

Royauté et nomos de l'univers
La cosmopolitique d'Afdal al-Dīn Kāshānī

Anoush Ganjipour
(Centre Jean Pépin)

- 1- « [...] Kronos sachant donc que l'homme, par nature, n'est aucunement en mesure, lorsqu'il dispose d'un pouvoir absolu, d'administrer toutes les affaires humaines sans se gonfler de **démessure et d'injustice**, c'est dans cette pensée qu'il décida de mettre alors à la tête de nos cités, en qualité de rois et de chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure, comme nous le faisons nous-mêmes aujourd'hui pour le petit bétail et pour tous les animaux domestiques qui vivent en troupeaux. Ce n'est pas un bœuf que nous prenons pour diriger des bœufs, ni une chèvre pour diriger des chèvres, mais c'est nous qui exerçons une autorité sur ces animaux, nous qui sommes d'un genre supérieur. Ainsi donc, faisant de même, le dieu, qui avait de l'affection pour les hommes, mit à notre tête le genre d'êtres qui nous était supérieur, celui des démons qui, avec une grande facilité pour eux et un grand consentement de notre part, prirent soin de nous ; en nous procurant paix, retenue, bonne législation, et abondance de **justice**, ils préservèrent l'espèce humaine des **guerres civiles** et l'établirent dans le bonheur. Or, aujourd'hui encore, ce récit, et en cela il dit vrai, fait bien apparaître que, dans toutes les cités où c'est un mortel qui dirige et non pas un dieu, il est impossible d'échapper aux maux et aux malheurs. La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de l'intellect le nom de loi. Mais si un homme seul, une oligarchie ou encore une démocratie, a son âme tendue vers les plaisirs qui sont l'objet des désirs, et que cette âme est avide de s'emplier de ces plaisirs, qu'elle est incapable de rien retenir et qu'elle se trouve en proie à une maladie maligne incessante et insatiable, et si une telle autorité s'exerce sur une cité ou sur un particulier en foulant au pied les lois, alors, je le répète, il n'y a pas de salut possible. Il nous faut donc, Clinias, examiner ce récit pour savoir si nous sommes d'accord avec ce qu'il dit ou quel autre parti il faut prendre. » (*Lois IV 713c-714b* Brisson-Pradeau)
- 2- « Roi (*pādshāh*) est un nom archaïque. Dans la langue antique, *shāh* signifie "principe" et "maître". Alors que *pād* [signifie] "veiller sur" (*pā'yidan*) et "maintenir" (*dārandagī*). [Roi] veut donc dire principe et maître de surveillance et de maintien. C'est un nom qui est dérivé de la fonction et de l'attribut de celui qui le porte, comme les mots "brûlant" ou "coupant" qui sont [les fonctions et les attributs] du feu et de la lame. De même, "surveillance" et "maintien" sont les fonctions et les attributs de celui qui veille sur, agit et maintient. » (Kāshānī, *La panoplie des rois vertueux*, in *Œuvres*, p. 86, 7-10)
- 3- Veiller sur quelque chose consiste à l'écartier de son opposé (*mukhālif*), puisque tout dommage qui advient à une chose provient de son opposé, que ce dommage soit l'anéantissement (*nīstī*) ou le défaut (*nuqṣān*). Alors qu'une chose ne risque d'être ni anéantie, ni déficiente à cause de son similaire (*muwāfiq*). Cet état des choses est explicite chez les étants sensibles où le subtil ne nuit jamais au subtil, ni sous forme d'anéantissement ni non plus de défaut. Ce qui est aussi le cas entre le chaud et le

chaud, entre le froid et le froid, entre la perfection et la perfection, ou encore entre le mouvement et le mouvement. Au contraire, il en va ici du renforcement et de l'addition. » (*La panoplie*, p. 86, 12-17)

- 4- « Parmi les choses qui existent dans l'univers, les hommes sont les plus proches du stade d'être sans-contraire (*bī-ḍiddī*), et cela non pas à cause de leurs caractéristiques sensibles ou corporelles, mais à cause de ce qui caractérise l'intellect car c'est bien l'intellect qui n'a pas de contraire. L'intelligent (*'āqil*) connaît à la fois tous les contraires (*aḍḍād*) et opposés (*mukhālifān*), tels que la chaleur et la froideur, l'humidité et la sècheresse, la vie et la mort, le mouvement et le repos. Or connaître quelque chose consiste en la venue à l'existence du connu auprès du connaissant. Par conséquent, connaître deux contraires signifie leur existence en tant que contraires auprès du connaissant. Si le connaissant avait lui-même un contraire, seul pourrait exister et être connu pour lui l'un des deux contraires, à savoir celui qui lui serait compatible (similaire : *muwāfiq*), alors que son contraire demeurerait inconnu pour le connaissant. Mais cela n'est pas le cas; et puisque les deux contraires peuvent lui être connus, leur opposition et contrariété s'annulent auprès du connaissant et ils vont coexister dans son âme. » (*La panoplie*, pp. 99, 15-21 – 100, 1-5)
- 5- « Il n'y a rien qui soit contraire à l'intellect ou son opposé, car tous les contraires et les choses opposées existent dans l'intellect et y sont réunis. Dans l'intellect, aucun contraire ou opposé ne sera affaibli ou annulé par un autre contraire ou opposé. Il les connaît [reconnaît : *dānad*] tous également. Il ne laisse aucun contraire oublié ou inconnu au profit de son contraire qu'il connaît et mémorise. En fait, les contraires y sont tous dans leur parfaite existence.
[On a dit] qu'il n'existe rien qui soit opposé à l'intellect lui-même. Or ce qui n'a pas de contraire ou opposé, son existence ne s'annulera pas car la perte et l'annulation se produisent lorsque le contraire l'emporte. L'existence de l'intellect n'est rien d'autre que sa conscience (*āgāhī*), son éveil (*bidārī*) et sa connaissance (*dānāyī*) de soi et par soi. Alors, tout ce qui existe par soi et pour soi ne s'annule pas et ne se laisse ni détruire ni corrompre. » (*Comment l'âme se préserve de la destruction sous la protection de l'intellect*, p. 606, 3-11)
- 6- « L'homme qui soit achevé et complet, aussi bien dans son apparence formelle que dans son existence humaine, est rare. Encore plus rare et plus précieux serait cet homme qui est lui-même achevé et en même temps parvenu à ce niveau de complétude qu'il est capable de transformer l'homme incomplet en un homme complet tout comme lui-même. Il le ferait à travers l'hégémonie (*istīlā*) et la domination (*ghalabat*) qui émanent de sa propre complétude; tout comme le feu qui, précisément à cause de son état achevé et par sa domination et son hégémonie, est capable de transformer ce qui n'est pas feu en feu. » (*La panoplie*, p. 95, 4-8)
- 7- « La politique et l'administration (*kārsāzī*) consistent en une fonction (*khiṣlat*) dont aucune créature n'est digne. Elles forment en même temps une épreuve pour l'homme. Lorsque le sage s'y applique, il se rend compte qu'il n'y parviendra pas. Il se soumet alors au vrai gouvernant (*mudabbir*) et politique : celui dont le gouvernement et la générosité (*jūd*) s'effusent sur toutes les créatures et s'y manifestent. Le fait que le sage s'y soumet et accepte la servitude du vrai politique fait

qu'à sa bonté s'ajoute une autre bonté. Il aura donc accès à la bonne démarche (*rawish*), sera conduit vers son but et réussira à atteindre son salut. Or une telle âme a atteint la source du bien et de la vérité. De par l'assistance constante qu'elle obtient de cette source, le sage porte à son tour assistance à ce qui lui est inférieur. Voilà que le bien et la félicité s'offriront ainsi aussi bien à celui qui exerce la politique (*siyāsat-kunandah*) qu'à celui qui la subit (*siyāsat-padhīr*) ou à son sujet (*ra'yat*). » (*Yanbū' al-hayāt [De castigatione animae]*, p. 379, 1-10)

- 8- « Lorsque l'homme devient l'homme en acte [et n'est plus l'homme en puissance], il est apte au gouvernement administratif (*tadbīr-i kārsāzī*) de toutes les facultés inférieures de l'humanité. Cela comprend le gouvernement normatif (*sharī'atī*), coercitif (*siyāsatī*), médical (*ṭibbī*) et éthique (*khulqī*). Or, à mesure qu'il atteint les niveaux de plus en plus élevés dans sa perfection, un tel homme mérite un règne de plus en plus grand et devient apte à une royauté pas seulement sur l'âme animale ou végétale mais aussi sur l'humanité. Par rapport aux hommes parfaits, ce roi occupe le même niveau supérieur qui est celui des hommes parfaits par rapport aux hommes imparfaits ... » (*La panoplie*, p. 97, 10-14)
- 9- « Étant donné que le roi soigne (*negahdārī*) les étants et achève les inachevés et que nul opposé ne peut prendre soin de son opposé, il est nécessaire (1) que le roi ne s'oppose à aucun de ceux pour qui il est roi et (2) qu'en retour, rien ne s'oppose chez ceux-ci au roi. » (*La panoplie*, p. 87, 15-17)
- 10- « La justice n'est rien d'autre que l'annulation de la contrariété entre deux contraires. Or, lorsque le roi atteint la jonction parfaite avec l'intellect, il n'aura plus d'opposé et, par lui, l'opposition de tous les opposés s'annulent. Si on réfléchit aux conditions d'être sans contraire, on se rend compte que le roi, une fois devenu sans contraire par son intellect, sera réellement et légitimement le calife de Dieu. » (*La panoplie*, p. 100, 4-5)
- 11- « Si la plupart des hommes de notre époque se retrouvent en conflit les uns contre les autres, c'est parce qu'ils ne daignent plus considérer leurs actions ou entendre leurs discours mutuellement. Par conséquent, ils prennent en patience leur désaccord pendant un certain temps ; mais ensuite ils perdent cette patience à force d'être témoins des paroles et des actes morts et vains et d'en souffrir. Et c'est là que leur dégoût initial se transforme en animosité (*adāwat*) et en opposition (*diddiyat*). Dès lors, ils cèdent leur gouvernement à [l'ordre] de la nature. Alors, ce sera selon le grand et le petit nombre ou encore selon la force et la faiblesse relevant de la nature qu'ils accorderont aux certains le pouvoir politique (*ṣalṭanat*) et la fortune (*fuzūnī*), et aux autres la soumission (*maqḥūrī*) ou la précarité (*nāchīzī*) [...] Ainsi, dans ce monde d'orgueil, telle est la règle de la nature ignorante : plus quelqu'un est brutal et massif plus donne-t-il aux autres l'illusion de grandeur. Or, la norme (*āyīn*) du monde d'éveil et de conscience est tout autre : plus quelqu'un est appliqué et avide de science, plus apparaît-il beau et glorieux aux yeux des sages. » (*Correspondances*, p. 695)
- 12- « Vers chaque contrée où je me tourne, j'y retrouve du chaos,
De la blessure causée par la torture, de la plaie laissée par la matraque,
Chacun veut purifier l'univers de l'existence de l'autre,
Chacun a fait de sa barbe un balai. » (Quatrain, n° 39, p. 743)

Œuvres de Kāshānī :

Kāshānī, Afdal al-Dīn Muḥammad Marqī. *Muṣannafāt* [Œuvres], éd. par M. Mīnowī et Y. Mahdawī, Téhéran, Khārazmī, 1366 [1987] (nouvelle éd.) :

a) Traité métaphysiques :

1. *Madārij al-kamāl* (Les degrés de la perfection)
2. *Rāh-anjām-nāmah* (Le livre de la voie vers la Fin)
3. *Sāz wa pirāyah-yi shāhān-i purmāyah* (La panoplie des rois vertueux)
4. *‘Arḍ-nāmah* (Le livre de la description)
5. *Jāwdān-nāmah* (Le livre de l'éternité)
6. *Risālah dar ‘ilm wa nuṭq* (Traité de la connaissance et de la parole)
7. *Mabādī-i mawjudāt-i nafsānī* (Principes des êtres spirituels)
8. *Īminī az buṭlān-i nafs dar panāh-i khirad* (Comment l'âme se préserve de la destruction sous la protection de l'Intellect)

b) Traité traduits de l'arabe en persan :

9. *Sīb-nāmah* (trad. de *Liber de pomis*)
10. *Risālah-yi nafs-i ‘Arastūṭālīs* (De anima d'Aristote : trad. de l'une des compilations arabes faites à partir du traité d'Aristote)
11. *Mukhtaṣarī dar ḥāl-i nafs* (Abrégé sur les états de l'âme : une autre compilation attribuée à Aristote dans le monde musulman)
12. *Yanbū‘ al-hayāt* (Source de la vie : De castigatione animae, texte attribué aux auteurs hermétiques)

c) 36 fragments ou esquisses

d) 7 correspondances ou réponses à des questions

e) Recueil de poèmes (principalement des quatrains)

Bibliographie :

- Chittick, William. *The Heart of Islamic Philosophy, The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kāshānī*, Oxford University Press, 2001.
- Ganjipour, Anoush. *L'ambivalence politique de l'islam : Pasteur ou Léviathan ?*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2021.
- Ganjipour, Anoush. « La royauté comme fonction métaphysique. Sur la politique mystique d'Afdal al-Dīn Kāshānī », *Éthique, politique, religions*, 2021 (1), n° 18, pp. 117-131.

- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford University Press, 2021.
- Modjtehedey, Karim. *Afzaladdīn Kāshānī, philosophe iranien (XII^e-XIII^e siècle). Choix de textes traduits du persan, précédés d'une introduction*, thèse présentée à la Sorbonne pour le doctorat du 3^e cycle, Paris, 1964.
- Mullā Ṣadrā, *The Elixir of the Gnostics. A parallel English-Arabic text*. Translated, introduced, and annotated by W. C. Chittick, Provo: Brigham Young University Press, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. « Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi », M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- O'Meara, Dominic. « Neoplatonist Conceptions of the Philosopher-King », in J. M. Van Ophuijsen, *Plato and Platonism*, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1999, pp. 278-291.
- O'Meara, Dominic. *Platonopolis, Platonic Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Vallat, Philippe. *Fârâbî et l'école d'Alexandrie, Des promesses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, 2004.
- Van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford Studies in Late Antiquity, 2009.