

KAMAL, Muhammad. *From Essence to Being. The philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*. Londres, ICAS Press, 2010.

Compte-rendu C. Bonmariage pour le *Bulletin heideggerien* 2 (2012) - version de l'auteur

Comparer deux penseurs de tradition et d'époque très différentes est une entreprise périlleuse. L'historien de la pensée ne pourra que tiquer, le philosophe, se sentir parfois démuni tant lui manquent les concepts de base de l'une ou de l'autre des traditions. Nous nous situons plutôt du côté de l'historien de la pensée, mais sans raideur excessive : nous pouvons concevoir que d'autres lectures soient possibles et surtout, puissent apporter quelque chose à la réflexion. D'autant qu'ici, de fait, les deux pensées en question partagent une même base grecque. Entreprise justifiée donc, ou du moins justifiable, mais seulement si elle se situe au niveau des fondements mêmes de la pensée de chaque auteur, pour montrer les idées communes et les fractures. Nous aurions par contre évité la mise en parallèle des parcours de vie de l'un et l'autre (et la réflexion sur le parallélisme entre la conversion à l'être de Mulla Sadra et le Kehre de Heidegger) : tout ceci n'est pas très convaincant pour ceux qui ne sont pas enclins à ce type d'exposé (mais peut-être cela n'est ici présenté par l'auteur qu'à titre informatif et non en vue d'une mise en parallèle ?). Ce qui nous intéresse plutôt dans le type de mise en parallèle ici mis en place est la réflexion sur les questions fondamentales : quelle est la vision de l'un et de l'autre auteur sur ce qui est, et sur la structure du réel ? c'est quoi l'être ? ce qui est est-il pensé comme participation à une même réalité ou s'agit-il ici d'une pensée du multiple ? dans le premier cas, comment penser le multiple ? quid de l'anthropologie, de la place de l'homme, de son rapport à l'être ? C'est là sans doute que la fracture de la modernité a le plus de poids (comme sur la question du néant). L'auteur est bien conscient du problème : dans l'introduction, et encore dans la conclusion, il répète la difficulté de l'entreprise menée ici (voir p. 1 et p. 179). Mais répéter qu'on a conscience de la difficulté ne donne pas un argument. Le centre du propos de l'auteur va dans le bon sens : prudent dans ses mises en parallèles, il entend montrer que la base même de la réflexion de l'un et l'autre des penseurs ici étudiés est l'opposition à la conception du réel de Platon, tout en soulignant les différences. Mais tout ne peut pas être mis en parallèle, et en particulier sur la question de l'homme, même si l'auteur est prudent, il est difficile de suivre l'idée même d'une comparaison.

L'exposé de la pensée de Sadra, qui nous touche plus particulièrement, appelle quelques remarques. M. Kamal nous offre l'habituel exposé sur le passage de la prééminence de l'essence à celle de l'être comme acte, dans le débat sur la question de la prééminence de l'un ou l'autre aspect né de la distinction entre ce que la chose est et le fait qu'elle est posée par Avicenne (p. 8 sv.). Deux observations ici. D'abord, plutôt que du rapport de prééminence, c'est la question du *ja'l* (instauration, position) qui importe ici. Dans la tradition de pensée de Sadra, la question qui permet de comprendre ce qu'est fondamentalement ce que je vois comme réalité se pose dans les termes suivants : que fait Dieu ou le Premier principe quand il pose ce qui est ? Pose-t-il d'abord une essence pour lui donner ensuite l'être ? Pose-t-il d'abord l'acte d'être même, acte d'être qui ensuite est défini comme étant telle ou telle réalité particulière ? Pose-t-il un tout indissociable ? Ces questions somment en même temps de se prononcer sur la question de savoir si le monde est multiple ou fondamentalement un derrière les apparences des phénomènes. Ensuite, la position de Sadra est ici présentée exclusivement comme un abandon de la philosophie à la Suhrawardi (appelée philosophie *ishrāqī*) où il y aurait oubli de l'être. Il nous semble cependant qu'il y a dans la pensée de Sadra quelque chose de plus fondamental, et d'intrinsèquement *ishrāqī*, dont la position dans le débat sur la fondamentalité n'est qu'un indice ou un épiphénomène. L'important n'est pas que, pour Suhrawardi, l'être comme concept n'est qu'un objet mental. Certes, il l'est : il n'y a pas pour lui quelque chose comme l'être qui serait en dehors de ce qui est, c'est-à-dire telle ou telle chose. Ce n'est pas de l'être qui se déploie à travers les choses qui sont, mais des choses qui sont et à partir desquelles notre entendement construit le concept d'être. D'accord. Mais ce qui est pour Suhrawardi, c'est quoi ? Nous ne suivons pas ici l'interprétation de l'auteur selon laquelle la

métaphysique de la lumière de Suhrawardi est une pensée essentialiste, qui oublierait et empêcherait de toucher le cœur même de ce qui est (cf. en particulier p. 6 et 13). Selon nous, la métaphysique ishrāqī est une compréhension du réel basée sur la lumière comme réalité, source du réel, ainsi que de l'identité et de la diversité de ce qui est. Cette pensée de la participation pourrait être rapprochée de celle d'Ibn 'Arabi et de l'Ecole akbarī, centrée sur l'être comme acte, mais elle s'en distingue radicalement par l'attention qui y est portée à la réalité des multiples expressions de l'être (ici exprimé en termes de lumière), et donc au maintien de la multiplicité au sein même de l'identité et de la participation. Là où l'Ecole akbarī (peut-être plus qu'Ibn 'Arabi lui-même) insiste sur l'évanescence de ce qui est autre que le Réel, la multiplicité n'étant admise que dans les manifestations et non dans l'Être lui-même, la métaphysique ishrāqī insiste sur la réalité du multiple. C'est là selon nous le cœur même de la position métaphysique de Sadra : penser comme Suhrawardi, c'est-à-dire penser le réel à la fois comme unité *et* comme multiple, mais avec le vocabulaire akbarī de l'être. Mulla Sadra est donc fondamentalement un ishraqi, par le fait qu'il veut pouvoir penser ensemble le Réel *et* les réalités, l'unité sous-jacente et la multiplicité réelle (d'où l'idée de gradation ou de modulation de l'être (*tashkīk*), impensable pour un Akbarī). L'idée que « every individual being has a unique mode of existence and is a 'grade' of Being » (p. 96-97), et non un degré de *manifestation* du seul Être qui soit véritablement comme dans la pensée akbarī, est une idée fondamentalement ishrāqī. Présenter la pensée de Sadra comme exclusivement anti-ishraqī ainsi que le fait ici M. Kamal, ne me semble pas tenable. Sadra n'écrit-il pas lui-même dans son commentaire du manifeste de la philosophie ishrāqī qu'est le *Livre de la sagesse orientale* de Suhrawardī : « Tout ce que l'on peut dire concernant l'être (...), tout cela peut être ramené à ce qui est dit de la lumière, parce que l'être et la lumière sont une seule et même réalité. Les subdivisions de l'un sont identiques aux subdivisions de l'autre, sans autre différence que celle de la terminologie » (trad. H. CORBIN, *Le livre de la sagesse orientale*, p. 441-442).

Cette façon qu'a l'auteur de poser la pensée de Sadra en opposition à celle de Suhrawardi est également visible dans le traitement de la théorie de la connaissance sadrienne. La connaissance par présence est encore un élément typique de la pensée ishrāqī, mais ce n'est qu'en passant, comme ne pouvant être tu, que l'auteur le mentionne (p. 97 : « It is also worth mentioning that Suhrawardi and other illuminationist thinkers adopted similar epistemological positions. For them, as for Mulla Sadra, knowledge by presence was an adequate way to know the inner reality »). Il est piquant de mettre ceci en parallèle avec la phrase qui précède immédiatement ce passage : « This unity (of the knowing subject and the known object) is (...) a logical consequence of Mulla Sadra's ontology ». Et pas de celle de Suhrawardi et des Ishraqī ?