



Vive le PCF (mlm) !

Avicenne, le chi'isme ismaélien et la jonction avec l'univers

L'existence d'Avicenne dans le cadre de l'élan de l'islam chi'ite et de l'approfondissement du féodalisme oriental

Ibn Sina (980-1037), connu en Europe sous le nom d'Avicenne, a été médecin, philosophe, astronome, physicien, poète, juriste, mathématicien. Ses études médicales, rassemblées dans un « canon », ont eu un impact énorme en Europe par la suite, notamment dans l'optique.

Mais il est surtout le grand philosophe de la culture arabo-islamique. Il faudrait ajouter ici le terme persan, car cela se déroule dans la période où l'empire conquis par les musulmans est divisé en différentes entités, alors qu'il y a une influence persane décisive sur le plan de l'administration et une présence turque toujours plus massive et influente.

L'islam est ainsi marqué par un très important factionnalisme, où les conceptions chi'ites à base persane se développent afin de proposer une direction politique qui porte en soi une dimension religieuse, propice à une démarche « impériale » justifiée par la religion, en remplacement du principe arabe d'un calife simple militaire adjoint à l'appareil religieux.

Le contexte de cette époque est ainsi celui de l'effondrement de l'Islam comme Empire arabe, ou plutôt donc arabo-persan, au sens strict et de son appareil. À mieux parler, celui-ci est investi par des forces militaires jusque-là périphériques, qui le poussent à développer de manière plus approfondie ses caractéristiques féodales.

Deux mouvements vont marquer cette évolution qualitative, l'un concernant l'Occident du monde arabe, le Maghreb, porté par les Amazighs islamisés, et l'autre son Orient, porté par les Persans, puis par les Turcs seldjoukides, eux-mêmes fortement marqué par l'islam persan.

Les deux mouvements suivent une symétrie remarquable. Notamment par leur détermination à écraser l'islam juridico-urbain sunnite maintenu par les forces militaires arabes, désormais incapables de faire le poids face aux masses nationales non arabes et islamisées et à l'aristocratie militaire qui s'appuie sur elles.

C'est ce qui explique cette nouvelle vague de dissidence religieuse chi'ite au Xe siècle, qui va servir de fer de lance idéologique pour investir l'Empire arabo-persan tel que mis en place jusque-là et lui donner une forme féodale plus marquée, en mesure de gagner l'appui des masses.

En Afrique du Nord, ce mouvement prendra donc la forme des Fatimides, qui établissent au Caire un Califat dissident (969-1171) avec un tout appareil de propagande culturelle et politique de très grande envergure visant à écraser le Califat sunnite de Bagdad, occupé à la même époque par les Buyides persans chi'ites eux aussi.

C'est dans ce cadre par exemple qu'est fondée une nouvelle Dar al-Hikma, une Maison de la Sagesse, sur le modèle antérieur de celle de Bagdad, avec la même prétention à l'Empire universel, ajusté cette fois sur la ville du Caire et sur la doctrine chi'ite.

Ce sont donc véritablement les Fatimides qui élancent le chi'isme au plan culturel comme réforme impériale de l'islam, intégrant d'ailleurs dans leur appareil administratif et militaire des Juifs et des chrétiens. Leur propagande gagne aussi la Syrie et une partie de l'Iran, avec le développement des courants ismaéliens et Druzes qui en sont les échos.

Toute la doctrine mise en forme se résume en fait à un néo-platonisme mystique universaliste mettant en avant l'aristocratie militaire comme une chevalerie supérieure au service de l'Humanité, tout entière appelée à l'Islam.

En l'état du niveau de développement culturel atteint, cette dimension chevaleresque de l'Islam comme portée par une élite supérieure au service du peuple et reliée à Dieu de manière initiatique, secrète et graduelle, suffit largement à gagner l'adhésion et la fidélité de pans entiers des masses.

Mais dans les villes, le niveau de coopération atteint, la complexité relativement plus grande des rapports sociaux et le savoir accumulé permettait de poser de manière plus approfondie la question de l'idéologie. Un espace existait pour se tourner vers Aristote, son pré-matérialisme avec sa métaphysique.

Fondamentalement, le problème est le suivant : le féodalisme a besoin d'une idéologie chevaleresque de service pour se relancer et s'approfondir, ce qui va dans le sens d'une relecture du platonisme classique dans le cadre d'un mysticisme religieux allant à l'abstraction idéologique. Cela s'exprimera par le chi'isme relancé de cette époque.

Mais en même temps cet son élan et son élargissement ouvrent un espace pour s'ajuster au réel et donc affirmer la science et l'appartenance totale de l'Humanité au Cosmos et à son mouvement harmonieux et dialectique.

L'ouverture de cet espace a permis de se reconnecter à la pensée d'Aristote, de la comprendre avec une grande justesse, de la diffuser et de l'approfondir comme jamais jusque-là.

Si ce phénomène touche l'ensemble des territoires marqués alors par l'Islam arabo-persan, cela est encore plus vrai dans la région orientale de la Perse que l'on appelait alors le Khorassan (c'est-à-dire pays du soleil levant, ou Orient) et qui englobe grosso modo, outre l'est de l'Iran, l'Afghanistan actuel, ainsi que le sud du Turkménistan, de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan.

Cette région avait la particularité d'être un foyer extrêmement productif de culture persane, à la fois marquée par la domination d'une aristocratie militaire iranienne puissante, organisée autour des Samanides, et par la présence de riches villes marchandes, où une bourgeoisie primitive commençait à se constituer de par l'accumulation prolongée des capacités de production et par les circulations articulant autour de la culture persane, à la fois l'héritage méditerranéen de la pensée hellénistique et les influences indiennes.

Cela allait jusqu'à permettre à la dynastie des Samanides de tenter de s'appuyer sur cette bourgeoisie naissante pour mettre au pas la noblesse, et même à faire reculer l'usage de la langue arabe au profit du persan, y compris dans le cadre du culte.

L'influence culturelle de cette région, déjà sensible avec l'avènement des Abbassides, s'étend encore à l'époque d'Avicenne, englobant tout l'Iran, jusqu'à la zone d'influence fatimide, poussant à une convergence relative des deux élans. Et plus encore, elle gagne l'Asie centrale turcophone et son immense réserve de force militaire au sein des tribus d'archers turco-mongoles pastorales et cavalières.

Pour autant, on aurait tort de disqualifier avec l'effondrement de l'Empire arabo-persan son idéologie sunnite, elle-même d'ailleurs composite et non unifiée. Face à l'élan du mysticisme chevaleresque du chi'isme, des noyaux formellement loyalistes au calife arabo-persan de Bagdad ont engagé un tournant allant dans le même sens, mais sans rompre avec le sunnisme.

Il faut voir que celui-ci disposait de tout un appareil administratif, judiciaire et fiscal, en mesure d'incarner sinon une certaine stabilité, du moins une idée de continuité, qui est d'ailleurs strictement le sens de cette idéologie, qui signifie littéralement le traditionalisme, qui avait une certaine force de conservation face aux élans parfois déstabilisant du chi'isme.

La diversité de ses écoles juridico-religieuses a permis de gagner localement une certaine surface au sein des masses, en collant relativement avec leurs attentes, notamment là où les villes étaient relativement puissantes, dans les conditions tout de même bornées de l'époque. En Syrie, en Irak et même en Égypte, les pouvoirs chi'ites ont dû ainsi composer avec des élites notables sunnites, qui en retour, ont dû composer avec les doctrines chi'ites.

Au Khorassan, cette situation a pris un tour encore plus particulier du fait de la proximité avec les tribus turques nomades, celles relevant notamment des Seldjoukides, une vaste alliance militaro-tribale, se convertissent à l'islam dans les années 1020. Elles adoptent immédiatement une ligne loyaliste à l'égard du calife de Bagdad, afin de disposer d'un point d'entrée à leur avantage dans le monde musulman.

Avicenne meurt avant que ne déferlent les hordes seldjoukides en Perse, balayant le chi'isme et refoulant notamment les Fatimides, sans parvenir néanmoins à les écraser complètement. Ce sont les Seldjoukides qui porteront jusqu'au bout l'élan féodal-impérial, appuyé sur un islam chevaleresque et mystique, mais sous une forme sunnite, ayant partiellement fusionné avec certains éléments du chi'isme pour relancer l'Empire.

La proposition d'Avicenne est, dans ce cadre, d'une grande importance historique, une avant-garde de la Culture, profitant de ce vaste mouvement de relance du féodalisme de l'Islam, qui essaye d'affirmer une place plus centrale à la notabilité pré-bourgeoise des villes dans le cadre de l'Empire, en poussant celui-ci vers un universalisme plus accompli, mais du coup moins ajusté au féodalisme, qui ne pourra donc l'assumer.

Mais c'est précisément cette avance historique qui fait d'Avicenne un titan de la pensée humaine, une étape dans la longue marche de l'Humanité vers le matérialisme dialectique dans le cadre de la Culture.

Avicenne prolonge Al-Farabi avec la philosophie d'Aristote

On a vu comment Al-Farabi (872-950) dans son contexte propose son modèle de la « cité vertueuse », avec une réflexion puisant ouvertement dans Platon et Aristote.

Les philosophies de ces derniers, qui pour Al-Farabi forment d'ailleurs une seule et même philosophie, permettraient une explication rationnelle du monde créé par Dieu.

Ainsi, la connaissance n'est ni plus ni moins qu'une « clairvoyance [kahanat] dans les choses divines », conjuguant connaissance de la réalité et de la source divine, le dirigeant de la Cité vertueuse devant par là-même être à la fois un chef, un philosophe et en quelque sorte un prophète.

Le monde étant de fait organisé et établi selon des règles, ici divines, le dirigeant est simplement celui qui « capte » le plus l'organisation de ce monde, qui saisit le plus ses règles. Il est celui qui passe de la sensation à une compréhension intellectuelle complète.

Il y a ainsi un premier niveau chez Al-Farabi :

« Les sensations dont nous avons fait une fois l'expérience ne sont pas tout à fait morte. Elles peuvent réapparaître sous la forme d'images. La puissance par laquelle nous faisons revivre une expérience sensible passée sans l'aide d'un stimulus physique s'appelle imagination (el-motakhayilah).

La puissance par laquelle nous combinons et divisons des images est appelé le cogitative (el-mofakarah).

Si nous étions limités à la seule expérience de nos sensations présentes, nous aurions seulement le présent, et avec elle il n'y aurait pas de vie intellectuelle du tout.

Mais heureusement nous sommes dotés de la puissance de rappel d'une expérience ancienne, et c'est ce qu'on appelle la mémoire (el-hafizah-el-zakirah). »

Et il y a un second niveau, où le monde a sa propre logique – un intellect comme planant autour, dans et au-dessus du monde – qui illumine les esprits de ceux capables de « réceptionner » cela de manière adéquate. Al-Farabi dit ainsi :

« L'intellect actif brille d'une sorte de lumière sur le passif, par lequel le passif devient réel (aql bilfil) et l'intelligible en puissance devient intelligible en acte.

En outre, l'intellect actif est une substance distincte, qui, en allumant les fantasmes, fait qu'ils soient en fait intelligibles. »

Les êtres humains sont en quelque sorte comme des ordinateurs se raccordant eux-mêmes, d'une manière naturelle, à l'internet qu'est l'univers, qui leur donne des informations (que « l'internet » cosmique éternel conserve toujours telle une base de données).

Les êtres humains « prennent des informations » ; ils ne créent pas, ils « compilent ». C'est là ni plus ni moins que la conception d'Aristote, qu'Al-Farabi place dans le cadre islamique, accordant au philosophie-prophète-chef une nature particulière.

La tentative d'Al-Farabi est clairement philosophique, mais avec la philosophie comme outil afin de résoudre une question pratique, relevant de l'organisation de l'État islamique dans un contexte extrêmement difficile alors, une question qui ne connaîtra d'ailleurs jamais de réponse satisfaisante.

L'État islamique bascule, à partir de cette période, toujours davantage dans un mythe politico-militaire, religieux-théologique, utopiste-populaire... qui sera par ailleurs puissamment réactivé dans la seconde moitié du 19e siècle avec la colonisation et surtout l'effondrement de l'empire ottoman à la suite de la première guerre mondiale impérialiste.

Avicenne intervient ici à la suite d'Al-Farabi en renversant le sens des priorités. Il fait de l'ensemble des activités un outil de la philosophie, au lieu que la philosophie ne fasse que contribuer directement à une formulation étatique.

Il liquide en fait ce qui parasitait la philosophie d'Aristote, posant un grand retour à son matérialisme, dans le cadre concret de son époque. D'ailleurs, à l'opposé d'Al-Farabi, il comprend que Platon et Aristote n'ont rien à voir et il supprime toute référence au platonisme et aux platoniciens, ainsi qu'aux néo-platoniciens. Avicenne se fonde sur la philosophie d'Aristote en tant que telle.

Avicenne et la saisie de la philosophie d'Aristote

Initialement, Avicenne est un enfant extrêmement intelligent, qui s'intéresse à la logique, la physique et aux mathématiques, puis à la médecine, assimilant immédiatement les contributions de Hippocrate et Galien, au point qu'à seize ans, il a déjà une telle réputation que des médecins plus âgés viennent étudier chez lui, et qu'à 17 ans il donne des cours à des médecins étrangers à l'hôpital de Boukhara.

Cette orientation scientifique se situe très clairement dans le prolongement de la philosophie d'Aristote, qui est en effet un matérialiste tourné vers le monde réel, un monde réel qu'il faut étudier au moyen de la logique.

Voici comment Avicenne raconte les tourments qu'il connaissait parfois lorsque son utilisation du principe du syllogisme mis en place par Aristote ne lui permettait pas de trouver la solution :

« Toutes les fois que j'étais embarrassé dans une question, raconte-t-il, et que je ne trouvais pas le terme moyen d'un syllogisme, je m'en allais à la mosquée, et je priais et suppliais l'auteur de toutes choses de m'en découvrir le sens difficile et fermé.

La nuit, je revenais à ma maison ; j'allumais le flambeau devant moi, et je me mettais à lire et à écrire.

Quand j'étais dominé par le sommeil ou que je me sentais faiblir, j'avais coutume de boire un verre de vin qui me rendait des forces, après quoi je recommençais à lire.

Quand enfin je succombais au sommeil, je rêvais de ces mêmes questions qui m'avaient tourmenté dans la veille, en sorte qu'il arriva que, pour plusieurs d'entre elles, j'en découvris la solution en dormant. »

Cependant, la philosophie d'Aristote a beau être pratique, elle n'a de sens que si on en saisit le cœur, c'est-à-dire son explication du fonctionnement du monde. La conception d'Aristote selon

laquelle tout est cause ou conséquence, comme quoi tout phénomène est un aboutissement d'un processus prédéterminé de par sa nature même, repose sur la considération que la réalité physique obéit à des principes universels.

Ces principes universels sont expliqués dans l'ouvrage appelé « la métaphysique ». Ces principes sont valables partout ; toutes les sciences portent sur des domaines différents, mais elles ont toutes la même base en leur fond.

Les différents domaines scientifiques présentent les propriétés des choses, des phénomènes ; la métaphysique explique leur dynamisme, leur nature en tant que phénomène.

Et pour être un bon scientifique, il ne faut pas que constater quelque chose, il faut en saisir le mouvement, le parcours, la nature. C'est ce que fait la métaphysique qui dit que tout phénomène est un accomplissement de quelque chose existant en puissance et devenant en acte, se réalisant nécessairement selon sa nature.

La matière est « brute » ; c'est la forme qui change. Et comme tout est cause et conséquence, il faut une cause suprême sans cause, ce qu'Aristote appelle le « moteur premier », correspondant à un « Dieu impersonnel ».

Au-delà ce principe apparemment simple aujourd'hui, la métaphysique est un ouvrage très difficile à comprendre et, surtout, il faut saisir qu'Aristote dit qu'au-delà des sciences il existe une base scientifique commune à toutes. C'est cela qui a tourmenté Avicenne, qui comprenait les apports d'Aristote en science, mais ne voyait pas quel était l'utilité d'un tel « arrière-plan » théorique.

Il raconte ainsi sa « découverte » du sens de la Métaphysique :

« Je lus ce livre, mais je ne le compris pas, et la donnée m'en resta obscure au point que, après l'avoir relu quarante fois, je le savais par cœur et ne le comprenais pas encore.

Je désespérai et je me dis : ce livre est incompréhensible.

Un jour, je me rendis à l'heure de l'asr [c'est-à-dire la prière musulmane de l'après-midi] chez un libraire, et j'y rencontrai un intermédiaire qui avait en mains un volume dont il faisait l'éloge et qu'il me montra.

Je le lui rendis d'un air ennuyé, convaincu qu'il n'y avait pas d'utilité dans cet ouvrage.

Mais cet homme me dit : Achète-le-moi ; c'est un livre à bon marché ; je te le vends trois dirhems ; son possesseur a besoin d'argent.

Je le lui achetai. C'était un ouvrage d'Abou Nasr el-Farabi sur les intentions d'Aristote dans le livre de la métaphysique.

Je rentrai chez moi et je m'empressai de le lire. Aussitôt tout ce qu'il y avait d'obscur dans ce livre se découvrit à moi, car déjà je le savais par cœur.

J'en conçus une grande joie, et le lendemain, je distribuai aux pauvres des aumônes abondantes pour rendre grâce à Dieu. »

On remarquera que, dans cette histoire, il y a comme la rencontre entre le livre et Avicenne. De plus, cette rencontre se fait à l'heure de l'asr, l'une des cinq prières de la journée en Islam, qui doit être faite au moment où le soleil est à mi-chemin entre le zénith et le coucher, c'est-à-dire à un moment « intermédiaire » dans un processus.

On peut librement y voir une allégorie, car le principe de la « conjonction » est essentiel chez Avicenne. Il faut être en conjonction avec l'univers, avec sa propre nature. Car l'univers est organisé et chaque chose a une nature déterminée.

Avicenne, l'univers organisé selon l'Islam et la dignité de l'être humain

Avicenne est un médecin (et même un immense médecin) ; il pense qu'il peut soigner, car il y a des lois dans le développement de la matière. Autrement dit, les choses sont ce qu'elles sont et les choses sont bien faites.

Il est des cas où cela ne fonctionne pas, mais c'est justement exceptionnel, c'est qu'un accident s'est produit. Cela a empêché le processus de suivre son cours naturel. C'est là qu'il faut intervenir.

Cependant, normalement, tout processus se déroule à un endroit donné, à un moment donné, avec en vue un objectif final, une fin. Un processus porte en lui une matrice aboutissant à quelque chose devant inévitablement se produire.

Ici, on suit Aristote à la lettre. Avicenne résume cela ainsi dans son Commentaire sur la Physique (d'Aristote) :

« Il est clair de tout cela que les mouvements naturels des éléments matériels sont par voie d'un objectif naturel d'eux à un endroit défini, et que cela se passe toujours ou la plupart du temps, et c'est ce que nous entendons par le terme « fin » (ghaya).

Ensuite, il est évident que les objectifs qui émanent de la nature quand la nature ne s'oppose pas [à cela], et ne place pas d'obstacles, sont bons et parfaits.

Si elles conduisent à une mauvaise fin qui n'est pas toujours [ainsi] ou [pas] la plupart du temps, plutôt d'une manière telle que notre âme cherche une cause accidentelle dans ces choses, et il est dit « qu'est-ce qui a fait que ces pousses de palmier se fanent ? », et « qu'est-ce qui a fait faire une fausse couche cette femme ? ».

Même si cela se produit, la nature se meut pour le bien du bien, et ce n'est pas seulement [observable] dans la croissance animale et végétale, mais aussi dans le mouvement des corps simples et dans les actions qui émanent d'eux par la nature (bi-l-tab').

Car ils se déplacent toujours vers les fins, à condition que rien ne les en empêche, selon un ordre déterminé (nizam mahdud), sans déviation, à moins qu'il n'existe une cause s'opposant. »

On est ici dans le matérialisme. Avicenne considère que l'univers est organisé, qu'il y a des lois effectives dans les processus matériels. On peut donc comprendre ces derniers. C'est le sens de son

activité de médecin, puisque soigner l'être humain, c'est le refaire correspondre à sa nature, c'est le remettre dans l'ordre, exactement comme les préceptes de l'Islam remettent les êtres humains dans l'ordre.

On lit ainsi dans le Coran, Sourate 95 :

« 4. Nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite.

5. Ensuite, Nous l'avons ramené au niveau le plus bas,

6. sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres : ceux-là auront une récompense jamais interrompue. »

C'est cette dimension cosmique de l'Islam qui permet, intellectuellement parlant, au matérialisme d'Aristote d'avoir un espace, contrairement au christianisme qui s'aligne sur un platonisme séparant radicalement le matériel du spirituel, aux dépens du premier.

Il ne faut jamais oublier en effet que l'Islam, au contraire du christianisme qui cherche avant tout substantiellement la sortie du monde matériel, reconnaît une valeur certaine à la réalité matérielle et qu'elle considère même que l'ordre cosmique a une portée naturelle.

L'être humain est sur Terre pour être éprouvé. Dieu est ici à la fois miséricordieux et punisseur, avec une opposition dialectique très marquée pour insister sur la rigueur à atteindre (l'Islam se forgeant directement dans la contradiction villes/campagnes avec La Mecque comme « modèle »).

On lit dans le Coran de manière permanente que l'univers a une nature orchestrée de manière divine, comme ici dans la Sourate 39 :

« 5. Il a créé les cieux et la terre en toute vérité. Il enroule la nuit sur le jour et enroule le jour sur la nuit, et Il a assujéti le soleil et la lune à poursuivre chacun sa course pour un terme fixé. C'est bien Lui le Puissant, le Grand Pardonneur ! »

La Sourate 3 parle de « signes » que l'on peut décoder dans l'organisation du monde :

« 189. A Allah appartient le royaume des cieux et de la terre. Et Allah est Omnipotent.

190. En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour, il y a certes des signes pour les doués d'intelligence,

191. qui, debout, assis, couchés sur leurs côtés, invoquent Allah et méditent sur la création des cieux et de la terre (disant) : "Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé cela en vain. Gloire à Toi ! Garde-nous du châtement du Feu". »

La Sourate 36 mentionne pareillement les « preuves » qu'il y a dans la nature organisée du monde :

« 33. Une preuve pour eux est la terre morte, à laquelle Nous redonnons la vie, et d'où Nous faisons sortir des grains dont ils mangent.

34. Nous y avons mis des jardins de palmiers et de vignes et y avons fait jaillir des sources,

35. afin qu'ils mangent de Ses fruits et de ce que leurs mains n'ont pas produit. Ne seront-ils pas reconnaissants ?

36. Louange à Celui qui a créé tous les couples de ce que la terre fait pousser, d'eux-mêmes, et de ce qu'ils ne savent pas !

37. Et une preuve pour eux est la nuit. Nous en écorchons le jour et ils sont alors dans les ténèbres.

38. et le soleil court vers un gîte qui lui est assigné ; telle est la détermination du Tout-Puissant, de l'Omniscient.

39. Et la lune, Nous lui avons déterminé des phases jusqu'à ce qu'elle devienne comme la palme vieillie.

40. Le soleil ne peut rattraper la lune, ni la nuit devancer le jour ; et chacun vogue dans une orbite. »

On notera également, et c'est essentiel, que si l'être humain est présenté par le Coran et Mahomet comme propice à dérailler, il reste en mesure de percevoir ces « signes », ces « preuves ». On retrouve un propos très important à ce niveau dans la Sourate 33 :

« Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste [envers lui-même] et très ignorant. »

Le terme de « responsabilité » est souvent traduit par « dépôt », comme si Dieu avait déposé le sens de la création auprès de l'être humain, et que celui-ci peut, malgré sa nature, le porter et le préserver, même si imparfaitement de par sa nature.

Et c'est là qu'intervient Avicenne. Comme Aristote dit que l'être ne pense pas, qu'il ne peut que refléter l'ordre cosmique, Avicenne peut saisir Aristote. Bien entendu, il le modifie relativement, pour en faire un musulman capable de saisir le « dépôt » qui est le sens même de l'ordre cosmique.

C'est une dimension religieuse, mais en même temps cet aspect est relativisé par la dimension humaniste du propos, puisque par la philosophie l'être humain peut acquérir une véritable dignité, de portée littéralement divine.

Lorsque l'être humain dispose adéquatement son esprit pour avoir un intellect en phase avec l'ordre cosmique, il répond pour ainsi dire à Dieu qui a créé le monde, en s'y conformant. Le mouvement de descente de la création se voit littéralement répondre par une sorte de remontée au moyen de son esprit.

Avicenne formule ainsi, dans le Livre de la genèse et du retour, cette conception d'un être humain re-saisissant l'ordre du monde et le reflétant dans son esprit, donc reflétant l'ordre cosmique, donc revenant à Dieu le créateur :

« Du principe premier aux éléments, c'est l'arrangement qui s'instaure selon l'ordre des principes et, chez l'homme, le retour s'achève.

A lui le retour réel et l'assimilation aux principes intellectuels. »

Avicenne et le chiisme ismaélien

Il va de soi qu'en disant qu'un être humain peut comprendre l'univers et le refléter, Avicenne redit la même chose qu'Aristote, mais même s'il intègre cela à l'Islam, il y a un décalage fort avec cette religion.

Pour l'Islam en effet, Dieu est à la base même extrêmement loin et inaccessible, incompréhensible et indéfinissable. C'est le principe du Tawhid, de l'unicité divine portée jusqu'à la négation de toute définition de la raison elle-même.

On parle cependant ici de l'Islam dans sa version sunnite. Or, Avicenne a comme contexte l'affirmation tant de la révolte persane que de l'affirmation du chiisme dans sa variante ismaélienne, qui prédominera d'ailleurs dans le chiisme à cette époque.

C'est là quelque chose d'à la fois de très facile et de très difficile à comprendre.

Le principe est le suivant. Avicenne est un médecin : il pense qu'il peut soigner, car il y a des lois dans le développement de la matière. Le médecin découvre ces lois et organise son activité de guérison en fonction.

Or, en tant que médecin, il va justement soigner des gens concrets. Dans sa jeunesse, il parvient ainsi au diagnostic d'une intoxication par le plomb du prince Nouh ibn Mansour en raison des peintures décorant la vaisselle employée. En remerciement, il a accès à la très riche bibliothèque royale de la dynastie musulmane persane des Samanides.

Et cette médecine rentre toujours dans ce cadre musulman persan. Avicenne part en effet ensuite pendant plusieurs années pour le royaume persan des Korasmiens, avant de rejoindre Gorgan, la capitale du royaume persan des Ziyarides, puis Rayy, la capitale du royaume persan des Bouyides, et enfin Hamadan, capitale d'un royaume persan des Bouyides temporairement concurrent.

Il y devient vizir, puis, à la mort du prince Chams ad-Dawla, il est précipité en prison, dont il parvient de s'enfuir au bout de quatre mois pour parvenir à Ispahan, capitale du royaume persan karkouyide, encore une scission temporaire du royaume persan des Bouyides.

On sait justement que le chiisme est né comme expression politique des courants musulmans persans cherchant à donner un trait impérial à l'Islam, en lieu et place de l'Islam purement militaire des Arabes. Ces derniers ont dû de toutes façons céder en partie devant les traditions persanes afin d'être en mesure de former une administration.

Mais le chiisme va plus loin encore : il dit que le chef de l'État islamique doit être conforme à une tradition religieuse de « pureté » et non un simple chef de guerre. C'est une tentative de formuler un cadre impérial, avec une véritable équipe politico-religieuse autour du chef, en lieu et place d'une simple dictature militaire connectée à la religion.

Le chiisme a cependant réussi à triompher au point qu'il y a plusieurs royaumes s'en revendiquant. Naturellement, cela pose un souci : comment peut-il y avoir plusieurs royaumes avec tous un chef « pur » ? Il faudrait qu'il n'y ait qu'un seul « chef » pur dans un seul royaume. De là une situation de concurrence acharnée, avec une modification idéologique du chiisme.

La variante ismaélienne dit en effet qu'il n'est pas tout à fait exact que le chef de l'État islamique doit être conforme à une tradition religieuse de « pureté » et non un simple chef de guerre. Cela voudrait dire en effet que la « prophétie » islamique est terminée.

L'ismaélisme dit alors que chaque chef « pur » porte lui-même la prophétie et que, par conséquent, il a le droit d'établir un nouveau style, une nouvelle mentalité, une nouvelle approche, voire de nouvelles règles.

Cela répond au besoin nécessaire d'ajuster l'orientation idéologique, dans une démarche impériale capable de fédérer et non plus simplement de diriger par en haut de manière absolutiste. L'Imam n'est pas que le représentant d'une tradition avec toute une équipe : il l'ajuste.

On notera ici d'ailleurs que l'un des sens profonds de la révolution islamique iranienne de 1979 et le renversement du shah d'Iran, un bureaucrate moderniste qui n'était tourné que vers la population persane, au profit d'une « république islamique » d'allure en fait impérialo-religieuse unissant les peuples d'Iran (soit environ 65 % de Perses , 8 % de Kurdes, 14 % d'Azéris, 6 % de Lors, 2 % d'Arabes, 2 % de Baloutches, ainsi que des Turkmènes, des Arméniens, des Assyriens, des Tats, des Mazandarais, des Chaldéens, etc.).

Les tentatives ismaéliennes vont être extrêmement nombreuses, diversifiées et insurrectionnelles. L'une des plus connues a abouti à la mise en place du califat dit fatimide (882-1171), mis en place par « l'imam » Ubayd Allah al-Mahdi.

On a également les Qarmates, qui n'hésitent pas à s'inspirer du zoroastrisme persan. Leur insurrection va même les amener à piller La Mecque pendant 17 jours en 930 et à voler la fameuse « pierre noire », pièce essentielle du dispositif religieux musulman.

Une scission fatimide est à l'origine d'un épisode très célèbre et marquant : celui de la mise en place, par le « vieux de la montagne » Hassan ibn al-Sabbah (1050-1124), de la forteresse d'Alamut comme base ismaélienne « hashashyn » envoyant des assassins, les fedayins, mener des assassinats ciblés contre ses ennemis.

Son fils Hassan II proclama justement à Alamut, en 1162, la « Résurrection des Résurrections », impliquant une sorte de dépassement des préceptes islamiques. Cela correspond à l'esprit ismaélien de l'imam dirigeant la communauté et « actualisant » la religion.

D'où d'innombrables variantes-scissions de l'ismaélisme, ainsi que les syncrétismes. L'ismaélisme au Gujarat en Inde s'est divisé en Jafari Bohras, Dawoodi Bohras, Sulaymani Bohras, Aliyah Bohras, etc., alors qu'il existe une variante indienne hindoue-ismaélienne, le Satpanth.

Ce qu'il faut bien saisir ici, au niveau idéologique, c'est que pour justifier « l'actualisation » des préceptes religieux, des valeurs, etc., l'ismaélisme se revendique d'une lecture non littérale du Coran. C'est la variante du chiisme qui pousse le plus loin la théorie d'un message « secret » dans le Coran, que justement Ali aurait connu, Mahomet étant si l'on veut la face visible.

Un hadith, c'est-à-dire un propos rapporté de Mahomet, dit la chose suivante dans la tradition chiite :

« Dieu Très-haut m'a dit : Ô Mohammad [= Mahomet]! J'ai envoyé Ali avec les autres prophètes invisiblement, je l'ai envoyé à toi visiblement.

[Et Mahomet de dire à Ali:] Tu es par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse. »

Un autre hadith de tradition chiite dit par exemple :

« Le Coran est descendu selon sept lectures dont chacune a un sens apparent et un sens caché, et 'Alî Ibn Abî Tâlib possède la science du sens apparent et du sens caché. »

Si le chiisme (aujourd'hui majoritaire) à 12 imams (dont le dernier est « occulté ») se veut le gardien de la tradition islamique et le porteur du « secret » dans le Coran, l'ismaélisme se veut simplement le porteur du « secret » dans le Coran.

Et il n'hésite pas à ouvertement se tourner vers tous les discours lui pouvant être utile à l'explication de ce secret, y compris la philosophie grecque, en particulier Platon. Cela est justifié intellectuellement par le fait que le « secret » de l'ordre cosmique peut être compris, et qu'il y a donc eu des tentatives de le faire par certains ailleurs ou auparavant.

L'ismaélisme est ainsi proche de l'hindouisme dans le syncrétisme, à ceci près que lui mélange, fusionne les mysticismes.

C'est très exactement dans cette émergence de l'ismaélisme qu'il y avait un espace pour Avicenne, dont le père et le frère appartenaient à ce courant religieux encore musulman. Il n'existe pour le reste strictement aucune information quant au choix de la variante islamique effectué par Avicenne, ce qui est par ailleurs relativement conforme à l'esprit de prudence propre à l'ismaélisme, même si au fond Avicenne était avant tout un médecin et un philosophe partisan d'Aristote.

Avicenne, la conscience et « l'homme volant »

L'ismaélisme (tout comme le chiisme en général) accorde une valeur certaine à la conscience, dans la mesure où tout n'est pas « scellé » par une prophétie passée, mais au contraire en permanence actualisée par un « imam caché » (sans lequel le monde ne pourrait pas exister), voire même modifiée par un imam nouveau sans cesse renouvelé (ce qui est la position ismaélienne, qui n'adopte pas le point de vue du dernier imam « occulté »).

Avicenne peut ainsi donner libre cours à son affirmation d'Aristote, parce que le matérialisme présuppose une conscience tournée vers la réalité, capable de la saisir. Mais Avicenne étant un musulman (de type chiite), il ne s'intéresse pas tant à la réalité que :

- à la manière dont elle existe,
- et par l'intermédiaire de la conscience.

Il a employé une allégorie devenue extrêmement célèbre pour exprimer son point de vue, celle de « l'homme volant ». Il dit la chose suivante : prenons un homme qui flotterait et à qui on enlèverait toute sensation. Il aurait tout de même l'impression d'exister. C'est donc que la conscience se perçoit elle-même. Elle a une valeur en soi.

Voici ce que dit Avicenne dans la section « Le traité de l'âme » dans le Sifa (La Guérison) :

« Il faut que l'un de nous s'imagine qu'il a été créé d'un seul coup, et qu'il a été créé

parfait, mais que sa vue a été voilée et privée de contempler les choses extérieures.

Qu'il a été créé tombant dans l'air ou dans le vide, de telle sorte que la densité de l'air ne le heurte, dans cette chute, d'aucun choc qui lui fasse sentir ou distinguer ses différents membres lesquels, par conséquent, ne se rencontrent pas et ne se touchent pas.

Eh bien ! qu'il réfléchisse et se demande s'il affirmera qu'il existe bien, et s'il ne doutera pas de son affirmation, de ce que son ipséité [c'est-à-dire son identité particulière] existe, sans affirmer avec cela une extrémité à ses membres, ni une réalité intérieure de ses entrailles, ni cœur, ni cerveau, ni rien d'entre les choses extérieures.

Bien mieux, il affirmera l'existence de son ipséité [ce qui fait qu'un être est lui-même et non pas autre chose], mais sans affirmer d'elle aucune longueur, largeur ou profondeur.

Et s'il lui était possible, en cet état, d'imaginer une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait ni comme une partie de son ipséité, ni comme une condition de son ipséité.

Or tu sais bien, toi, que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé. Et la proximité est autre que ce qui n'est pas proche.

Par conséquent, cette ipséité dont est affirmée l'existence a quelque chose qui lui revient en propre, en ceci qu'elle est lui-même, par soi-même, non pas son corps et ses organes qui, eux, ne sont nullement affirmés.

Ainsi a-t-on l'occasion d'attirer l'attention sur une voie qui conduit à mettre en lumière l'existence de l'âme comme quelque chose qui est autre que le corps, mieux qui est autre que tout corps. Et que lui, il le sait et le perçoit.

S'il l'avait oublié, il aurait besoin d'être frappé d'un coup de bâton. »

Ce n'est pas ce que dit Aristote, qui lui affirme l'empirisme, la primauté de l'expérience. Avicenne a ici un point de vue idéaliste. Cependant, il tend vers Aristote parce qu'il reconnaît une place au corps, d'une part, et qu'il reconnaît une dignité à la conscience, d'autre part.

Il n'est pas aligné sur le point de vue islamique (sunnite) de type dictature militaire + matraquage religieux. Il s'y oppose même formellement en formulant le fait que la conscience, même si elle est ici une « âme », peut se conjuguer à l'univers, se confondre avec l'ordre du monde.

Il y a ici une dimension religieuse, de type panthéiste, qui s'associe à la lecture matérialiste d'Aristote. Puisque le monde est organisé et qu'on a une conscience, alors cette conscience peut saisir l'organisation du monde et en ce sens accéder à une lecture rationnelle du Dieu créateur, et même attendre le bonheur complet en contemplant cette organisation (comme le dit Aristote), et même s'unir à Dieu par l'extase de la compréhension de la générosité divine (chez Avicenne seulement).

Chez Aristote, être heureux, c'est être conforme à sa nature ainsi que contempler l'intelligence d'un monde organisé et purement matériel. Avicenne ajoute un niveau à cela, en faisant de la conscience une âme qui peut voguer jusqu'au créateur ayant réalisé le monde matériel.

L'âme est « illuminée » par le caractère organisé de la création.

Dans Le livre de la science (écrit en persan), le Dānesh Nāma-i ‘Alā’ī écrit pour Ala ad-Dawla Muhammed, un chef militaire ayant fondé la dynastie des Kakouyides, Avicenne expose ainsi cette mise en adéquation de l’âme humaine avec « l’intelligence active » qui en quelque le souffle de Dieu ayant créé le monde :

« Étant donné que la cause du perfectionnement de l’âme est l’intelligence active (laquelle est éternelle et d’un rayon constant), que l’âme reçoit [les intelligibles] par elle-même et non par un organe, et que l’âme est éternelle, donc l’union de l’âme à l’intelligence active et son perfectionnement par elle sont perpétuels, et l’âme ne subit ni obstacle ni altération ni destruction.

Il est devenu évident que le plaisir de chaque faculté consiste en la perception de la chose pour laquelle cette faculté est réceptacle naturel.

Il est aussi devenu évident que rien n’est plus délectable que les concepts intelligibles. »

L’être humain doit ainsi parvenir à une jonction (ittisâl) de son âme avec l’univers créé par Dieu – c’est un parallèle avec Aristote où l’être humain doit parvenir à une jonction de son esprit uniquement lié au corps avec l’univers uniquement matériel et uniquement parallèle à Dieu impersonnel uniquement tourné vers lui-même et simple « moteur » de l’existence du monde.

Chez Aristote, l’être humain est matériel et sa dimension intellectuelle lui permet de contempler l’ordre cosmique. Chez Avicenne, l’aspect matériel de l’être humain n’est qu’un réceptacle pour une pensée-âme qui parviendrait à comprendre l’ordre cosmique et à « fusionner » avec lui dans une extase mystique.

Avicenne et l’archange-intelligence

L’ismaélisme ne dit en fait pas autre chose qu’Avicenne sur le « découpage » de l’ordre universel, et inversement. On a en effet toute une série d’archanges issus de Dieu et ce sont eux qui jouent un rôle essentiel dans le « maintien » du monde, dans son fonctionnement.

On est ici dans un pompage direct des conceptions néo-platoniciennes. Chez Platon, il y a un monde matériel qui n’est qu’un tas de matière formé de manière imparfaite sur des modèles parfaits issus d’un monde spirituel (comme expliqué dans l’allégorie de la caverne).

Chez les néo-platoniciens, il y a l’idée pour justifier l’existence du monde que ce dernier est une sorte d’image-fantôme de Dieu, par l’intermédiaire d’une procession d’autres images-fantômes intermédiaires. Plus on s’éloigne de la source, plus on est prisonnier de la matière et loin de la spiritualité pure qu’est Dieu.

Il faut donc méditer, pratiquer l’ascèse, et par des formules bientôt magiques, retrouver le chemin menant à Dieu, en quittant le plus la matière. Les premiers chrétiens dans le désert, les chrétiens dans les monastères et les ascètes hindous ont la même conception.

Et il y a tout un bricolage intellectuel pour placer des « archanges » entre Dieu et le monde, chacun étant en quelque sorte un sous-délégué, avec un moins de pouvoir à chaque descente de l’échelon. Et tout en bas, le dernier archange – d’habitude on en compte dix, mais parfois neuf ou onze – se confond avec les âmes des êtres humains.

Pour simplifier le trait, on peut dire que c'est comme dans le matérialisme d'Aristote, sauf que l'esprit est un reflet du monde et que comme le monde a été créé par Dieu, l'esprit se voit accorder une importance particulière, et devient une âme.

Chez Avicenne, cela donne ainsi :

« Le monde sublunaire [= notre monde] (...) est réel tantôt en sa matérialité physique et tantôt en son intelligibilité pour l'ange, tantôt en sa sensibilité et tantôt en son intelligibilité pour nous.

Selon ces divers modes, il constitue des réalités à ne pas confondre et qui se rattachent à des sujets précis : la matière, les anges, notre psychisme et notre pur esprit. »

Et donc, contrairement à Aristote pour qui la « pensée » du monde n'est que l'ensemble de ce qui peut être pensé correctement, de manière virtuelle, et sur lequel on retombe quand on réfléchit bien sur la réalité (et depuis la réalité, par la réalité) ... la « pensée » du monde est une sorte de super-entité divine, le plus bas des archanges, qui contient toutes les âmes.

Lorsque les âmes reviennent à cet archange, elles acquièrent une nouvelle dignité, une sorte d'extase intellectuelle, comme dit ici par Avicenne dans Le livre de la science :

« Comme les intelligibles sont en puissance dans l'âme, puis viennent à l'acte, il faut qu'il y ait une entité intelligente qui les fasse passer de la puissance à l'acte.

Il n'est pas douteux que cette entité est une des intelligences dont nous avons parlé en métaphysique – particulièrement celle qui est la plus proche de ce bas-monde et qu'on nomme : intelligence active – celle qui agit sur nos intelligences pour les faire passer de la puissance à l'acte.

Mais tant que tout d'abord les sensations et les imaginations n'existent pas, notre intelligence ne vient pas à l'acte.

Et quand les sensations et les imaginations viennent à l'existence, les formes se mêlent à des accidents qui leurs sont étrangers, et elles sont alors voilées comme les choses qui se trouvent dans l'obscurité.

Mais ensuite les rayonnements de l'intelligence active tombent sur les imaginations, de même que celui du soleil tombe sur les formes qui se trouvent dans l'obscurité.

Puis, partant de ces imaginations, les formes abstraites se présentent à l'intelligence, de même qu'à cause de la lumière les formes visibles se présentent dans le miroir ou dans l'œil : comme ces formes sont abstraites, elles sont universelles ; en effet, si tu retranches de la perception d'humanité les parties superflues, il en reste le concept général, tandis que les particularités individuelles disparaissent.

Ainsi l'intelligence distingue l'un de l'autre l'essentiel et l'accidentel, et les sujets et prédicats apparaissent ; tout prédicat lié à un sujet sans l'aide d'un intermédiaire se présente à l'intelligence, et tout prédicat auquel il faut un intermédiaire [pour que son lien à un sujet soit conçu] se conçoit au moyen de la réflexion.

Lorsque l'âme humaine prend connaissance des intelligibles isolés de la matière, lorsque le besoin de percevoir par les sens disparaît et que la séparation de l'âme et du corps intervient, [alors] l'union de l'âme au rayonnement suprême s'accomplit. »

On doit littéralement parler d'une illumination intellectuelle. Par le savoir, par la connaissance du fonctionnement du monde, on fusionne avec la pensée « pure » que l'archange-intelligence rassemblant les âmes, et on rejoint le divin.

Il faut toutefois bien prendre garde à quelque chose. Avicenne reprend aux néo-platoniciens l'idée d'une « procession » depuis Dieu par l'intermédiaire d'archanges.

Cependant, les néo-platoniciens n'accordent aucune valeur au monde matériel, qui est selon eux une sorte d'illusion. Avicenne reconnaît par contre l'existence du monde, sa validité.

Les néo-platoniciens proposent une sortie du monde par la méditation, la prière, le mysticisme.

Avicenne rejette catégoriquement cela et ne propose comme chemin à Dieu uniquement la raison, la science, la connaissance.

Le vrai scientifique, admirant scientifiquement l'univers, est au bout du compte comme ivre de Dieu.

Avicenne et la connaissance par Dieu des particuliers

Il est évident que puisque chez Avicenne l'esprit est une âme, alors il y a désaccord avec Aristote pour qui l'esprit disparaît quand le corps meurt. Avicenne est ici prisonnier de son époque, de la croyance religieuse en la vie après la mort, d'un au-delà avec un Dieu qu'on pourrait selon lui rejoindre « intellectuellement » et donc de manière mystique, car il a organisé le monde.

L'âme se voit accorder une valeur « substantielle » ; elle existe en soi, comme dit ici dans Le livre de la science :

« Lorsque l'âme vient à l'existence, et comme elle est une substance, elle subsiste parce que le principe de son existence subsiste.

Lorsque son organe est détruit et comme elle ne subsiste ni par cet organe ni dans cet organe, elle n'est pas détruite.

Certes, ses facultés organiques – telles que la sensation, l'imagination, le désir, la colère et autres facultés analogues – se séparent d'elle et sont détruites par suite de la destruction de l'organe. »

Seulement, cela pose alors un problème simple à comprendre si l'on suit la démarche d'Avicenne.

L'âme existe en effet en soi selon lui uniquement parce qu'elle a la dignité de relever d'une « intelligence » rassemblant toutes les âmes. Cela veut dire qu'une fois le corps mort, l'âme retourne à sa source.

Or, cela implique que l'âme n'a pas de caractère individuel et que donc il ne peut pas y avoir de résurrection, chose annoncée pourtant par l'Islam. Comment Avicenne peut-il alors dire cela ?

C'est qu'Avicenne est dans la tradition chiite, pas sunnite. Cela implique qu'il n'est pas pour une lecture littérale du Coran. Partant de là, il dit : ce sont des images, que le Coran emploie pour éduquer. Il ne faut pas prendre le paradis, l'enfer, la résurrection au pied de la lettre.

Il va très loin sur ce plan, car il relativise de ce fait ouvertement les lois islamiques, considérées comme faites pour un peuple à un moment donné dans une langue donnée, sans valeur directe et universelle. Il dit dans son Épître sur le Retour que :

« Tout cela montre donc que les Lois ont été énoncées pour s'adresser au peuple par ce qu'ils comprennent, rapprochant ce qu'ils ne comprennent pas de leur imagination à l'aide d'images et d'anthropomorphisme. Et s'il en était autrement, les Lois n'auraient servi absolument à rien. »

Il est cependant un point auquel Avicenne ne peut pas échapper. En effet, la résurrection des morts n'implique pas seulement la résurrection, elle implique les morts eux-mêmes, au sens où Dieu reprend chaque personne et la relie au corps disparu. Autrement dit, Dieu connaît les gens un par un, il les connaît en particulier.

Or, cela s'oppose formellement au matérialisme d'Aristote, pour qui la connaissance ne peut être que conceptuelle : on peut connaître l'humanité, telle espèce d'arbre, mais pas tous les êtres humains, ni tous les arbres de cette espèce en particulier. Une synthèse en tant que réflexion dans un cerveau est toujours conceptuelle, à caractéristique universelle.

Un Dieu « personnel » connaissant les individus « personnellement » est donc impossible. Aristote conçoit son « intellect » planant au-dessus du monde comme une base de données des concepts (tels telle espèce, la notion de fleuve ou de montagne, etc.), pas comme un catalogue des particuliers.

Avicenne devait, concrètement, obligatoirement tendre ici soit vers la religion, soit vers le matérialisme.

Soit on a un Dieu traditionnel de la religion, qui connaît « tout » non seulement en général mais également en particulier.

Soit on a un « Dieu » simple moteur de l'univers, qui connaît « tout » mais seulement en général car sa pensée n'est qu'une liste de concepts correspondant à la réalité elle-même.

Avicenne, c'est là sa grandeur historique, s'est ici tourné vers le matérialisme. Il assume que « Dieu » ne connaît que des universels, ce qui le ramène au « Dieu » d'Aristote, lointain, tourné vers lui-même, en fait purement fonctionnel comme déclencheur du principe de cause et de conséquence.

C'est là une rupture ouverte avec le concept de Dieu en Islam. C'est dire si à son époque, pour qu'il puisse s'exprimer, il y avait un espace pour pouvoir exprimer cela ! Tel fut le cadre persan-chiite (et plus précisément ismaélien).

De plus, un tel Dieu si à l'écart implique qu'il reste toujours à l'écart. Avicenne admet donc le principe d'Aristote comme quoi le monde est éternel, ayant toujours existé, de manière parallèle à un « Dieu » simple moteur.

C'est là également une remise en cause fondamentale du Dieu de l'Islam.

Avicenne et l'imagination comme moyen de synthèse intellectuelle

Avicenne a longuement exposé les moyens nécessaires pour que l'être humain parvienne à saisir les concepts universels.

On a chez Avicenne un être humain comme être pensant, c'est-à-dire capable d'appréhender son entourage matériel et de le comprendre en se conformant à l'ordre universel au moyen de la réflexion intellectuelle.

Cela amène une vision divine au sens où l'on voit littéralement le monde à travers les yeux de l'archange-intellect lui-même. Non seulement le prophète peut faire cela, mais également tout être humain se tendant dans la même direction.

C'est un matérialisme qui considère qu'il y a un Dieu et qu'on peut humainement fusionner avec le regard divin lui-même au moyen d'une intense capacité intellectuelle. Il s'agit d'avoir à l'esprit l'ordre du monde lui-même, avec ses concepts, le monde entier reflété dans son esprit, et alors on devient le monde lui-même ou plus exactement on fusionne avec Dieu qui est le moteur de ce monde.

Avicenne formule cela de la manière suivante dans le Livre de la Guérison :

« La perfection de l'âme rationnelle est de devenir un monde intellectuel où l'on trouve un dessein de la forme du tout, de l'ordre intelligible qui est dans le tout et du bien qui flue dans le tout ; et cela en commençant par le principe du tout, en procédant vers les substances nobles, qui sont [les substances] spirituelles d'une façon absolue, pour continuer vers celles qui sont spirituelles mais reliées en quelque sorte aux corps, et encore vers les corps célestes, avec leurs dispositions et leurs puissances, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la disposition de tout l'être se trouve exaucée dans [l'âme] et qu'elle devienne à la fois un monde intelligible, parallèle au monde existant tout entier ; et [tout] cela en contemplant ce qui est la bonté absolue, le bien absolu, la beauté absolue et réelle, en s'unifiant à elle, en imprimant en soi-même son modèle et sa disposition, en parcourant son chemin et en devenant partie de sa substance. »

L'être humain peut de fait parvenir à une jonction avec le sens du monde consistant en le « catalogue » des concepts universels des choses formant le monde. Et il y a plusieurs degrés dans la jonction : ceux qui y parviennent au moins un peu se mettent à l'écart des choses particulières, pour passer à l'universel.

C'est tout à fait dialectique, c'est la systématisation de la réflexion, dans sa nature dialectique, qui est ici exposée, les degrés de « jonction » étant ceux de la capacité à synthèse.

Avicenne expose ici toute une psychologie matérialiste qui se fonde directement sur Aristote et exprimée par le prisme de la question de la prophétie, au sens du « décryptage » du sens du réel par une personne en particulier.

Ce que dit Avicenne, c'est que la question essentielle ici, c'est celle de l'imagination. Si cette dernière est bloquée par les sens, elle est limitée. Elle ne peut pas se joindre à l'intellect (qui est le

catalogue des concepts universels), autrement dit on reste prisonnier du particulier par rapport à l'universel.

Après, même en faisant travailler son imagination, encore faut-il que celle-ci puisse saisir des « images » adéquates, d'une part, et qu'elle soit en mesure de ne pas être effacée par une activité sensorielle trop débordante, d'autre part.

De plus, les « images » qu'on obtient en réfléchissant (et qui sont une réflexion des concepts universels dans son propre esprit) doivent être clairs, ils ne doivent pas être découverts au moyen de choses ressemblantes, approximatives, permettant de les saisir mais comme imparfaitement, de manière insuffisamment nette.

Voilà pourquoi Avicenne parle de capacité prophétique comme le degré maximum : on reçoit les concepts universels à la base du monde comme une sorte de « révélation ». Et il souligne que dans le sommeil, on obtient parfois des « images », qui proviennent de « l'invisible » (et sont pour nous le saut qualitatif d'une réflexion au sein du cerveau, ce qu'on traduit communément par « la nuit porte conseil ») :

« L'expérience et le raisonnement s'accordent à prouver qu'il appartient à l'âme humaine d'obtenir de l'invisible quelque faveur dans l'état de sommeil.

Rien n'empêche donc quelque chose de semblable de se produire dans l'état de veille, à moins que, pour un motif quelconque, cette faveur soit supprimée ou qu'elle puisse être enlevée. »

En clair, Avicenne pose une méthode pour ouvrir son esprit à l'ordre du monde, en allant vers les concepts universels. Le paradoxe est bien entendu que lorsqu'on arrive à ces concepts universels, par une voie intellectuelle, on arrive à une extase qui est elle parareligieuse ou du moins mystique.

On a d'un côté la raison, de l'autre Dieu que l'on redécouvre au bout de la raison. Mais comment définit-il alors ce Dieu ?

Avicenne, la révélation - synthèse et la révolution du rapport entre essence et existence

Avicenne modifie la définition de Dieu que l'on trouve chez Aristote. Chez ce dernier en effet, Dieu n'est que le « moteur premier ». Il est simplement le moteur lui-même non mu, car il fallait bien un démarreur pour activer le système de causes et de conséquences caractérisant le monde.

Aristote ne pose pas la question d'un Dieu qui serait tourné vers nous en quelque manière que ce soit, c'est seulement un principe à côté du monde, pour l'expliquer.

Avicenne modifie la définition dans un sens religieux, parallèle à l'Islam. Il dit en effet que Dieu est la cause du monde, et pas seulement son moteur. Même si comme chez Aristote Dieu et le monde ont toujours coexisté, car il ne pouvait pas en être autrement (Dieu étant ce qu'il est et ne choisissant pas), Dieu est comme dans l'Islam la source du monde.

Pourquoi cela ? Pourquoi Avicenne, qui s'appuie sur le matérialisme d'Aristote, conjugue-t-il cela apparemment avec une sorte d'Islam néo-platonicien (correspondant à l'ismaélisme) ?

La raison est le saut qualitatif. Aristote est parfois retombé sur la dialectique, tout comme Avicenne. Mais étant donné qu'il raisonnait en termes de causes et de conséquences, il n'existait pas de principe d'opposition, de transformation interne, de saut qualitatif.

Avec Aristote, on accumule des connaissances au moyen de l'expérience, fournissant des données qu'on compile, les classifiant et les reliant au moyen du syllogisme (Socrate est un homme, les hommes sont mortels, donc Socrate est mortel). Il n'y a pas de place pour la rupture, le saut, l'infini.

Comment alors expliquer que l'esprit humain peut conceptualiser quelque chose de nouveau, qu'il puisse apprendre de nouvelles vérités sur le monde ? Ou, plus précisément, comment expliquer que, parfois, un esprit synthétise et saisisse subitement un nouveau concept ?

Avicenne contribue ici à la philosophie d'Aristote, qui n'explique pas cela, en disant : il s'agit en fait d'une « révélation » divine. Dieu fournit des connaissances « auto-évidentes ».

Ce n'est évidemment pas le cas : pour nous, c'est un saut qualitatif du processus de réflexion. Il n'y a toutefois pas cela dans un système cause-conséquence – d'où l'utilisation des messages de l'au-delà pour expliquer ces conceptions nouvelles.

D'où d'ailleurs la poésie du prophète, qui ne comprend pas ce qu'il a compris, et qui comme Moïse, Jésus et Mahomet déraile dans sa présentation de ce qu'il a conceptualisé, en s'imaginant porteur d'un message divin. Incapables de comprendre leur propre démarche, ils l'attribuent à l'au-delà.

Avicenne a ici en fait une analyse matérialiste inversée quant à ces prophètes, reconnaissant que leurs compréhensions viennent de l'au-delà, mais en expliquant que c'est tout de même une réflexion de l'ordre universel. Si l'on supprime l'au-delà, alors cette réflexion vient du processus matériel, et on a le matérialisme dialectique.

Cela a une conséquence gigantesque sur le plan intellectuel, qui va avoir un impact absolument massif en Europe lors de la diffusion, à partir de la fin du moyen-âge, des écrits d'Avicenne et d'Averroès, les principaux représentants des partisans d'Aristote dans le monde musulman.

En effet, si Dieu est capable d'amener des révélations, alors cela signifie que Dieu est présent dans le monde.

Dans les religions, c'est tout à fait différent : on a un Dieu qui est la cause de la création du monde, tout en restant séparé. Il transmet des messages par l'intermédiaire de figures individuelles qu'il a choisi, principalement selon les religions Moïse, Jésus, Mahomet.

Or, chez Avicenne, tout le monde est tout le temps capable de se tourner vers les concepts formant le monde – tout comme chez Aristote.

Cela signifie que la révélation est tout le temps présente – et que tout le monde peut y accéder. Ici, « Dieu » fournit un message universel et ne connaît pas les particuliers. Moïse, Jésus, Mahomet sont simplement des figures ayant mieux « réceptionné » le message que les autres, ils n'ont pas été choisis de manière décidée et arbitraire par Dieu.

Il s'ensuit une modification essentielle, sur le plan des idées, des notions d'essence (Al-Māhīa الماهية) et d'existence (Al-Wujūd الوجود). Avicenne va ici littéralement bouleverser la conception

religieuse traditionnelle et permettre à la philosophie d'Aristote d'incarner Dieu – dans le monde, en tant que monde.

Il préfigure ni plus ni moins que Spinoza, qui est en fait un avicennien absolu.

On peut faire le tableau suivant pour bien comprendre ce qui se passe au niveau conceptuel.

	Dieu est...	Le monde est...	Rapport entre Dieu et le monde
Chez Aristote	Moteur premier et silencieux	Parallèle de manière éternelle au moteur	Séparé
Pour la religion	Créateur et envoyeur de messages personnalisés	Mystère temporaire jusqu'à la fin des temps	Séparé
Chez Avicenne	Moteur premier et communicateur des concepts universels	Prolongement lointain d'un moteur premier sur-émanant de la bonté	Unifié

Aristote était un matérialiste. Mais comme il avait besoin d'une source pour le principe des causes et des conséquences, il a dit : il y a un moteur premier, loin et séparé. Cela pose tout de même un problème pour un matérialiste que ce « Dieu » séparé.

Avicenne résout le problème en utilisant l'Islam dans une version à la fois panthéiste et ismaélienne. Il dit : Dieu n'est pas du tout séparé. L'intellect agent qui « flotte » au-dessus du monde et dont parle Aristote, ce n'est pas une figure abstraite formant tous les concepts universels de la réalité.

C'est le prolongement du moteur-premier, sous la forme d'un archange qui est un décalque d'un décalque d'un décalque de Dieu, une sorte de chargé de mission à responsabilité limitée.

Donc ce moteur premier n'est pas séparé du monde. On comprend aisément pourquoi Spinoza prolongera le tir et assimilera Dieu et le monde, en disant que « Dieu » est simplement la Nature, c'est-à-dire l'essence de toutes les choses existantes.

Avicenne ne va pas aussi loin. Mais il dit tout de même déjà que l'essence et l'existence ne sont pas séparées, mais liées. Cela Aristote le disait déjà : chaque chose a une forme (chien, chat, table...) obéissant à des règles propres à sa nature, ce qui est son essence.

Cependant, il existe une essence parallèle, celle du moteur divin, à l'origine du fonctionnement du monde, comme « moteur premier ». Avicenne modifie cela en disant : le moteur premier n'est pas une essence parallèle, c'est la première essence, qui combine sa nature avec l'existence. Dieu est la fusion de l'essence et de l'existence, tandis que pour tout le reste, c'est séparé.

Dans son Livre de sciences, Avicenne déclare ainsi que tout a une cause, une existence nécessaire dans un cheminement déterminé par la cause, et qu'en fait, on peut ainsi remonter jusqu'à Dieu :

« Vous savez que les choses ne se passent pas sans être nécessaires. Il y a une cause pour tout, mais toutes les causes ne nous sont pas connues... si nous avions connu toutes les causes, nous en aurions eu la certitude.

Tout existant a son origine dans l'Existant nécessaire, et sa procession à partir de l'Existant nécessaire est nécessaire. »

Dieu ne peut donc pas avoir choisi de créer le monde, il était obligé de le faire et il l'a toujours fait : le monde est éternel comme Dieu.

La révélation - synthèse implique la révolution du rapport entre essence et existence : Dieu rejoint dans le monde matériel, quittant les limbes d'une existence théorique-abstraite en tant que « cause des causes » nécessaire au principe des causes et des conséquences formulées par Aristote.

Avicenne reste cependant totalement engagé dans le cadre du féodalisme, d'où la limite de sa proposition. Son universalisme reste sur le fond impérial, c'est-à-dire féodal et non bourgeois, de par la nature de l'islam, c'est même un féodalisme beaucoup plus abouti que dans sa version occidentale et latine ou même gréco-byzantine au sens où dans ces derniers cas, l'Empire sera défaillant.

Ce sera même la chance historique de la bourgeoisie européenne que de pouvoir se frayer un chemin à travers les mailles du féodalisme impérial défaillant de l'Occident latin. Avicenne, lui, s'adresse essentiellement à l'aristocratie féodale, d'où sa faiblesse. Historiquement, seule la bourgeoisie, en portant l'individu comme particulier et la coopération comme conceptualisation du collectif, permet de posséder de manière plus complète Aristote et de parvenir à le dépasser.

En un sens, sa proposition avait une dimension démocratique, au sens bourgeois et dans une perspective encore élémentaire. Mais adressée à l'aristocratie militaire dans le cadre du féodalisme, l'aristotélisme islamique ne pouvait qu'échouer, avant de renaître sous une autre forme, puis à nouveau échouer etc. Toute l'histoire de l'Islam après Avicenne est comme hantée par l'aristotélisme, c'est-à-dire par ses propres contradictions cherchant à dépasser le féodalisme.

La version aristotélienne de l'Islam proposée par Avicenne tente ainsi d'aller à la science et à l'universel, mais cela suppose une base en mesure d'assumer une vision du monde matérialiste, au moins partiellement.

Une telle vision était cependant encore trop déconnectée de la vie des masses, prises en étau dans le mysticisme et le besoin de sécurité, et l'aristocratie militaire, même profondément engagée dans le chi'isme, ne pouvait l'assumer sans se liquider au bout du compte et liquider avec elle tout l'Empire et le féodalisme comme mode de production.

La mise en œuvre des forces productives passe alors encore par une religion féodale, exprimant le service chevaleresque et majestueux d'une aristocratie militaire supérieure, noble, mais qui s'affirme « esclave » au sens de serviteur, de l'Empire et de Dieu, pour le bien de l'Humanité. Il s'agit toujours de dominer la Nature et la société de manière complète, pour l'organiser et la pacifier, et la ramener vers son modèle idéal et divin.

Il n'y a alors pas de base sociale assez large et développée pour porter une vision du monde comme celle d'Avicenne qui replace l'Humanité dans la Nature, et lui redonne sa dignité, assumant le réel et la matière et l'harmonie du Cosmos. Une telle vision va même au-delà de ce que la bourgeoisie pourrait assumer, alors l'aristocratie féodale le peut encore moins.

S'il a été en mesure de formuler une étape pour faire avancer le matérialisme - et quel immense succès rien que cela ! - Avicenne était bloqué historiquement par la réalité historique.