'œil, la grandeur de la montagne et de chacune de ses parties, quelle que soit la façon dont elle est supposée être divisée, reste incomparablement plus grande que celle de l'œil et de ses parties. Comment, alors, cette énorme magnitude peut-elle être contenue dans une petite magnitude ?

(103) L'un d'entre eux affirme que même si la forme est plus petite que ce qui est vu, l'âme est capable de déduire de la magnitude de la forme ce que doit être la grandeur de l'original. Ce n'est pas correct, car la grande grandeur est vue par expérience directe, et non par inférence. L'un d'eux affirme qu'une seule chose matérielle peut contenir sa propre petite magnitude et une autre grande magnitude qui est l'image d'une autre chose. Pourtant, leur adversaire peut les obliger à admettre que si la magnitude appartenant à une montagne était imprimée dans l'humeur cristalline, les parties qui avaient été posées comme appartenant à cette extension ne seraient pas réunies entre elles en un seul lieu. S'il en était autrement, il ne serait plus possible de percevoir leur agencement. Si les parties supposées appartenir de cette extension n'étaient pas combinées, chaque chose posée comme faisant partie de cette extension serait dans une autre partie de l'humeur cristalline. Si l'ampleur de l'humeur cristalline était égale à l'ampleur de la forme étendue de la montagne, sa grande taille ne pourrait pas être perçue. Si la forme étendue était plus grande que la magnitude ou l'humeur cristalline et que les parties de l'humeur cristalline étaient entièrement remplies de ses parties, elle aurait des parties et une extension qui s'étendrait au-delà des limites de l'œil. Ainsi, la magnitude ne serait pas vue telle qu'elle est et ne serait pas non plus dans un locus. Celui qui juge équitablement comprendra la difficulté inhérente à la théorie de !! l'empreinte des formes. C'est un principe extrêmement important dans notre méthode.

D Un principe sur la réalité des formes dans les miroirs

(104) Sachez que la forme n'est pas dans le miroir, car sinon votre vision de la chose ne changerait pas avec votre point de vue. De plus, si avec votre doigt vous touchez un miroir à une distance d'une coudée de votre visage, vous trouvez que la distance entre la forme de votre doigt à l'endroit où il rencontre le verre et la forme de votre visage est plus grande que l'épaisseur du miroir. Si la forme était réellement dans le miroir, elle serait dans sa surface visible, puisque c'est sa partie polie ; mais il n'en est rien. La forme ne peut pas être dans l'air ; elle ne peut pas non plus être dans l'œil, puisque celui-ci est plus grand que la pupille, conformément à l'argument que nous venons de donner. Cela ne peut être non plus votre propre forme elle-même, inversée par la réflexion des rayons du miroir, comme certains l'ont imaginé, car nous avons déjà réfuté l'existence des rayons. Cela ne peut être votre propre forme, vue par un autre chemin, puisque vous voyez l'image de votre visage comme étant beaucoup plus petite que votre visage, malgré sa ressemblance exacte dans tous ses traits. De plus, il est orienté dans la

direction opposée de votre visage. En outre, si c'était par la réflexion des rayons, ce qui a été réfléchi par un petit miroir serait vu dans sa taille réelle, et non comme plus petit, puisqu'il serait en contact avec l'ensemble du visage. Si elle n'était en contact avec une partie du visage ou une partie de chaque trait, la forme du visage ne serait pas visible, et tous ses traits ne seraient pas vus correctement. Puisqu'il est possible pour un observateur de voir son doigt et sa forme, alors si le rayon contacte le doigt et s'unit à lui, le doigt ne sera vu qu'une fois et sa forme ne sera pas vue. Ce n'est pas le cas. De plus, si quelqu'un voyait une planète dans l'eau, le coup de son rayon irait instantanément vers l'étoile, puisque l'eau et la forme de l'étoile sont vues au même moment. Puisque la forme n'est pas dans le miroir, et [puisque] la relation de l'humeur cristalline dans les objets de la vision est comme la relation du miroir, donc la forme que ces gens supposent être dans l'humeur cristalline doit être comparable à la forme du miroir. Si nous utilisons le sens de la vision pour percevoir des corps dans une direction particulière des corps éloignés et de grande taille - par exemple, des montagnes imposantes, l'une derrière l'autre, - certainement, selon eux, leurs formes seraient imprimées, ainsi que les distances qui les séparent, comment l'humeur cristalline et ses parties y suffiraient-ils ? La solution aux problèmes de la vision des formes dans les miroirs, et l'imagination viendront plus tard. La raison pour laquelle nous mentionnons ces questions ici est seulement pour faciliter l'atteinte de notre but.

D Un jugement sur les objets de l'audition – « c'est-à-dire les sons et les mots »

(105) L'idée que l'air est façonné par les positions de la bouche en phonèmes est fautive, selon ce qui a été dit sur le son. L'air ne garde pas de forme, il se mélange rapidement. Si quelqu'un remue les airs autour de ses oreilles, il pourrait alors ne rien entendre, puisque les vibrations dans l'air seraient perturbées et altérées. La réponse que le son lui-même traverse et pénètre l'air en raison de son intensité, est incorrecte, car si tout l'air proche de l'oreille était perturbé, la partie ne conserverait pas le pouvoir de pénétrer et de se distinguer du reste. La compression et la raréfaction réelle n'ont rien à voir avec la réalité du son, puisque celui-ci subsiste après que ces deux phénomènes ont cessé. Le son ne peut être défini par quelque chose d'autre, car aucune des sensations simples ne peut être définie. De telles définitions devraient finalement être réduites à des objets de connaissance ne nécessitant pas de définitions. Sinon, il y aurait régression infinie. Il n'y a rien de plus évident que les sensations auxquelles les définitions pourraient être réduites, puisque toute notre connaissance est abstraite des sensations. Par conséquent, les simples sensibles sont connus de façon qu'on ait la disposition de recevoir des idées sensibles ou innées et n'ont pas de définitions. Mais l'analogie de la péripatéticienne, qui consiste à dire que l'existence n'a pas besoin de définition, est encore plus absurde que ce qu'ils ont à dire sur les sensations. Le conflit ne se pose pas avec les sensations dans la mesure où elles sont sensations, ou noir, ou son, ou odeur ; mais il se pose pour d'autres aspects. Les simples sensations et expériences sont toutes sans parties, et rien n'est plus évident qu'elles. Par elles, leurs composés sont connus. La réalité du son ne peut être définie du tout pour quelqu'un qui n'a pas le sens de l'ouïe, de la même manière que la luminosité ne peut être définie pour quelqu'un qui n'a pas le sens de la vue. Quelle que soit la définition qu'on lui donne, il n'en saisirait pas la réalité. Les sensations d'un sens ne sont pas d'aucune utilité pour définir les sensations d'un autre sens dans leur particularité. Quelqu'un qui a les sens de l'ouïe et de la vue n'a pas besoin de définitions de la luminosité et du son. Le son est

une entité simple dont la forme dans l'esprit est exactement comme sa forme dans le sens. Sa réalité est simplement qu'il est le son. Cependant, l'argument sur sa cause est une autre question. Si sa cause est la compression et la raréfaction, si l'air est sa condition, et si l'air est une condition d'une autre manière, si ce n'est pas une condition dans le sens où les phonèmes se produisent en lui. De telles questions appartiennent à une enquête différente.

D Section : De l'unité et de la multiplicité

(106) Ce qui est un à tous égards n'est divisible à aucun égard, que ce soit en parties quantitatives ou en parties d'une définition ou de particuliers en universel. Ce qui est un à certains égards n'est pas divisible à cet égard. Rappelez-vous ceci, et méfiez-vous des expressions comme « Zayd et Amr sont un en humanité ». Sa signification est qu'ils ont tous deux une forme dans l'esprit avec la même relation à chacun d'eux. D'autres expressions sont similaires. C'est ce que nous avons l'intention de dire ici, et ainsi la première partie est terminée.

Louange infinie à la Lumière de la Lumière.

ANNEXE

L'EXPLICATION DIALOGIQUE DE LA SIGNIFICATION²⁴⁴

SIGNIFICATION LOCALE I : SYNTHESE
--

²⁴⁴ Voir Rahman (2018 et al. Chapitre 4)

	Déplacements	Défi	Défense
Conjonction	$X! A \wedge B$	$Y ? L^\wedge$ ou $Y ? R^\wedge$	$X p_1: A$ (resp.) $X p_2: B$
Quantification existentielle	$X! (\exists x : A) B(x)$	$Y ? L^\exists$ ou $Y ? R^\exists$	$X p_1: A$ (resp.) $X p_2: B(p_1)$
Disjonction	$X! A \vee B$	$Y ? V$	$X p_1:$ ou $X p_2: B$
Implication	$X! A \supset B$	$Y p_1: A$	$X p_2: B$
Quantification universelle	$X! (\forall x: A) B(x)$	$Y p_1: A$	$X p_2: B(p_1)$
Négation	$X! \neg A$ Également exprimé comme $X! A \supset \perp$	$Y p_1: A$	$X p_2: \perp$

SIGNIFICATION LOCALE II : ANALYSE

	Déplacements	Challenge	Defence
Conjonction	$X p: A \wedge B$	ou $Y ? L^\wedge$ $Y ? R^\wedge$	$X L^\wedge(p) : A$ (resp.) $X R^\wedge(p) : B$
Quantification existentielle	$X p: (\exists x: A) B(x)$	ou $Y ? L^\exists$ $Y ? R^\exists$	$X L^\exists(p) : A$ (resp.) $X R^\exists(p) : B(L^\exists(p))$
Disjonction	$X p : A \vee B$	$Y ?^\vee$	ou $X L^\vee(p) : A$ $X R^\vee(p) : B$
Implication	$X p: A \supset B$	$Y L^\supset(p) : A$	$X R^\supset(p) : B$
Quantification universelle	$X p: (\forall x: A) B(x)$	$Y L^\forall(p) : A$	$X R^\forall(p) : B(L^\forall(p))$
Négation	$X p: \neg A$ Également exprimé comme $X p: A \supset \perp$	$Y L^\neg(p) : A$ $Y L^\supset(p) : A$	$X R^\neg(p) : \perp$ $X R^\supset(p) : \perp$
Falsum	$X p : \perp$ (Étant donné $Y ! C$)	Y vous l'avez dit (n): C^{245}	-

²⁴⁵ En fait, puisque falsum implique une proposition élémentaire plutôt qu'un connecteur, il devrait être régi par des règles structurelles. Voir la règle structurelle SR7 ci-dessous. La lecture de l'énoncé du **falsum** comme renoncement découle des éléments suivants (Keiff, 2007).

SIGNIFICATION GLOBALE : COMME DEVELOPPER UN DIALOGUE²⁴⁶

RÈGLE DE DÉPART	<p>Le joueur qui énonce le coup 0 de la thèse est Proposant P. <i>En syllogistique, la thèse est un énoncé complexe par lequel Proposant s'engage sur la conclusion à condition que l'adversaire s'engage sur les prémisses initiales comme récapitulation pour une justification).</i> Le jeu commence avec l'adversaire O énonçant ces prémisses (coups <i>l.n</i> pour ensuite les prémisses). Proposant P énonce ensuite la conclusion au coup 2</p>
RÈGLE DE DÉVELOPPEMENT	<p>Une fois la règle de départ mise en œuvre, chaque joueur joue à son tour un coup selon les règles de défi et de défense prescrites par la signification locale de l'expression en jeu, et selon les autres règles structurelles précisées ci-dessous.</p>
RÈGLE SOCRATIQUE	<p>Proposant P ne peut pas énoncer une expression inanalysable si elle n'est pas explicitement soutenue par l'indication vous_i, où i est le coup auquel l'adversaire O a énoncé cette même expression : vous_i indique que son énoncé est soutenu par l'aval de O au coup n, et qu'il (P) adhère lui-même à la connaissance véhiculée par l'aval de O. Dans le contexte de la logique de Suhrawardī, les expressions inanalysables comprennent les littéraux positifs et négatifs (c'est-à-dire les propositions élémentaires avec et sans négation). Afin de raccourcir la longueur d'une pièce, les expressions de capacités non actualisées telles que $B(d_i)@t_i \leftrightarrow \neg B(d_j)@t_j$ seront également traitées comme inanalysables. Cependant, si, pour une raison philosophique quelconque, ces expressions peuvent être analysées de manière plus approfondie. Définir de telles expressions comme inanalysables répond à des objectifs purement logiques. Les constituants inanalysables ne peuvent pas être contestés (puisque O est autorisé à les énoncer lorsque c'est nécessaire et que P ne les énonce qu'après que O les ait approuvés en les énonçant auparavant).</p>
RÈGLE DE COHÉRENCE PRAGMATIQUE	<p>Lorsque la conclusion défendue par le proposant est particulière et que toutes les prémisses défendues par l'opposant sont universelles, le proposant peut demander à l'opposant d'instancier le sujet d'une prémisses avec l'instance d_i, choisie par P, à condition que d_i soit nouvelle : défi : $P ?_{J(d_i)}$; défense : $O ! J(d_i)$ (pour un universel avec $\{x : D \mid J(x)\}$ comme sujet, et J comme terme sujet), (ceci empêche O d'énoncer $J(d_i)$ quand il a endossé devant un certain $J^*(d_i)$ où J et J^* sont incompatibles).</p>
REGLE DE FIN	<p>Le joueur qui affirme \perp abandonner, perd immédiatement. Sinon, le joueur qui n'a plus de coup disponible à ce tour perd.</p>

²⁴⁶ Ces règles sont essentiellement celles développées par McConaughy (2021, chapitre 4.2.2) pour le syllogisme d'Aristote. Nous les avons légèrement adaptées à notre contexte, à savoir la règle socratique.

INDEX

Index 1 : Mots clés

- Adamson, 217, 222, 225
al- Ṭūsī, 156, 224
Andrade, 82
Ardešhir, 72, 74, 116, 119
Aristote, 13, 15, 46, 55, 56, 60, 64, 65, 69, 74, 78,
80, 81, 82, 83, 86, 114, 117, 119, 159, 164, 209,
214, 215, 216, 219
Baghdādī, 31, 34, 55, 58, 119, 120, 156, 215
Bobzien, 83
Corbin, 9, 12, 25, 28, 30, 36, 37, 39, 45, 46, 47, 59,
60, 65, 66, 68, 71, 153, 214, 215, 223
Crubellier, 14, 80, 81, 91, 97, 110, 214, 216
Daşdemir, 77
Ebbinghaus, 81, 82
El-Rouayheb, 82, 88
EPISTEMOLOGIE, 2, 12, 15, 18, 20, 36, 50, 57, 58,
59, 60, 61, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 82, 84, 93,
153
Fakhr al-Din al-Maridini, 10
Fine, 82
Fitting, 91
Ghazālī, 29, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 51, 52, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 61, 217, 218, 220, 224
Griffel, 9, 25, 33, 34, 36, 42, 43, 58, 59, 89, 90, 222
Hasnawi, 82, 83
Hodges, 82, 116
Hossein Ziai, 12, 28, 36, 49, 54, 68, 153, 158, 214,
223
Ibn Ḥazm, 122
Ibn Sīnā, 7, 9, 12, 41, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 75,
77, 83, 89, 91, 93, 94, 98, 113, 119, 153, 214,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 225
Kant, 74
Kaukua, 12, 61, 68, 73, 91, 153
Lion, 81
logique, 10, 11, 12, 15, 18, 30, 45, 46, 47, 48, 66,
67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 80, 81, 82, 83, 87,
91, 92, 94, 97, 98, 100, 105, 107, 108, 109, 113,
115, 117, 119, 153, 154, 158, 182, 209
Lorenzen, 81, 83
Lukasiewicz, 81, 82
Marion, 80, 81
McCall, 81
McConaughy, 80, 81, 97, 107, 108, 110, 117, 209
Mehdi, 60, 221
Miller, 83
Morewedge, 75
Mousavian, 71, 74, 224
Movahed, 72, 80, 88, 90, 109, 113, 115, 116, 117,
118
présence, 11, 13, 14, 15, 18, 36, 58, 59, 60, 61, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 84,
85, 86, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 102, 103,
109, 116, 117, 118, 119, 120, 153, 154, 158, 175,
185
Rahman, 14, 41, 58, 75, 80, 81, 89, 91, 108, 168,
206, 221, 224, 225
Rückert, 81
Seck, 58, 64, 73
Smiley, 81
Stern, 83
Street, 18, 72, 78, 80, 82, 87, 88, 90, 106, 113, 154,
156, 224
Strobino, 83, 93, 98
SUHRAWARDI, 68
Suhrawardī, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57,
59, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75,
76, 77, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 98,
99, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 144, 153, 154,
156, 158, 174, 209, 217, 218, 219, 221, 224, 225
Sundholm, 98
temps, 15, 18, 31, 35, 36, 39, 45, 47, 64, 65, 66, 67,
70, 71, 73, 74, 75, 82, 84, 86, 89, 100, 116, 119,
120, 144, 153, 156, 167, 168, 176, 184, 185, 187,
201, 216
Thom, 81, 82, 88
Tony Street, 7, 9, 68, 73
Walbridge, 9, 14, 25, 28, 31, 33, 36, 37, 43, 59, 60,
68, 71, 72, 87, 89, 91, 156, 158, 174, 214, 220,
223
Wisnovsky, 71, 73
Young, 83, 216, 221, 223
Zarepour, 71, 89, 221
Zhang, 12, 68, 71, 73, 74, 75, 91, 153
Ziai, 14, 30, 36, 37, 48, 71, 72, 80, 87, 91, 156, 174,
218, 223

Index 2 : Noms

Adamson, 216, 222, 224
al- Tūsī, 154, 223
Andrade, 80
Ardeshir, 70, 72, 114, 116, 117
Aristote, 12, 14, 44, 45, 54, 55, 58, 62, 63, 67, 72, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 112, 115, 117, 157, 162, 208, 213, 214, 215, 218
Baghdādī, 30, 33, 53, 57, 117, 153, 214
Bobzien, 81
Corbin, 8, 11, 24, 27, 29, 35, 36, 38, 44, 45, 46, 58, 64, 66, 69, 151, 213, 214, 215, 222
Crubellier, 13, 78, 79, 89, 94, 108, 213, 215
Daşdemir, 75
Ebbinghaus, 79, 80
El-Rouayheb, 80, 86
EPISTEMOLOGIE, 1, 11, 14, 17, 19, 35, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 80, 82, 91, 151
Fine, 80
Fitting, 89
Ghazālī, 28, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 59, 216, 217, 220, 223
Griffel, 8, 24, 32, 33, 35, 41, 42, 57, 87, 88, 221
Hasnawi, 80, 81
Hodges, 80, 113
Hossein Ziai, 11, 27, 35, 48, 53, 66, 151, 156, 213, 222
Ibn Ḥazm, 120
Ibn Sīnā, 6, 8, 11, 40, 62, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 75, 81, 87, 89, 91, 92, 95, 111, 117, 151, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224
Kant, 72
Kaukua, 11, 59, 66, 71, 89, 151
Lion, 79
logique, 9, 10, 11, 14, 17, 29, 44, 45, 46, 47, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 85, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 103, 105, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 117, 151, 152, 156, 180, 181, 208
Lorenzen, 79, 81
Lukasiewicz, 79, 80
Marion, 78, 79
McCall, 79
McConaughy, 78, 79, 94, 105, 106, 108, 115, 208
Mehdi, 58, 221
Miller, 81
Morewedge, 72
Mousavian, 69, 72, 224
Movahed, 70, 78, 86, 88, 107, 111, 112, 113, 115, 116
présence, 10, 12, 13, 14, 17, 35, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 101, 107, 114, 115, 116, 117, 151, 152, 156, 174, 183
Rahman, 13, 40, 56, 72, 78, 79, 87, 89, 106, 166, 206, 220, 223, 224
Rückert, 79
Seck, 56, 62, 71
Smiley, 79
Stern, 81
Street, 17, 70, 76, 78, 80, 85, 86, 88, 104, 111, 152, 154, 223
Strobino, 81, 91, 96

suhrawardī, 66
 Suhrawardī, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 82, 84, 85,
 86, 88, 89, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 141,
 151, 152, 154, 156, 172, 208, 216, 217, 218, 220, 221, 224, 225
 Sundholm, 96
 temps, 14, 17, 30, 34, 35, 38, 43, 44, 46, 48, 54, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 80, 82, 84, 87, 98, 114, 117,
 141, 151, 154, 158, 160, 164, 165, 166, 175, 182, 184, 186, 200, 215
 Thom, 79, 80, 86
 Tony Street, 6, 8, 66, 71
 Walbridge, 8, 13, 24, 27, 30, 32, 35, 36, 42, 58, 59, 66, 69, 85, 87, 89, 154, 156, 173, 213, 219, 222, 223
 Wisnovsky, 69, 71
 Young, 81, 216, 221, 222, 223
 Zarepour, 69, 87, 220
 Zhang, 11, 66, 69, 71, 72, 89, 151
 Ziai, 13, 29, 35, 36, 47, 69, 70, 78, 85, 89, 154, 173, 217, 223

Adamson, 177, 178, 180, 181
 al- Ṭūsī, 119, 177
 al-Sāwī 'Umar Ibn Sahlan, 180
 Aminrazavi, 177
 Andrade, 77, 177
 Ardeshir, 67, 69, 111, 114, 118, 177
 Aristote, 13, 14, 41, 50, 51, 52, 55, 58, 59, 64, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 110, 112, 114, 122, 126, 169, 177,
 178, 179
 Baghdādī, 26, 29, 50, 53, 114, 115, 119, 172, 173, 174, 177
 Bobzien, 79, 177
 Brandom, 177
 Corbin, 12, 20, 23, 25, 31, 32, 34, 40, 41, 42, 43, 54, 55, 59, 60, 61, 63, 66, 117, 173, 175, 176, 177, 178
 Crubellier, 75, 76, 86, 92, 105, 177, 178
 Daşdemir, 72, 178
 DIAKHATE, 174
 Ebbinghaus, 76, 78, 178
 El-Rouayheb, 77, 83, 180
EPISTEMOLOGIE, 4, 12, 14, 16, 31, 45, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 65, 66, 67, 68, 70, 77, 79, 88, 117, 118
 Fine, 77, 178
 Fitting, 86, 178
 Frege, 178
 Fritz., 178
 Ghazālī, 24, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 172, 173, 175, 176, 178
 Griffel, 20, 28, 29, 31, 37, 38, 53, 54, 85, 173, 174, 178
 Hasnawi, 77, 78, 178
 Hodges, 77, 111, 178
 Hossein Ziai, 12, 23, 31, 45, 49, 63, 117, 121, 177, 180
 Ibn Sīnā, 9, 12, 36, 58, 61, 64, 66, 67, 68, 70, 72, 78, 85, 86, 88, 90, 93, 108, 114, 117, 175, 176, 177, 178, 179,
 180, 181
 Kant, 70, 178
 Kaukua, 12, 55, 64, 68, 86, 174, 179
 Lion, 76, 179

logique, 11, 12, 14, 15, 25, 40, 41, 43, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 88, 89, 92,
 93, 95, 100, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 114, 117, 118, 119, 121, 143, 144, 169
 Lorenzen, 76, 78, 179
 Lukasiewicz, 76, 77, 179
 Malink., 179
 Marion, 75, 76, 178, 179
 McCall, 76, 179
 McConaughey, 75, 76, 92, 102, 103, 105, 112, 169, 177, 178, 179, 180
 Mehdi, 55, 172, 173, 179
 Miller, 78, 179
 Morewedge, 70, 179
 Mousavian, 66, 69, 179, 181
 Movahed, 67, 75, 83, 86, 104, 109, 110, 111, 112, 114, 179
 présence, 11, 12, 13, 14, 31, 53, 54, 55, 56, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 85, 87, 88, 89,
 90, 91, 93, 94, 97, 99, 104, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 136, 146
 Rahman, 36, 53, 70, 75, 76, 84, 86, 103, 130, 167, 178, 179, 180, 181
 Rückert, 76, 179
 Seck, 53, 180
 Smiley, 76, 180
 Stern, 79, 180
 Street, 67, 73, 75, 77, 83, 85, 101, 108, 118, 119, 180, 181
 Strobino, 78, 88, 93, 180
 suhrawardī, 63
SUHRAWARDI, 4, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 78, 79, 81,
 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114,
 117, 118, 119, 121, 135, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181
 Sundholm, 93, 180, 181
 temps, 12, 14, 15, 26, 30, 31, 34, 39, 40, 41, 42, 45, 51, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 68, 69, 71, 77, 79, 82, 85, 95, 111,
 114, 115, 117, 118, 119, 122, 125, 128, 129, 130, 138, 145, 147, 149, 161, 174
 Thom, 76, 78, 83, 181
 Tony Street, 9, 12, 63, 64, 68
 Walbridge, 20, 23, 26, 28, 31, 32, 38, 54, 55, 63, 66, 67, 83, 84, 87, 119, 121, 136, 174, 175, 177, 179, 180, 181
 Wisnovsky, 66, 68, 181
 Young, 78, 172, 175, 180, 181
 Zarepour, 67, 84, 180, 181
 Zhang, 12, 64, 66, 68, 69, 70, 86, 117, 181
 Ziai, 25, 31, 32, 43, 66, 67, 75, 83, 87, 119, 136, 173, 175, 181

Bibliographie

Sources

- Suhrawardī, S. D. (1955).
Mantiq al-talwihāt, ed. A.A. Fayyād, Tehran.
- Suhrawardī, S. D. (1999).
The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction. Ed. par John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham young University Press.
- Suhrawardī, S. D. (2001).
Hikmat al-Ishrāq. Dans: Corbin édition.
- Corbin, H. ed. (2001).
Œuvres s Philosophiques et Mystiques (Tome II). Téhéran: Institut d'Études et des Recherches Culturelles.

Literature

- Adamson, P. and Taylor, R. C. eds. (2005).
The Cambridge companion to Arabic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adamson, P. ed. (2011).
In the Age of Averroes: arabic philosophy in the Sixth/Twelfth Century. London: Warburg.
- Adamson, P. ed. (2013).
Interpeting Avicenna. Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al- Bustān al- jāmi' li- jamī' tawārīkh ahl al- zamān*. Ed. par 'U. 'A. Tadmurī. Sidon, Lebanon: al-Maktaba al- 'Aşriyya, 2002.
- Aminrazavi, M. (2013).
Suhrawardī and the School of Illumination. New York: Routledge.
- Andrade, E. Lotero, and Dutilh, C. N. (2012).
"Validity, the Squeezing Argument and Alternative Semantic Systems: the Case of Aristotelian Syllogistic." Dans *Journal of Philosophical Logic* 41, pp. 387-418.
- Ardeshir, M. (2008).
"Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge par presence." Dans *One Hundred Years of Intuitionism, 1907-2007*. Ed. par M. van Atten, P. Boldini, M. Bourdeau and Gerhard Heinzmann. Basel/Boston/Berlin : Birkhauser, 2008, pp. 115-130.
- Aristote (2014).
Premiers Analytiques. Organon III. Traduction et présentation par Michel Crubellier. Paris: Flammarion.
- Aristotle (1966).
The Works of Aristotle Translated into English. Ed. par W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Baltag, A, Moss, L. S. and Solecki , S. (1998).
"The logic of public announcements, common knowledge, and private suspicions." Dans *Proceedings of the 7th Conference on Theoretical Aspects of Rationality and Knowledge*. Ed. par I. Gilboa, (TARK VII), Evanston, Illinois, USA, pp. 43-56. [Baltag, Moss, and Solecki 1998 available online (pdf)].
- Barakāt, A. Baghdādī. (1988).
Risāla fī Mujādalāt al- ḥakīmayn al- kimiya'ī wa- n- nazarī = Franz Allemann. "Das Streitgespräch zwischen dem Alchemisten und dem theoretischen Philosophen. Eine textkritische Bearbeitung der Handschrift Bursa, Huseyin Celebi 823, fol. 100- 123 mit Übersetzung und Kommentar." PhD dissertation, Universität Bern.
- Barakāt A. Baghdādī. (1357 A.H).
Kitāb al-mu'tabar. Hyderabad.
- Benevich, F. (2019).
"God's Knowledge of Particulars: Avicenna, *kalām*, and the Post- Avicennian Synthesis." *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 86, pp. 1- 47.
- Bertolacci, A. (2012).
"The Distinction of Essence and Existence in Ibn Sīnā's Metaphysics: The Text and Its Context." Dans *Opwis and Reisman*. pp. 257-288.

- Bilal, I. (2013).
 “Fah̄r al- Dīn ar- Rāzī, Ibn al- Haytām and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post- Classical Islamic Thought.” *Oriens* 41, pp. 379– 431.
- Blackburn, P. (1993).
 “Nominal Tense Logic.” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 14, pp. 56–83.
- Blois, F. D. (1990).
Burzōy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. London : Royal Asiatic Society.
- Bobzien, S. (1993).
 “Chrysippus’ Modal Logic and its Relation to Philo and Diodorus”. Dans *Dialektiker und Stoiker*. Ed. par Döring K. and Ebert, Th. Suttgart: Fr. Steiner, pp. 63-84.
- Bonadeo, C. M. (2013).
Abd al- Latīf al- Baghdādī’s Philosophical Journey: From Aristotle’s Metaphysics to the “Metaphysical Science. Leiden: Brill.
- Brandis, C. A. (1833).
Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons. Berlin: Abhandlungen der Berliner Akademie.
- Brandom, R. (2000).
Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism. Cambridge-Mass: Harvard U. Press.
- Brunschwig, J. (1967).
Aristote, Topiques. Tome I : Livres I–IV. Texte, traduction, introduction et notes. Paris : Belles Lettres.
- Chatti, S. (2019).
 “Logical Consequence in Avicenna’s Theory”. *Logica Universalis* 13, pp. 101–133.
- Chellas, B. F. (1974).
 “Conditional obligation.” Dans *Logical theory and semantic analysis: Essays dedicated to Stig Kanger on his fiftieth birthday*. Ed. par S. Stenlünd. Dordrecht: Reidel, pp. 23–33.
- Clerbout, N. (2014a).
 “First-Order Dialogical Games and Tableaux.” *Journal of Philosophical Logic* 43(4), pp. 785–801. doi:10.1007/s10992-013-9289-z.
- Clerbout, N. (2014b).
 “Finiteness of plays and the dialogical problem of decidability.” *If CoLog Journal of Logics and their Applications* 1, pp. 115–130.
- Clerbout, N. and McConaughey, Z.(2022).
 “Dialogical Logic.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/logic-dialogical/>.
- Corbin, H. (1971).
En Islam iranien. Four Volumes. Paris: Gallimard.
- Corbin, H. (1971).
Sohravardi et les platoniciens de Perse 2, Paris : Gallimard.
- Corbin, H. (1971-2).
En Islam iranien 4 , Paris : Gallimard.
- Corbin, H. (1976).
Archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l’arabe. Présentés et annotés par Henry Corbin Paris : Fayard.
- Corbin, H. (1999).
Histoire de la philosophie islamique. Paris : Gallimard : folio essais.
- Corbin, H. ed. (1952).
Œuvres s Philosophiques et Mystiques Tome I. Tehran : Institut d’Etudes et des Recherches Culturelles.
- Corbin, H. ed. (2001).
Œuvres s Philosophiques et Mystiques Tome II. Tehran : Institut d’Etudes et des Recherches Culturelles.
- Corbin, H.(1971).
En islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques 4, Paris : Gallimard.
- Corbin, H.(1986).
Le Livre de la Sagesse Orientale, Kitāb al Hikmat al-Ishrāq. Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduit par Christian Jambet. Paris : Verdier.
- Corcilius, K, Crubellier, M, Falcon, A. and Roreitner, R. (2022).
 “Actuality (first and second)/Dreistufenlehre.” Dans *Aristotle on Human Thinking*. 2022.
- Corcoran, J. (1974).
 “Aristotle’s Natural Deduction System.” Dans *Ancient Logic and its Modern Interpretations*. Ed. par J. Corcoran. Dordrecht, pp. Reidel, pp. 85–131.
- Crubellier, M. (2011).
 “Du *sullogismos* au syllogisme. *Revue philosophique*. N° 1, pp. 17-36.

- Crubellier, M. (2014).
Aristote, Premiers analytiques. Traduction, introduction, notes, commentaire et bibliographie par Michel Crubellier. Paris: Flammarion.
- Crubellier, M. (2017).
“The programme of Aristotelian analytics.” Dans *Revista de Humanidades de Valparaiso* 10, pp. 29–59.
- Crubellier, M. (2022).
“Actuality (first and second)/Dreistufenlehre.” Dans *Aristotle on Human Thinking.* Ed. K. Corcilius, M. Crubellier, A. Falcon and R. Roreitner. 2022, En préparation.
- Crubellier, M., McConaughy, Z., Marion, M. and Rahman, S. (2019).
“Dialectic, The Dictum de Omni and Ecthesis.” *History and Philosophy of Logic* 40, No. 3, pp. 207-233.
- Daşdemir, Y. (2019).
“The Problem of Existential Import in Metathetic Propositions: Qutb al-Din al-Tahtani contra Fakhr al-Din al-Razi”. *Nazariyat* 5/2, pp. 81- 118.
- Dhahabi, M. A. (1981).
Siyar a' lām al- nubalā'. Ed. par Shu'ayb al- Arna'ūt 25, Beirut: Mu'assasat al- Risāla, 88.
- Dhahabi, M. A. (1987).
Ta'rikh al- Islām wa- wafayāt al- mashāhīr wa- la 'lām. Ed. par 'U. 'A. Tadmurī. Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabi, 1407–7.
- Diakhaté, K. (2009).
« La doctrine soufie de cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie Al-Muridiyya : influences et expériences ». *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de l'UCAD*, numéro 39/B.
- Diakhaté, K. (2012).
Le soufisme aux premiers temps de l'Islam. France : Alburaq.
- Diakhaté, K. (2014).
Ou'est-ce que le soufisme ? Aperçu sur la théologie des premiers soufis. France : Alburaq.
- Ditmarsh, V. et alii (2007).
Dynamic Epistemic Logic 37 of Synthese Library. Netherlands: Springer. doi:10.1007/978-1-4020-5839-4.
- Ebbinghaus, K. (1964).
formales Modell der Syllogistik des Aristoteles. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Eddé A. M. (1999).
La principauté Ayyoubide d'Alep (579/ 1183– 658/ 1260). Stuttgart : Franz Steiner.
- Faḍlallāh al- 'Umārī, I. Y. (2001).
Masālik al- absār fī mamālik al- amṣār. Abu Dhabi: al- Majma' al- Thaḳāfī 27. Ed. par 'A. Ibn Y. al- Sarīhī et al. 2001– 4.
- Fakhry, M. (1989).
Histoire de la philosophie islamique. Traduit de l'anglais par Marwan Nasr, France, les éditions du cerf.
- Fall, C. T. (1986).
El hadji Malick SY de 1902 à 1922. Mémoire master 2, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Fine, K. (2011).
“Aristotle's Megarian Manœuvres s”. *Mind* 120, pp. 993–1034.
- Fitting, M. and Mendelsohn, R. L. (1998).
First-Order Modal Logic. Dordrecht: Kluwer.
- Frege, G. (1884).
Die Grundlagen der Arithmetik : Eine logisch mathematische Untersuchung. Über den Begriff der Zahl. Breslau: W. Koebner.
- Ghazālī, A. (1969).
Al- Munqidh min al- dalāl / Erreur et délivrance. Edition and French translation par Farid Jabre. 3rd edition. Beirut: Commission libanaise pour la traduction des chefs d'œuvre.
- Ghazālī, A. (1986).
Mishkāt al- anwār. Ed. Par al- 'Afīfī 1964 / ed. al- Sayrawān.
- Ghazālī, A. (2000).
Tahāfut al- falāsifa. = The Incoherence of the Philosophers / Tahāfut al- falāsifa. A parallel English- Arabic text. Ed. and translated par M. E. Marmura. 2nd edition. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Ghazālī, A. (2006).
Al- Arba 'īn fī uṣūl al- dīn. Dans *Jawāhir al- Qur'ān wa- duraruhū.* Ed. Makrī (Dār al- Minhāj). Ed. par Muḥammad Kāmil 2011.
- Ghazālī, A. (2011).
Ihyā' ulūm al- dīn. Lajna- Ed. 1937– 38 Jedda, Dār al- Minhāj.
- Gimaret, D. (1969).

- Journal Asiatique*. 253, pp. 3-4.
- Griffel, F. (2011).
 “Between al-Ghazali and Abu l-Barakat al-Baghdadi: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century”. Dans *In the Age of Averroes: arabic philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. Ed. par P. Adamson. London: Warburg, pp. 45-75.
- Griffel, F. (2009).
Al- Ghazālī’s Philosophical Theology. New York: Oxford University Press.
- Griffel, F. (2021).
The Formation of Post- Classical Philosophy in Islam. Oxford University Press.
- Gutas, D. (1994).
Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism) A Review of the Sources. Ed. par W. Haase and H. Temporini. Dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 36.7, Berlin–New York: de Gruyter, pp. 4939–4973.
- Gutas, D.(2003).
 “Essay- Review: Suhrawardī and Greek Philosophy.” *ASAP* 13, pp. 303– 9.
- Gutas, D. (2014).
Avicenna and the Aristotelian Tradition : Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. 2nd revised and enlarged edition, including an inventory of Avicenna’s authentic works. Leiden : Brill.
- Hasnawi, A and Hodges, W. (2016).
 “Arabic logic up to Ibn Sīnā ”. *The Cambridge companion to medieval logic*. Ed. Par C. Duthil Novaes and S. Read. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-66.
- Hasnawi, A. (2009).
 “Topique et syllogistique : la tradition arabe (Al-Fārābī et Averroes)”. *Studia Artistarum* 32, pp. 191–226.
- Hasnawi, A. (2013).
 “L’objet du *De interpretatione* selon al-Fārābī . *Studia Artistarum* 37, pp. 259-284.
- Hasnawi, A. and Hodges W. (2016).
Arabic logic up to Avicenna. Dans *The Cambridge companion to medieval logic*. Ed. Par C. Duthil Novaes and S. Read, 44–66. Cambridge:Cambridge University Press.
- Hazm, I. (1926–1930).
Ihkām fī uṣūl al-Ahkām 8. Dans la seconde édition de Ah. mad Muh.ammad Shākir. Cairo: Mat.ba at al-Sa āda.
- Hazm, I. (1959).
Kitāb al-Taqrīb li-H. add al-Man.tiq wa-l-Mudkhal ilayhi bi-l-alf āz. al- āmmiyya wal- Amthila al-Fiqhiyya. Ed. par Ih. sāan Abbās. Beirut: Dar Maktabat al-H. ayāat.
- Heidrun, E.
 “Knowledge par Presence,’ Apperception and the Mind- Body Relationship : Fakhr al- Dīn al-Rāzī and al- Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth- Century Discussion. ” Dans *In the Age of Averroes*. pp. 117– 140.
- Herbert A. (1992).
Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect : Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York : Oxford University Press.
- Hibri A. A. (1978).
Deontic logic. A comprehensive appraisal and a new proposal. Washington, DC: University Press of America.
- Hilpinen, R, and McNamara, P. (2013).
Deontic logic: A historical survey and introduction. Dans *Handbook of deontic logic and normative systems*. Ed. par D. Gabbay, J. Horty, X. Parent, R. van der Meyden, and L. van der Torre. London: College Publications.
- Hilpinen, R. (1981).
Deontic logic: Introductory and systematic readings. New York: Humanities Press.
- Hintikka, J. (1981).
Some main problems of deontic logic. Dans *Hilpinen* (1981). pp. 59–104.
- Hodges, W. (2016).
A Mathematical Background to the Logic of ibn Sīnā. Typoscript-online: <http://wilfridhodges.co.uk/arabic44.pdf>.
- Hourani G.F. (1985).
Reason and tradition in Islamic ethics. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ibn Sīnā (1972).
Pointers and Reminders (henceforth Pointers): al-Isharat wal-tanbihat (Cairo 1972). Ed. par S. Dunya.

- Ibn Sīnā (1983).
Al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt bi-Ṣarḥ al-Ṭūsī, al-Mantiq [= Remarks and Admonitions: With Commentary par Tusi]. Ed. Par S. Dunyā, 3rd ed. Cairo: Dār al-ma'ārif.
- Jackson, P. (2017).
The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jadaane, F. L. (1968).
L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane. Beirut: al-Machreq.
- Kammuna, I. (2003).
Al-Tanqīḥat fī Sharḥ al-Talwīḥat (Raffinement et commentaire sur les intimations de Suhrawardī. Un texte du XIII^e siècle sur la philosophie et la psychologie naturelles), rédacteur critique, intro. et analyse H. Ziai et A. Alwishah, Costa Mesa (Californie) : Mazda.
- Kant, E. (1990).
Critique of Pure Reason. Trans. Norman Kemp Smith. London : Macmillan Education Ltd.
- Kapp, E. (1975).
 “Syllogistic”. Dans *Articles on Aristotle*. Ed. par J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji 1, London : Duckworth, pp. 35–49.
- Kapp, E. (1942).
Greek Foundations of Traditional Logic. New York: Columbia University Press.
- Kaukua, J. (2015).
Self-awareness in Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaukua, J. (2020).
 “I‘tibārī Concepts in Suhrawardī. The Case of Substance”. *Oriens* 48, pp. 40-66.
- Kaukua, J. (2013).
 “Suhrawardī’s knowledge as presence in context”. *Studia Orientalia* 114, pp. 329-324.
- Khaldūn, I. M. (1967).
Bayt al- Funūn wa- l- ‘Ulūm wa- l- Ādāb. Dans *Muqaddimah: An Introduction to History* 3. Ed. par ‘Abd al- Salām al- Shaddādī. Casablanca, 2005. English translation *The Translated* par Franz Rosenthal. 2nd edition 3, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Khalil, A. (2018).
 “The Merits of the Bāṭiniyya: Al- Ghazālī’s Appropriation of Isma‘īli Cosmology.” *Journal of Islamic Studies* 29, pp. 181– 229.
- Khallikān, I. A. M. (1968).
Wafayāt al- a’yān wa- anbā’ abnā’ al- zamān. Ed. par Iḥsān ‘Abbās 8, Beirut: Dār Ṣādir, 1968– 72.
- Knuuttila, S. (1981).
The emergence of deontic logic in the fourteenth century. Dans *Hilpinen* (1981), pp. 225–248.
- Knuuttila, S. (1993).
Modalities in medieval philosophy. 1993. London/New York: Routledge.
- Krabbe E. C. W. (1985).
 “Formal Systems of Dialogue Rules”, *Synthese*, 63(3): pp. 295–328.
- Kremer, A. V. (1961).
Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868. Reprint, Hildesheim: Olms.
- Kripke, S. (1980).
Meaning and Necessity. United States, Harvard University Press, Blackwell.
- Lameer, J. (1994).
Al-Farabi and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice. Leiden: Brill.
- Lameer, J. (2013).
 Ibn H. azm’s logical pedigree. In Adang, Fierro, Schmidtke, eds. (2013, 417–428).
- Landolt, H. (1978).
 “Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardī Shaykh al- Ishrāq and ‘Aynulquzāt- i Hamadānī”. *Muslim World* 68, pp. 187– 204.
- Langermann, T. Y. (2005).
 “Ibn Kammūna and the ‘New Wisdom’ of the Thirteenth Century.” *ASAP* 15, pp. 277– 327.
- Langermann, Y. T. (1986– 87).

- “Keta’ mispar ‘al- Mu‘tabar’ shel Abū al- Barakāt al- Baghdādī (A Fragment of Abū al- Barakāt al- Baghdādī’s Kitāb al- Mu‘tabar).” *Kiryat Sefer* 61, pp. 361– 362. ; voir le passage traduit à la page 368.
- Lazarus- Yefeh, H. (1975).
Studies in al- Ghazzali. Jerusalem: Magnes Press.
- Leibniz, G. W. (1930).
Elementa juris naturalis. Dans *Sämtliche Schriften und Briefe*. Sechste Reihe: Philosophische Schriften. Bd. 1, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1930. First pub. date: 1671, pp. 43-485.
- Leibniz, G.W. (1968).
De Incerti Aestimatione. Memorandum dated September 1678, ed. K.-R. Biermann and M. Faak 1957.
- Lion, C. and Rahman, S. (2018).
“Aristote et la question de la complétude”. *Philosophie antique* 18, pp. 219–243.
- Lit, V. L. W. C (2017).
The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrāzūrī, and Beyond. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lorenzen, P. (1958).
« Logik und Agon », dans *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* 4, Florence : Sansoni Editore, pp. 187-194.
- Lorenzen, P. (1955).
Einführung in die operative Logik und Mathematik. Berlin: Springer.
- Lukasiewicz, J. (1953).
“A System of Modal Logic”. Dans *Journal of Computer Systems* 1, pp. 111-149.
- Lukasiewicz, J. (1957).
Aristotle’s Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. 2nd ed. Oxford : Clarendon Press.
- Malink, M. (2006).
“A Reconstruction of Aristotle’s Modal Syllogistic.” Dans *History and Philosophy of Logic* 27, pp. 95–141.
- Malink, M. (2013).
Aristotle’s Modal Syllogistic. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Malink, M. and Rosen, J. (2012).
“Proof par Assumption of the Possible in Prior Analytics 1.15.” *Mind* 122, 488, pp. 953–986.
- Marcotte, P. (2001).
“Suhrawardī. al-Maqtul, le martyr d'Alep.» *Al-Qantara* 22.2, pp. 395-419.
- Marcotte, R. (2004).
“Irja’ ilā nafsi- ka: Suhrawardī’s Perception of the Self in Light of Avicenna.” *Transcendent Philosophy* 5, pp.1– 22.
- Marcotte, R. (2005).
“Reason (‘aql) and Direct Intuition (mushāhada) in the Works of Shihāb al- Dīn al- Suhrawardī (d. 587/ 1191).” Dans *Reason and Inspiration in Islam*. Ed. par Todd Lawson. London: I. B. Tauris, pp. 221– 234.
- Marcotte, R. (2019).
“Suhrawardī.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Wed Dec 26, 2007; substantive revision Fri Mar 29, 2019. [Suhrawardi \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)
- Marion, M. and Rückert, H. (2016).
“Aristotle on universal quantification: a study from the perspective of game semantics”. *History and Philosophy of Logic* 37, pp 201–29.
- Martin-Löf, P. (1984).
Intuitionistic type theory. Notes par Giovanni Sambin of a series of lectures given in Padua, June 1980. Naples: Bibliopolis.
- Martin-Löf, P. (2017).
Assertion and request This is a transcript of a lecture given by Per Martin-Löf at the meeting Critical Views of Logic at the University of Oslo on 29 August 2017. The transcript was prepared by Ansten Klev.
- McCall, S. (1963).
Aristotle’s Modal Syllogisms. Amsterdam: North-Holland.

- McConaughey, Z. (2021).
Aristotle, Science and the Dialectician's Activity. A Dialogical Approach to Aristotle's Logic.
 PhD-Université de Lille.
- McGinnis, J. (2001).
 "Review of *Leaven of the Ancients*." *JOAS* 121, pp. 729– 730.
- Mehdin H. Y. (1992).
The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy : Knowledge par Presence. Albany, NY:
 SUNY Press.
- Michot, Y. (also: Jean R.).
 "Ibn Taymiyya's Commentary on Avicenna's *Ishārāt*, namaṭ X." *Islamic Philosophy from the
 12th to the 14th Century*, pp. 119– 210.
- Miller, L. B. (2020).
Islamic Disputation Theory : The Uses and Rules of Argument in Medieval Islam. Cham :
 Springer. Reprint of the PhD-dissertation of 1984 at Princeton U.
- Möhring, H. (1980).
*Saladin und der dritte Kreuzzug: Aiyubdische Strategie und Diplomatieim Vergleich
 vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen.* Wiesbaden: Franz Steiner.
- Morewedge, P. (1972).
 "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of the
 American Oriental Society* 92, No. 3 (Jul. - Sep.), pp. 425- 435.
- Morgan, D. (1994).
*An Ayyubid Notable and His World: Ibn al- 'Adīm and Aleppo as Portrayed in His
 Biographical Dictionary.* Leiden: Brill.
- Mousavian S. N. (2014b).
 "Suhrawardī on Innateness: A Reply to John Walbridge". *Philosophy East and West*, 64(2), pp.
 486–501.
- Mousavian, S. N. (2014a).
 "Did Suhrawardī Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts ? A Note". *Philosophy East and
 West*, 64(2), pp. 473–480.
- Movahed, Z. (2010).
 "Suhrawardī on Syllogisms". *Sophia Perennis*. Tehran 2, no.4, pp. 5-18.
- Movahed, Z. (2012).
 "Suhrawardī's Modal Syllogisms". *Sophia Perennis*. Tehran 2, no.4, Serial Number 21.
- Nasr, S. H. (1921).
 "Three Muslim Sages". Cambridge: CUP, p. 18, 1. 6 ss.
- Nasr, S. H. (1986).
 "Chapter XXXII. Fakhr al- Dīn Rāzī." *A History of Muslim Philosophy* 2, pp. 642– 256.
- Naysābūrī, A. M. (1431).
Itmām Tatimmat Şiwān al- hikma. MS Istanbul, Murad Molla Halk Kutuphanesi 1431, foll.
 126b– 157.
- Ndiaye, S. (2008).
L'âme dans tassawuf : Analyse de la vie des premiers soufis. Thèse de doctorat 3^{ème} cycle,
 Université Cheikh Anta DIOP de Dakar.
- Nortmann, U. (1996).
*Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus: Eine Analyse der aristotelischen
 Modallogik.* Berlin: de Gruyter.
- Opwis, F. and Reisman, D. C. eds. (2012).
Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion : Studies in Honor of Dimitri Gutas. Leiden
 : Brill.
- Ormspar, E. (1991).
 "The Taste of Truth: The Structure of Experience in al- Ghazālī's *al- Munqidh min al- dalāl*."
 Dans *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Ed. par W. B. Hallāq and D. P. Little.
 Leiden: Brill, pp. 133– 52.
- Paasch, J. T.(2021).
 "Notes on Aristotelina Predicables". *Unpublished Draft.*
- Patterson, R. (1995).
 "Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon". Cambridge: University
 Press.
- Prior, A. (1955).
 "Diodoran Modalities". *The Philosophical Quarterly (1950-)* 5, No. 20, pp. 205-213.
- Prior, A. (1958).
Escapism: The logical basis of ethics. Dans *Essays in moral philosophy.* Ed. par A.I. Melden,
 Seattle: University of Washington Press, pp. 135–146.
- Pseudo- Aristotle (1882).

- Uthūlūjīyā = Die sogenannte Theologie des Aristoteles*. Ed. par F. Dieterici. Leipzig: J. C. Hinrich.
- Pūrjavādī, N. (1998).
 “Shaykh- i ishrāq ve ta’lif- i Alwāh- i ‘Imādī.” Dans *Nāmeḥ- yi Iqbāl: Yādnāmeḥ- yi Iqbāl Yaghmā’ī, 1295– 1376*. Ed. par ‘Alī Al Dāvud. Tehran: Intishārāt- i Hīrmand 1377, pp. 453–463.
- Qiftī, I. Y. (1903).
Ta’rīkh al- ḥukamā’ [= *Ikhbār al- ‘ulamā’ bi- akhbār al- ḥukamā’*] in the epitome of Muhammad ibn ‘Alī al- Zawzānī]. Ed. par J. Lippert. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Rahman, S. and Seck, A. (2022).
 « Statut ontologique du présent dans l’œuvre de Suhrawardī. » *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Arts, Cultures, Civilisations (ARCIV)*, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Nouvelle série no 52/a 2022, pp. 95- 102.
- Rahman, S. and Seck, A. (2024).
 “Suhrawardī’s Stance on Modalities and his Logic of Presence”. Dans *Logic, Soul, and World : Essays in Arabic Philosophy in Honor of Tony Street*. Ed. par A. Ahmed, and M. S. Zarepour. Leiden : Brill, in print. Based on the talk under the same title at the Conference on Arabic Logic in honour of Tony Street (U. Cambridge), University of Berkeley, 23-24 April 2022.
- Rahman, S. and Young, W. E. (2022).
 “Argumentation and Arabic Philosophy of Language: Introduction”. *Methodos* 22. <https://journals.openedition.org/methodos/8833>.
- Rahman, S. and Young, W. E., Zidani, F. (2018).
 “Ibn Ḥazm on Heteronomous Imperatives. A Landmark in the History of the Logical Analysis of Legal Norms.” Dans *Festschrift for Risto Hilpinen*. Ed. par M. Brown, A. Jones, and P. McNamara: Springer, pp.139-174.
- Rahman, S. and Zarepour, S. (2021).
 “On Descriptive Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis”. Dans *Mathematics, Logic and their Philosophies*. Ed. par M. Mojtahedi, S. Rahman, S. Zarepour. Cham: Springer, pp. 411-432.
- Rahman, S., Granström, J.G. and Farjami, A. (2019a).
Legal reasoning and some logic after all. The lessons of the elders. Dans *Natural arguments. A tribute to John Woods*. Ed. par D. Gabbay, L. Magnani, W. Park, and A.-V. Pietarinen, London: College Publications, pp. 743–780.
- Rahman, S. McConaughy, Z., Klev, A. and Clerbout, N. (2018).
Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level. Cham: Springer.
- Rahman, S. Street, T. and Tahiri, H. eds. (2008).
The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic Epistemology, and their Interactions. Berlin: Springer.
- Ranta, A. (1991).
 “Constructing Possible Worlds”. *Theoria* 57, pp. 77-100.
- Ranta, A. (1994).
Type Theoretical Grammar. Oxford: Clarendon Press. University Press.
- Rapoport, M. A. (2019).
 “Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII– X of Ibn Sīnā’s al- Ishārāt wa-l-tanbīhāt.” *Oriens* 47, pp. 145– 196.
- Rayyān, A. M. (1959).
Uṣūl al- falsafa al- ishrāqiyya ‘inda Shihāb al- Dīn al- Suhrawardī. Cairo: Maktabat al- Angelo.
- Rayyan, M. A. (1969).
Uṣul al-Falsafa al-Ishraqiyya. Beyrouth: Dar al-Talaba al-'Arab.
- Rāzī, A. H. (2011).
A ‘lām al- nubuwwa = The Proof of Prophecy / A ‘lām al- nubuwwa. A parallel English- Arabic text. Ed. and translated par Tarif Khalidī. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Rāzī, A. M Zakariyā’ (1993).
Al- Shukūk ‘alā Jālīnūs. Ed. par Mahdī Muḥaqqiq [Mehdi Mohaghegh]. Tehran: Mu’assasah- i Muṭāla‘āt- i Islāmī.
- Rāzī, F. Dīn. (1963).
Sharḥ al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt. Ed. par ‘Alī Riḍā Najafzādah. Tehran: Anjuman-i Āṣār va Mafākhir-i Farhangī.
- Recanati, F. (2007).
 “It Is Raining (Somewhere)”. Dans *Linguistics and Philosophy* 30, pp. 123–146.
- Rescher, N. and Yander Nat, A. (1974).
 “The theory ofmodal syllogistic in medieval arabic philosophy”. Dans *Rescher, Studies in modality*. Oxford: Oxford University Press, pp. 17-56.

- Rescher, N. (1967).
 “Ibn al- Ṣalāh on Aristotle on Causation.” Dans *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, pp. 54– 68.
- Rescher, N. (1966).
Galen and the Syllogism. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Rouayheb, K. E. (2016).
 “Arabic Logic after Avicenna.” Dans *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Ed. par C. Duthil Novaes and S. Read, eds. Cambridge: CUP, pp. 67-93.
- Rudiger, A. (2011).
Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflātūniyya und muthūl aflātūniyya. Berlin: De Gruyter.
- Rūmī, Y. H. (1993).
Mu‘jam al- udabā’ : Irshād al- arīb ilā ma‘rifat al- adīb. Ed. par I. ‘Abbās 7, Beirut: Dār al- Gharb al- Islāmī.
- Rūmī, Y. H. (1886).
Mu‘jam al- buldān = Jacut’s Geographisches Wörterbuch. Ed. par Ferdinand Wustefeld. 6 Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866-1873.
- Rushd, I. M. Ā (1959).
Faṣl al- maqāl wa- taqrīr mā bayna l- sharī‘a wa- l- ḥikma min al- ittiṣāl. Ed. par G. F. Hourani. Leiden: Brill, 1959. German translation Massgebliche Abhandlung: Faṣl al- Maqāl. Translated par F. Griffel. Berlin: Verlag der Weltregionen, 2010.
- Sahlan, A. S. (1958). N
Tabṣira va du Risāla-yi digar dar Mantiq. [The Beacon on Two Other Logical Treatises]. Ed. par M.T. M.T.Dānesh-Pājouh. Tehran: Tehran University Press.
- Schmidtke, S. (2003).
 “Review of Leaven of the Ancients.” *Welt des Islams* 43, pp. 119– 126.
- Schöck, C. (2016).
 “The Criterion of Completeness in Avicenna's reorganization of the predicables into a System of notions resulting in concept formation author(s).” *Oriens* 44, pp. 386-416.
- Seck, A. (2018).
La place de la prophétie dans la pensée philosophique d’Al-Kindi et d’al-Fârâbî. Mémoire master 2, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Shaddād, I. Yūsuf ibn Rāfi’ (1964).
Al- Nawādir al- sultāniyya wa- l- maḥāsin al- Yusūfiyya aw sīrat Ṣalāh al- Dīn. Ed. par J. al- Shayyāl. Cairo: al- Dār al- Miṣriyya.
- Shahrazūri, A. (1976/1993).
Nuzhat al- arwāḥ. Ed. par Hyderabad 1976 / ed. Alexandria, 1993.
- Sinai, N. (2003).
Menschliche oder göttliche Weisheit: Zum Gegensatz von philosophischem und religiösem Lebensideal bei al- Ghazali und Yehuda ha- Levi. Würzburg: Ergon Verlag.
- Smiley, T. (1973).
 “What is a syllogism?”. *Journal of Philosophical Logic* 2, pp. 136-154.
- Spies, O. (1934).
al- Muqāwamāt: al- Ilāhiyyāt, Stuttgart: W. Kohlhammer. Œuvres philosophiques et mystiques Tome I, pp. 125– 192.
- Spies, O. et Khatak, S. K. (1935).
Trois traités sur le mysticisme par Shihabuddin Suhrawardi Maqtul avec un compte rendu de sa vie et de sa poésie. Ed. et trans. par O. Spies et SK Khatak, Stuttgart: Kohlhammer.
- Stern, J. (2016).
Toward Predicat Approaches to Modality. Cham: Springer.
- Street, T. (2002).
 “An outline of Ibn Sīnā’s syllogistic”. *Archiv für Geschichte der philosophie* 84(2), pp. 129– 160.
- Street, T. (2008).
 “Suhrawardī s on Modal syllogism.” Dans *Islamic thought in the Middle Ages studies in text, transmission and translation, in honour of Hans Daiber*. Ed. par Anna Akasoy and Wim Raven, eidenandBoston: Brill, pp. 163-178.
- Street, T. (2013).
 “Avicenna on syllogism.” Dans *Interpreting Avicenna, Critical Essary*. Ed. par P. Adamson Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-70.
- Strobino, R. (2015).
 “Time and Necessity in Avicenna’s Theory of Demonstration.” *Oriens* 43, pp. 338–367.
- Strobino, R. (2016).
 “Per se, Inseparability, Containment and Implication: Bridging the Gap between Avicenna's Theory of Demonstration and Logic of the Predicables”. *Oriens* 44 (3/4), pp. 181–266.

- Suhrawardī, S. D. (1993b). *Opera Metaphysica et mystica II*. Ed. et intro. Par H. Corbin, Téhéran : Mu'assasah-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi [réimpression de l'édition de 1952].
- Suhrawardī, S. D. (1388/2009). *Al- Talwihāt al- lawhiyya wa- l- 'arshiyya*. Ed. par Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Mu'assasat- i Pazhūhshī- yi Hikmet ve- Falsafeh- yi Irān.
- Suhrawardī, S. D. (1955). *Manṭiq al-Talwihāt [Logic of the intimations]*. Ed. par A.A. Fayyāī. Tehran: Tehran University Press.
- Suhrawardī, S. D. (1955). *Al- Talwihāt. Manṭiq = Manṭiq al- talwihāt*. Ed. par 'Alī Akbar Fayyād. Tehran: Jāmi'at Tihrān.
- Suhrawardī, S. D. (1986). *Le livre de la Sagesse Orientale (Kitab hikmat al-ishraq)* commentaires de Qotboddin Shirazi et Molla Sadra Shirazi, trans. et note H. Corbin, avec intro. C. Jambet, Paris: Verdier.
- Suhrawardī, S. D. (1993a). *Opera metaphysica et mystica I*. Ed. et introduction par H. Corbin, Téhéran : Mu'assasah-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi [réimpression de l'édition de 1945].
- Suhrawardī, S. D. (1993c). *Opera Metaphysica et mystica III*. Ed. et intro en anglais par SH Nasr, intro française. H. Corbin, Téhéran : Mu'assasah-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi [réimpression de 1970 ed].
- Suhrawardī, S. D. (1996). *Temples de lumières*. trans. Bilal Kuspinar, Kuala Lumpur : ISTAC.
- Suhrawardī, S. D. (1999). *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*. with English trans., notes, commentary and intro. John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Suhrawardī, S. D. (2011). *Seh risālah az Shaykh- i Ishraq Shihāb al- Dīn Yahyā Suhrawardī: al- Alwāḥ al- 'Imādiyya, Kalimat al- taṣawwuf, al- Lamaḥāt*. Ed. par Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Anjumanī Shāhanshāhī- i Falsafah- yi Irān, 1977. Reprinted as 4 of *Œuvres s philosophiques et mystiques*. Tehran: Pizhūhshgāh- yi 'Ulūm- i Insānī ve Mutāla'at- i Farhangī, 1380/ 2001. Reprinted as *Mu'allafāt falsafīyya wa- sūfiyya: Al- Alwāḥ al- 'Imādiyya, Kalimat al- taṣawwuf, al- Lamaḥāt*. Ed. par Najafqulī Ḥabībī. Beirut: Manshūrāt al- Jamal, al- Kamel Verlag.
- Suhrawardī, S. D. (2014). *Al- Mashārī' wa- l- muṭāriḥāt: al- Tabī'iyāt*. Ed. par Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Kitābkhāneh- yi Mūzeh ve Markaz- i Asnād- i Majlis- i Shūrā- yi Islāmī, 1393/2014.
- Suhrawardī, S. D. *Al- Mashārī' wa- l- muṭāriḥāt: al- Ilāhiyyāt*. Dan *Œuvres s et mystiques Tome I*, pp. 196– 506.
- Suhrawardī, S. D. (1976). *L'archange empourpré : traités quinze et récits mystiques*. Trans, Intro. et note H. Corbin, Paris : Fayard.
- Suhrawardī, S. D. (1999). *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises: A Parallel Persian- English Text*. Ed. and translated par W. M. Thackston. Costa Mesa, CA: Mazda, 1999. Includes the Persian texts and the English translations of *Risālat al- Tayr, Avāz- i parr- i Jibrā'īl, 'Aql- I sorkh, Rōzī bā jamā'at- i sūfiyān, Risālah fi hālat al- ṭufūliyya, Risālah fi haqiqat al- 'ishq, Risālah yi lughat- i mūrān, Risālah- yi safir- i Sīmurugh, and Qiṣṣat al- ghurba al- gharība*. All these Persian texts, except for the last, are also in *Œuvres s philosophiques et mystiques Tome III*. 197– 332.
- Suhrawardī, S. D. (1999a). *La philosophie de l'illumination*. Une nouvelle édition critique du texte de Hikmat al-Ishraq, avec traduction en anglais, notes, commentaires et intro. J. Walbridge et H. Ziai, Provo (UT): Brigham Young University Press.
- Suhrawardī, S. D. (1999b). *Les allégories philosophiques et les traités mystiques*. Un texte parallèle persan-anglais, éd., Trad. et intro. WM Thackston, Costa Mesa (Californie): Mazda.
- Suhrawardī, S. D. *Al- Talwihāt. al- Ilāhiyyāt*. Dans *Œuvres philosophiques et mystiques Tome I*. 4– 121.
- Sundholm, G (2013). "Containment and variation. Two strands in the development of analyticity from Aristotle to Martin-Löf." Dans *Judgement and epistemic foundation of logic*. Ed. par M. van der Schaar. Dordrecht, The Netherlands: Springer, pp. 23–35.
- Sundholm, G. (1989). "Constructive generalized quantifiers". *Synthese* 79, pp. 1-12.
- Sundholm, G. (1997).

- “Implicit epistemic aspects of constructive logic.” *Journal of Logic, Language and Information* 6(2), pp. 191–212.
- Sy, C. A. T. Capitaine (2022). *Aller-retour : un cycle éternel*. Dakar : Les éditions Ndam.
- Tabrīzī, S. M. (1377/ 1998). *Maqālāt- i Shams- i Tabrīzī*. Ed. par M. ‘A. Muvahhid. 2nd edition. Tehran: Intishārāt- i Khvārazmī.
- Thom, P. (1981). *The Syllogism*. München: Philosophia Verlag.
- Thom, P. (2008). “Logic and Metaphysics in Avicenna’s Modal Syllogistic.” Dans *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology, and their Interactions*. Ed. par S. Rahman, T. Street and H. Tahiri. Berlin: Springer, 2008, pp. 361–376.
- Thom, P. (2012). “Necessity- and Possibility-Syllogisms in Avicenna and Tūsī.” Dans *Insolubles and Consequences: Essays in Honour of S. Read*. Ed. par C. Dutilh Novaes and O. Thomassen Hjortland and M. Keynes. London: College Publications, pp. 239–248.
- Toorawa, S. M. (2004). “Travel in the Medieval Islamic World: The Importance of Patronage as Illustrated par ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (and Other Litterateurs).” Dans *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050– 1550*. Ed. par Rosamund Allen. Manchester: Manchester University Press, pp. 53– 70.
- Treiger, A. (2012). *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennan Foundation*. London: Routledge.
- Tūsī, N. A. (1983). *Hall mushkilāt al- Ishārāt = al- Ishārāt wa- l- tanbīhāt li- Abī ‘Alī ibn Sīnā ma ‘a sharḥ Naṣīr al- Dīn al- Tūsī*. Text at the bottom half of each page. Ed. par Sulayman Dunyā 4. 3rd edition. Cairo: Dār al- Ma ‘arif, p. 94.
- Uṣaybi‘a, I. A. (1882). *‘Uyūn al- anbā’ fī ṭabaqāt al- aṭibbā’*. Ed. par August Muller. 2. Cairo: al- Maṭba‘a al- Wahbiyya.
- Van den Bergh, S. (1954). *Averroes’ Tahafut Al-Tahafut*. Reprinted 1987 (translator). Cambridge, EJW Gibb Memorial Trust, reprinted par Cambridge: CUP.
- Van Ess, J. (1966). *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Iḥī*. Wiesbaden: Steiner Verlag.
- Von Wright, G.H. (1951b). *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam: North-Holland.
- Von Wright, G.H. (1963). *Norm and action*. London: Routledge/Kegan Paul.
- Von Wright, G.H. (1981). “On the logic of norms and actions. Dans *R. Hilpinen*. Ed. 1981b, pp. 3–34.
- Von Wright, G.H., and Henrik, G. (1951a). “Deontic Logic.” *Mind* 60 (237), pp. 1–15. doi:10.1093/mind/LX.237.1.
- Von, Fritz .(1984). “Versuch einer Richtigstellung neuerer Thesen über Ursprung und Entwicklung von Aristoteles’ Logik”. Dans *K. Fritz Beiträge zu Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, pp. 56–68.
- Walbridge, J. (1999). *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks*. Albany: SUNY Press.
- Walbridge, J. (2000). *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany, NY: SUNY Press.
- Walbridge, J. (2001). *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Albany: SUNY Press.
- Walbridge, J. (2014). “A Response to Seyed N. Mousavian, “Did Suhrawardī Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts? A Note.” *Philosophy East and West* 64(2), pp. 481–486.
- Walbridge, J. (2017). “Suhrawardī’s Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy.” Dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Ed. par El-Rouayhed, Khaled and Schmidtke, Sabine. Oxford: University Press, pp. 255–277.
- Walbridge, J. (2001). *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Albany, NY: SUNY Press.

- Wisnovsky, R. (2011).
 “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch.” Dans *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Ibn Sīnā’s Metaphysics*. Ed. par Hasse, Dag Nikolaus and Bertolacci, Amos. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, pp. 27–50.
- Wisnovsky, R. (2005).
 “Ibn Sīnā and the Avicennian Tradition”. Dans *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Ed. par P. Adamson and R. C. Taylor. Cambridge: Cambridge U. Press, pp. 92–136.
- Young, W. E. (2017).
The dialectical forge : Juridical disputation and the evolution of Islamic law, 2017. Dordrecht: Springer.
- Young, W. E. (2019).
 “Concomitance to Causation: Arguing *Dawarān* in the Proto-*Ādāb al-Baḥṭh*.” Dans *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. Ed. par Peter Adamson. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 205-281.
- Young, W. E. (2021a).
 “The Formal Evolution of Islamic Juridical Dialectic: A Brief Glimpse.” Dans *New Developments in Legal Reasoning and Logic: From Ancient Law to Modern Legal Systems*. Ed. par Shahid Rahman, Matthias Armgardt, Hans Christian Nordtveit Kvernenes. Logic, Argumentation and Reasoning 23. Dordrecht : New York; Cham: Springer.
- Young, W. E. (2021b).
On the Protocols for Dialectical Inquiry (Ādāb al-Baḥṭh): A Critical Edition and Parallel Translation of the Sharḥ al-Risāla al-Samarqandiyya par Quṭb al-Dīn al-Kīlānī (fl. ca. 830/1427). Prefaced par a Critical Edition and Parallel Translation of its Grundtext: The Risāla fī Adāb al-Baḥṭh par Shams al-Dīn al-Samarqandī (d.722/1322).Online
- Young, W. E.(2021c).
 “On the Logical Machinery of Post-Classical Dialectic: The Kitāb ‘Ayn al-Nazar of Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 722/1322)”. *Methodos* online
- Yūsuf Amirī, M. I. (1988).
Al- Amad ‘alā l- abad = Everett K. Rawson. A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al- ‘Amirī’s Kitāb al- Amad ‘alā l- abad. New Haven, CT: American Oriental Society.
- Zarepour, M. S. (2020).
Avicenna’s Notion of Fit.rīyāt: A Comment on Dimitri Gutas’ Interpretation. Dans *Philosophy East and West* 70(3), pp. 819–833.
- Zhang, T. (2018).
Light in the Cave. A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī’s Illuminationist Philosophy. PhD, Cambridge: Trinity College, U. Cambridge.
- Ziai, H. (2003).
 “The Illuminationist Tradition.” Dans *History of Islamic Philosophy*. Ed. par SH Nasr and O. Leaman, Londres: Routledge, pp. 465-496.
- Ziai, H. (1990).
Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Hikmat al-Isḥrāq. Atlanta: Scholars Press.
- Ziai, H. (1992).
 “The Source and Nature of Authority: A Study of al- Suhrawardī’s Illuminationist Political Doctrine.” Dans *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*. Ed. par C. E. Butterworth. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 294– 334.
- Ziai, H. (2007).
 “Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School.” Dans *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* 4 Ed. par Netton, Ian Richard, London and New York: Routledge, pp. 36–64.

Table des matières

UNIVERSITÉ DE LILLE.....	1
 Université de Lille	1
ECOLE DOCTORALE : SCIENCES DE L’HOMME ET DE LA SOCIETE.....	1
LABORATOIRE : SAVOIRS, TEXTES ET LANGAGES.....	1

PHILOSOPHIE	1
LOGIQUE TEMPORELLE ET ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PRÉSENCE DANS LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDĪ	1
LOGIQUE TEMPORELLE ET ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PRÉSENCE DANS LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE DE SUHRAWARDĪ	2
REMERCIEMENTS	3
RESUME	4
ABSTRACT	6
RÉSUMÉ SUBSTANTIEL/INTRODUCTION GÉNÉRAL	8
SOMMAIRE	19
Logique temporelle et épistémologie de la présence dans la philosophie illuminative de Suhrawardī.....	19
Remerciements.....	19
Sommaire.....	19
Résumé	19
Résumé substantiel	19
A Première partie : Biographie scientifique de Suhrawardī et le contexte historique de sa théorie de la connaissance comme présence	19
Tableau de transcription de l’alphabet arabe	19
Tableau de transcription de l’alphabet persan	19
A1 Biographie	19
A1.1 La vie de Suhrawardī	19
A1.2 Le désaccord sur le motif de l’exécution de Suhrawardī	19
A11 La production philosophique de Suhrawardī	19
A11. 1 Remarque sur le livre de la sagesse orientale	19
A11. 2 La logique dans la sagesse orientale	19
A11. 3 Suhrawardī et l’origine de sa nouvelle philosophie de l’illumination : influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā	19
A11. 3. 1 L’origine de sa nouvelle philosophie de l’illumination	19
A11. 3. 2 Influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā ?	19
A11. 3. 3 Le contexte historique de son épistémologie de la connaissance comme présence	19
A11. 3. 4 Suhrawardī et le défi de sa notion de Temps : les sources.....	19
A11. 3. 4.1 Le Temps chez Aristote	19
A11. 3. 4.2 Notes sur la notion de Temps chez <i>Ḥikmat al-Ishrāq</i>	19
A11. 3. 4.3 Le défi : Temps et Logique Temporelle chez <i>Ḥikmat al-Ishrāq</i>	19
B Deuxième partie : Modalités chez Suhrawardī et sa logique de la présence	19

BI Une note de Suhrawardī sur la définition	19
BII Questions méthodologiques préliminaires	19
BIII Vers une logique de la présence	19
BIII. 1 Brèves remarques générales sur les analyses formelles du syllogisme	19
BIII.2 Les modalités ontologiques de la relation entre le prédicat et son sujet	19
BIII.2.1. Les relations modales de Suhrawardī.....	19
BIII.2.2 Sur l'itération :.....	19
BIII. 3. Explications du sens dialectique.....	19
BIII.3.1 Explications de la signification de Suhrawardī.....	19
BIII.3.2. Explications dialectiques de la signification des universaux et existentiels non modaux.....	20
BIII. 3.3 L'explication par le sens dialectique des relations modales de Suhrawardī	20
BIII.3.3.1 L'explication de la signification dialectique de la relation nécessairement nécessaire	20
BIII. 3.3.2 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement contingente	20
BIII.3.3.2.1 Le temps et le nécessairement contingent	20
BIII. 3.3.2.2 Plénitude	20
BIII. 3.4 La conversion simple	20
BIV Syllogisme : Les explications dialectiques du sens en œuvre	20
BIV.1 Première figure	20
BIV.2 Deuxième figure.....	20
BIV.3 Troisième figure	20
BV Temps, intuition et construction dialectique : Remarques très brèves.....	20
BV.1 Statut ontologique du présent dans l'œuvre de Suhrawardī : Maintenant, connaissance immédiate et propositions temporelles	20
C Troisième Partie : Suhrawardī en dehors de Suhrawardī.....	20
C 1. 1 Brèves remarques sur les modalités déontiques contemporaines et anciennes.....	20
C 1.2 Ibn Ḥazm de Cordoue sur la nécessité déontique et naturelle	20
C 1.3 Les impératifs hétéronomes d'Ibn Ḥazm.....	20
C 1.4 Contingence déontique : Liberté et hétéronomie : Le <i>devoir</i> présuppose le <i>pouvoir</i>	20
C 1.5 Les impératifs déontiques et l'analyse des hypothèses.....	20
C 2 La Signification dialectique locale des impératifs déontiques.....	20
C 3 Dialogues sur modalités déontiques.....	20
C 3.1 Dialogues sur quelques types d'actions A_3	20
C 3.2 Dialogues sur d'autres types d'actions	20
C 3.2. 1 Obligatoire/ Wājib	20

C 3.2. 2 Interdit/ Ḥarâm	20
C 3.2. 3 Répréhensible/ Mubâh makrûh.....	20
C 3.2. 4 Neutre/ Mubâh mustawin	20
C 4 Temporalité et modalités déontiques : actions temporelles	20
C 5 Remarques sur la plénitude et le libre-arbitre	20
Conclusion	20
D Traduction en langue française de la partie logique du livre Ḥikmat al-Ishrâq de Suhrawardī	20
D Première partie	20
D Introduction de Suhrawardī	20
D Le premier discours.....	20
D Connaissance et définition	20
D Règle une : Sur la façon dont le mot signifie le sens.....	20
D Règle deux : Sur la division entre la conception et l'assentiment	21
D Règle trois : Sur les quiddités	21
D Règle quatre : Sur la différence entre l'essentiel et les accidents séparables.....	21
D Règle cinq : Affirmant que l'universel n'existe pas en dehors de l'esprit	21
D Règle six : Sur la connaissance humaine	21
D Règle sept : Sur la définition et ses conditions	21
D Un principe d'illumination sur la réfutation de la théorie péripatéticienne des définitions	21
D Le deuxième discours.....	21
D Sur les preuves et leurs principes, comprenant sept règles	21
D Première règle : Sur la description des propositions et des syllogismes	21
D Deuxième règle : Sur les classes de propositions.....	21
D Troisième règle : Sur les modalités dans les propositions	21
D Une doctrine de l'illumination sur la réduction de toutes les propositions à l'affirmative nécessaire	21
D Quatrième règle : Sur la contradiction et sa définition	21
D Cinquième règle : Sur la conversion.....	21
D Sixième règle : En ce qui concerne le syllogisme	21
D Une doctrine illuministe sur les négations.....	21
D Une règle de l'illumination concernant la deuxième figure.....	21
D Un principe d'illumination relatif à la troisième figure.....	21
D Une section sur les conditionnels	21
D Une section sur la réduction par l'absurde	21
D Septième règle : Sur la question des syllogismes démonstratifs	21

D Une section sur l’analogie	21
D Une section sur la division de la démonstration causale (لم) assertorique (إن).....	21
D Une section sur les questions posées en sciences	21
D Troisième discours	21
D Première partie : sur les réfutations sophistiques	22
D Deuxième partie	22
D Sur quelques règles et des solutions aux problèmes.....	22
D Une règle sur les constituants de la chose.....	22
D Une règle sur la règle universelle.....	22
D Une règle et des excuses.....	22
D Règle sur la réfutation de la règle des Péripatéticiens sur la conversion	22
D Troisième section	22
D Concernant les jugements illuministes sur certains points.....	22
D Section démontrant que l'accidentalité est externe à la réalité des accidents	22
D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit	22
D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit	22
D Un autre jugement sur le refus de la matière première et de la forme	22
D Un jugement que la matière première du monde élémentaire est une magnitude auto-subsistante	22
D Un autre jugement concernant les enquêtes liées à la matière première et à la forme.....	22
D Un principe sur la négation de l'atome individuel	22
D Un principe sur la réfutation sur le vide.....	22
D Un jugement sur les preuves de l'immortalité de l'âme	22
D Un jugement sur les formes platoniciennes	22
D Un principe : affirmant qu’une chose simple peut avoir une cause composite	22
D Un principe : Nier la corporalité en cas de radiation	22
D Un jugement en réfutation de ce qui est dit sur la vision	22
D Un principe sur la réalité des formes dans les miroirs.....	22
D Un jugement sur les objets de l'audition – « c'est-à-dire les sons et les mots »	22
D Section : De l'unité et de la multiplicité	22
Annexe Explication Dialogique de la Signification.....	22
Index 1 : Mots clés.....	22
Index 2 : Quelques noms	22

Bibliographie.....	22
Table des matières	22
A PREMIÈRE PARTIE	23
A BIOGRAPHIE SCIENTIFIQUE DE SUHRAWARDĪ ET LE CONTEXTE HISTORIQUE DE LA CONNAISSANCE COMME PRÉSENCE.....	23
Tableau de transcription de l’alphabet arabe.....	23
Tableau de transcription de l’alphabet persan	25
A I Biographie.....	26
A I.1 La vie de Suhrawardī	26
A I.2 Le désaccord sur le motif de l’exécution de Suhrawardī.....	33
A II La production philosophique de Suhrawardī.....	43
A II. 1 Remarque sur le livre de la sagesse orientale	46
A II. 2 La logique dans la <i>sagesse orientale</i>	47
A II. 3 Suhrawardī et l’origine de sa nouvelle philosophie de l’<i>illumination</i> : influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā.....	48
A II. 3. 1 l’origine de sa nouvelle philosophie de l’<i>illumination</i>	48
A II. 3. 2 Influence entre al- Ghazālī et Ibn Sīnā ?	53
A II. 3. 3 Le contexte historique de son épistémologie de la connaissance comme présence	57
A II. 3. 4 Suhrawardī et le défi de sa notion de Temps : les sources.....	60
A II. 3. 4. 1 Le temps chez Aristote	60
A II. 3. 4. 2 Notes sur la notion de Temps dans <i>Ḥikmat al-Ishrāq</i>	63
A II. 3. 4.3 Le défi : Temps et Logique Temporelle dans <i>Ḥikmat al-Ishrāq</i>	65
B DEUXIÈME PARTIE : LES MODALITÉS CHEZ SUHRAWARDĪ ET SA LOGIQUE DE LA PRÉSENCE.....	67
Objectives Principales	67
B I Une note de Suhrawardī sur la définition	72
B II Questions méthodologiques préliminaires	74
B III Vers une logique de la présence	80
B III. 1 Brèves remarques générales sur les analyses formelles du syllogisme	80
B III.2 Les modalités ontologiques de la relation entre le prédicat et son sujet	83
B III.2.1. Les relations modales de Suhrawardī.....	83
B III.2.2 Sur l’itération	87
B III. 3. Modalités et explication dialectique de la signification	88
B III.3.1 Explications de la signification de Suhrawardī	88
B III.3.2. Explications dialectiques de la signification des universaux et existentiels non modaux.....	91
B III. 3.3 L’explication dialectique de la signification des relations modales chez Suhrawardī.....	97

B III.3.3.1 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement nécessaire	98
B III. 3.3.2 L'explication dialectique de la signification de la relation nécessairement contingente.....	100
B III.3.3.2.1 La temporalisation du nécessairement contingent.....	100
B III. 3.3.2.2 Plénitude.....	102
B III. 3.4 La conversion simple	105
B IV Syllogisme : Les explications dialectiques de la signification en œuvre	105
B IV.1 Première figure	106
B IV.2 Deuxième figure	112
B IV.3 Troisième figure	114
B V Temps, intuition et construction dialectique : Remarques très brèves	119
C TROISIÈME PARTIE : SUHRAWARDĪ EN DEHORS DE SUHRAWARDĪ	121
LA LOGIQUE DE LA PRÉSENCE ET LES MODALITÉS DÉONTIQUES DANS ET AU-DELÀ DE LA PENSÉE ISLAMIQUE.....	121
C 1. 1 Brèves remarques sur les modalités déontiques contemporaines et anciennes	122
C 1.2 Ibn Ḥazm de Cordoue sur la nécessité déontique et naturelle	125
C 1.3 Les impératifs hétéronomes d'Ibn Ḥazm.....	128
C 1.4 Contingence déontique : Liberté et hétéronomie : Le <i>devoir</i> présuppose le <i>pouvoir</i>	129
C 1.5 Les impératifs déontiques et l'analyse des hypothèses	131
C 2 La Signification dialectique locale des impératifs déontiques.....	132
C 3 Dialogues sur modalités déontiques.....	135
C 3.1 Dialogues sur quelques types d'actions A_3	135
C 3.2 Dialogues sur d'autres types d'actions	137
C 3. 2. 1 Obligatoire/ Wājib	137
C 3.2. 2 Interdit/ Ḥarām	139
C 3. 2. 3 Répréhensible/ Mubâh makrūh.....	141
C 3.2. 4 Neutre/ Mubâh mustawin	142
C 4 Temporalité et modalités déontiques : actions temporelles	143
C 4. Quelques Dialogues temporels	146
C 5 Remarques sur la plénitude et le libre-arbitre	149
C Conclusion partielle	151
Les modalités déontiques au-delà de la jurisprudence islamique	151
CONCLUSION GÉNÉRALE	153
D TRADUCTION EN LANGUE FRANÇAISE DE LA PARTIE LOGIQUE DU LIVRE <i>ḤIKMAT AL-ISHRAQ</i> DE SUHRAWARDI	158
D Première partie	158

D Introduction de Suhrawardī.....	158
D Le premier discours.....	160
D Connaissance et définition	160
D Règle une : sur la façon dont le mot signifie le sens	160
D Règle deux : sur la division entre la conception et l'assentiment	161
D Règle trois : Sur les quiddités.....	161
D Règle quatre : Sur la différence entre l'essentiel et les accidents séparables	161
D Règle cinq : Affirmant que l'universel n'existe pas en dehors de l'esprit	162
D Règle six : Sur la connaissance humaine	162
D Règle sept : Sur la définition et ses conditions	162
D Une section sur les définitions essentielles réelles.....	163
D Un principe d'illumination sur la réfutation de la théorie péripatéticienne des définitions.....	163
D Le deuxième discours.....	164
D Sur les preuves et leurs principes, comprenant sept règles	164
D Première règle : Sur la description des propositions et des syllogismes	164
D Deuxième règle : Sur les classes de propositions.....	165
D Troisième règle : Sur les modalités dans les propositions	166
D Une doctrine de l'illumination sur la réduction de toutes les propositions à l'affirmative nécessaire.....	167
D Quatrième règle : Sur la contradiction et sa définition.....	168
D Cinquième règle : Sur la conversion	169
D Sixième règle : En ce qui concerne le syllogisme	170
D Une doctrine illuministe sur les négations	170
D Une règle de l'illumination concernant la deuxième figure	171
D Un principe d'illumination relatif à la troisième figure	172
D Une section sur les conditionnels	173
D Une section sur la réduction par l'absurde	173
D Septième règle : Sur la question des syllogismes démonstratifs	174
D Une section sur l'analogie	175
D Une section sur la division de la démonstration causale (لم) assertorique (ن).....	176
D Une section sur les questions posées en sciences.....	177
D Troisième discours	177
D Sur les réfutations sophistiques et quelques jugements entre les doctrines illuministes et les doctrines Péripatéticiennes en plusieurs sections	177
D Première partie : sur les réfutations sophistiques	177

D Deuxième partie.....	181
D Sur quelques règles et des solutions aux problèmes.....	181
D Une règle sur les constituants de la chose.....	182
D Une règle sur la règle universelle.....	182
D Une règle et des excuses.....	182
D Règle sur la réfutation de la règle des Péripatéticiens sur la conversion	183
D Troisième section	185
D Concernant les jugements illuministes sur certains points.....	185
D Section démontrant que l'accidentalité est externe à la réalité des accidents	191
D Un autre jugement montrant que les Péripatéticiens ont rendu impossible la connaissance de quoi que ce soit	191
D Un autre jugement sur le refus de la matière première et de la forme	192
D Un jugement que la matière première du monde élémentaire est une magnitude auto-subsistante	194
D Un autre jugement concernant les enquêtes liées à la matière première et à la forme	195
D Un principe sur la négation de l'atome individuel.....	199
D Un principe sur la réfutation sur le vide.....	199
D Un jugement sur les formes platoniciennes	201
D Un principe: affirmant qu'une chose simple peut avoir une cause composite	202
D Un principe : Nier la corporalité en cas de radiation.....	203
D Un jugement en réfutation de ce qui est dit sur la vision	204
D Un principe sur la réalité des formes dans les miroirs	205
D Un jugement sur les objets de l'audition – « c'est-à-dire les sons et les mots »	206
D Section : De l'unité et de la multiplicité.....	207
L'EXPLICATION DIALOGIQUE DE LA SIGNIFICATION	207
Index 1 : Mots clés.....	211
Index 2 : Noms.....	212
Bibliographie	215
Table des matières	226