

La Grande chaîne de la conscience¹

Par Mohammed Rustom

Dans son *Essai sur l'homme*², le poète britannique Alexander Pope proposait au XVIII^e siècle une formulation succincte d'une ancienne doctrine philosophique de la réalité. Cette doctrine, à laquelle Arthur Lovejoy a donné le nom de "grande chaîne des êtres," soutient que l'existence est une structure organique, entremêlée et hiérarchisée, reposant sur les degrés décroissants d'états de l'existence. La réalité vient de Dieu et elle part de Lui, l'Être Suprême; et elle vient trouver sa fin dans la plus infinitésimale des formes d'existence. Chaque élément du cosmos, y compris le cosmos lui-même, nourrit un lien vital avec les autres éléments qui en composent la grande chaîne. Pour citer Pope:

Par Dieu commence la chaîne de l'être, et l'atome,
Ô, natures éthérées, humain, ange, homme,
Bête, oiseau, poisson, insecte! Ce que nul oeil ne saurait voir,
Ni nul miroir atteindre! De l'infini à toi,
De toi au néant! - Si nous devons nous arroger
Les puissances supérieures,
Sur nous prendraient leurs droits les puissances inférieures:
Ou bien, dans la pleine création, laissant une brèche béante,
Là où, d'une seule rupture, la grande balance s'ébranle.
Et la chaîne de la nature! peu importe lequel,
Le dixième, le dix-millième maillon, peut tout autant la rompre.

L'objet de Pope dans son *Essai* n'était pas tant d'établir un argument philosophique sur la grande chaîne de l'être, que de produire une rhétorique en vue de persuader ses lecteurs de la finalité de l'existence humaine, la relativité du mal, l'incapacité de l'homme à sonder les voies divines, et *in fine*, la justice et la bonté absolues de Dieu.

Mais alors, à quoi ressemblerait un argumentaire qui soutiendrait la théorie de "la grande chaîne de l'être"? On peut expliquer cette fresque cosmique de maintes façons, et la tradition intellectuelle islamique fournit un exposé philosophique sophistiqué sur le sujet. Bien que ce soit discutable, il peut être avancé que cette tradition a considérablement

¹ Traduit par Amélie Verrot.

² Alexander Pope, *Essay On Man*, 1734, traduction de l'anglais par Etienne de Silhouette annotée par Diderot, 1737, cité par Arthur Lovejoy in *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), 60.

influencé la pensée chrétienne médiévale en usant de la tradition scolastique latine.³ Cela signifie que, d'une certaine manière, il peut être dit de la pensée de Pope qu'elle est redevable à la métaphysique islamique.

Ce terme, "métaphysique islamique," désigne une tradition qui aspire aux plus hautes sphères de l'esprit, celles qui concernent la théologie (*ilahiyyat*) par des approches et des postures intellectuelles et spirituelles variées. Les métaphysiciens de l'Islam se sont toujours attelés à la tâche de discerner et d'expliquer la nature de Dieu, les structures du cosmos, et la "condition" de l'âme humaine dans ce cosmos à la lumière de l'image de la nature divine à partir de laquelle elle a été créée. En d'autres termes, la métaphysique islamique peut être dite "science du Réel, et science réelle."

La réalité commence par l'existence

La base et le point de départ de la métaphysique islamique est le caractère datif de l'état d'existence (*wujud*): il y a les choses qui existent, ou les "choses existantes" (*mawjudat*). Quel est, alors, leur mode d'existence? Ou bien, autrement posé, comment existent-elles? Y en a-t-il dont l'existence précéderait celle des autres, ou qui remonterait au début de l'existence même? Ce questionnement nous amène à réfléchir sur la cause de l'existence des choses.

Mais en premier lieu, il convient de distinguer deux termes-clés : "nécessaire" (*wajib*) et "possible," ou "contingent" (*mumkin*). Par exemple, si une personne existe, nous savons qu'elle est née au monde de l'union de ses parents. Mais si ses parents cessaient d'exister, elle continuerait d'être en vie, car l'union de ses parents est une cause accidentelle et non essentielle: la continuité de son existence ne dépend pas de la subsistance de ses parents- la subsistance d'un enfant étant dépendante d'autres facteurs, tels que les cellules de son organisme. Sa structure cellulaire, elle, dépend de molécules, qui elles dépendent d'atomes, et ainsi de suite.⁴ En d'autres termes, son existence est en fait nécessairement inscrite dans les multiples couches des autres causes simultanées qui l'entretiennent.

Il paraît évident que son existence n'est pas une nécessité en soi. Au contraire, elle est une possibilité, ou une contingence, et elle est conditionnée par l'existence d'une altérité. Elle aurait très bien pu ne pas exister, mais par une conjonction de facteurs, elle est venue

³ Sur l'impact significatif de la philosophie islamique sur le monde latin médiéval, voir Dag Nikolaus Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy in the Latin West," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ara-bic-islamic-influence> (consulté le 29 mars 2017).

⁴ L'auteur s'appuie ici sur un article qui, dans le contexte de la preuve de l'existence de Dieu, relate brillamment la causalité essentielle en employant l'exemple d'un chat: "He who is above all else: The Strongest Argument for the Existence of God," *Ismaili Gnosis*: <https://www.ismailignosis.com/2014/03/27/he-who-is-above-all-else-the-strongest-argument-for-the-existence-of-god/> (consulté le 8 mars 2017).

au monde. C'est la présence d'un ensemble de causes simultanées et accidentelles qui rendent son existence pérenne, son existence dépend donc d'autres choses.

Ceci est valable pour tout ce qui existe: chaque chose est possible en soi, et devient nécessaire par l'existence simultanée d'une altérité qui a causé et qui entretient cette existence. Si toute chose fait partie d'une série de causes essentiellement ordonnées, quelle est alors la finalité de cette suite de cause à effet? Il est impossible de remonter à l'infini jusqu'aux causes essentielles, car il n'est pas de chose dérivée qui puisse exister et atteindre un état de non-dérivation. Cela implique donc qu'il existe une cause qui n'est ni possible en elle-même, ni rendue nécessaire par une altérité; au contraire, elle est nécessaire en elle-même et elle est la cause de toutes les causes. Ce qui est nécessaire en soi doit exister, et ce sans cause antérieure, car là est la cause de toute autre cause. In fine, l'existence de toutes les autres causes dépend de cette chose nécessaire en elle-même. Cet état primordial d'existence est désigné comme l'Être-Nécessité (*wajib al-wujud*), c'est-à-dire Dieu, analogue au Premier Moteur Immobile d'Aristote.

Dans un tel tableau cosmique, l'être est le socle de toute réalité. Chaque chose existante possède un état individuel, ainsi qu'une présence propre en vertu de son existence. Même si nous connaissons cette présence constante de l'être, puisque nous sommes aussi des êtres individuels, nous ne pouvons pas venir à bout de cette réalité d'existence propre. Le philosophe du treizième siècle de l'hégire et du dix-neuvième siècle grégorien Mulla Hadi Sabziwari (m. 1873) avait cette formule judicieuse:

Le concept de l'être fait partie de ces choses les mieux appréhendées par la connaissance.

Pourtant, sa réalité est tapie dans une pleine pénombre.⁵

Le philosophe mystique persan Mulla Sadra (m. 1640) apporte une lumière sur cette question:

La réalité de l'être est la chose la plus manifeste par la présence du dévoilement; et sa quiddité est la chose qui se dérobe le plus à la conceptualisation, cachée dans sa réalité intrinsèque. Parmi toutes les choses, le concept de l'être est celle qui nécessite le moins une définition, en ce qu'elle est claire et manifeste, et en ce qu'elle est le concept le plus général de par son exhaustivité. Son identité est la plus particulière des particularités, tant en sa détermination qu'en sa tangibilité, car c'est par elle que toute chose concrète se concrétise, que toute chose réalisée se réalise, et que toute chose déterminée se détermine et se particularise.

⁵ Mulla Hadi Sabziwari, *Sharh-i Manzuma*, éd. Mehdi Mohaghegh et Toshihiko Izutsu (Téhéran: McGill University Institute of Islamic Studies, 1969), 4.

L'être se particularise par sa propre essence, et se détermine par elle-même.⁶

Essayons de détricoter ce qui est impliqué dans le texte que nous venons de citer. Le concept (*mafhum*) de l'être fait partie des choses "les mieux appréhendées par la connaissance," ce qui revient à dire que l'idée de l'être survient à chacun naturellement ou de manière auto-évidente, car nous nous y reflétons et sommes nous-mêmes des "êtres." Et pourtant, chercher à comprendre l'exactitude de sa réalité (*haqiqqa*) n'est point tâche aisée. Où se situe l'être, si nous devons le définir et l'entraver dans un carcan conceptuel compatible avec la démarche analytique? Nous pouvons souligner les cas individuels de l'être, c'est-à-dire, aux individus dont nous faisons partie, mais souligner ne permet en aucun cas de révéler l'être dans son état.

Fournir une définition de l'être exige de fonder cette définition sur la réalité de l'être en lui-même. L'impossibilité pour une définition de contenir le terme qu'elle tente de définir relève de l'axiome logique. Alors, où est l'être? Il est partout, et nulle part à la fois, car sa réalité n'est pas complètement manifeste, ou, comme le dirait Sabziwari, "sa réalité est tapie dans une pleine pénombre."

Ceci car, le terme "être," ou "existence," est un terme synonymique et non homonymique. Ceci dit, le terme "être" peut s'appliquer et s'applique à toute chose. Lorsque nous disons qu'un bâtiment existe, qu'une voiture existe ou que Dieu existe, nous employons le même terme pour dénoter un même sens dans tous ces contextes. La vision opposée qui voudrait que le terme "existence" soit homonymique implique que lorsque nous disons d'une voiture, d'un bâtiment ou de Dieu qu'ils existent, nous disons en réalité des choses sémantiquement distinctes, même si ce terme est présent dans tous ces énoncés.

Un possible contre-argument à l'idée d'homonymie de l'être fut avancé par l'opposant de Sadra, Mulla Rajab 'Ali Tabrizi (m. 1669). Il considère cette position comme un exemple typologique d'erreur: le mot "être," s'il est appliqué à Dieu, est différent du mot "être" appliqué à tout ce qui n'est pas Dieu. L'acceptation de ce terme est alors exclusive s'il est une affirmation (ou un prédicat) dont le sujet est Dieu et les choses contingentes.⁷

On pourrait répondre à cette objection en rappelant qu'en réalité nous sommes témoins des modalités de l'être, et l'être dans son déploiement (*al-wujud al-munbasit*) se décline en plusieurs degrés, et pas seulement s'il est le prédicat ou l'affirmation d'un sujet donné, mais une réalité en soi. Sous cet angle, l'être reste un terme à la fois graduel et unique. Ainsi, c'est un terme qui s'applique à Dieu et à n'importe quoi (synonymie), mais en

⁶ Mulla Sadra, *The Book of Metaphysical Penetrations*, trad. anglaise de Seyyed Hossein Nasr; éd. et intro. Ibrahim Kalin (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014), 6–7.

⁷ Voir See Mulla Rajab 'Ali Tabrizi, *On the Necessary Being et The Fundamental Principle*, trad. Anglaise de Mohammed Rustom dans *An Anthology of Philosophy in Persia*, éd. Seyyed Hossein Nasr et Mehdi Aminrazavi (London: I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2015), 5:285–304.

différents degrés sémantiques; le cosmos consiste donc en cette variété de degrés d'intensité et de diminution de l'être (ou des modes d'existence).

Une autre façon de cerner la question de l'être, que certaines écoles de la métaphysique islamique ont pu appréhender et éclairer, serait de dire que toutes les choses sont des rayons de la lumière divine, bien que certains rayons soient plus forts que d'autres. La réalité de l'être, cependant, est appréhendée comme l'aspect de Dieu qui ne Se manifeste pas, ou de ce que la philosophie islamique appelle "l'être absolument inconditionné" (*wujud la bi-shart maqsami*). Il est tel le soleil qui ne se manifeste pas, son être manifeste est transporté par ses rayons. Un autre terme pour désigner cet état de non-manifestation serait "l'essence de l'unicité exclusive" (*al-dhat al-ahdiyya*).⁸ Ces notions veillent explicitement à ce que cette branche de la métaphysique ne dérive pas vers le panthéisme, malgré les doutes émis par certains théologiens.⁹ Par ailleurs, du fait de l'ordre temporel, le changement ne saurait s'introduire dans la nature divine, la causalité ne pouvant se lier à l'être que par la Manifestation. Dans son poème métaphysique, *Gulshan-i raz*, ou *La roseraie du mystère*, le sage persan Mahmud Shabistari (m. 1339) écrivait:

Puisque la Lumière de Dieu ne se meut ni se transforme,
Elle n'est point affectée par l'altération ni le temps.¹⁰

Au croisement entre Existence et Conscience

Il existe un autre aspect au terme de *wujud*, que nous avons traduit jusqu'à présent comme "existence" et "être": du radical de ce mot, nous formons des termes tels que "découverte/conscience" (*wijdan*) et "allégresse" ou "félicité" (*wajd*). C'est pour cette raison que Ibn 'Arabi (m. 1240) définissait le *wujud* comme la "découverte exaltée de Dieu."¹¹ Il est alors possible d'avancer que le lien entre l'être, la découverte/conscience et la félicité est profond, en ce que celui qui se "découvre" Lui-même, par le prisme de cette "conscience de Soi," atteint la félicité. De cet argument émerge un certain nombre d'enseignements: le premier étant que le cosmos est le théâtre de la Manifestation divine, et met en lumière les différents modes de l'existence par lesquels Dieu se voit Lui-même de façon objective plutôt que purement subjective.¹²

⁸ Voir l'article de Mohammed Rustom: "Philosophical Sufism," dans *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, éd. Richard Taylor et Luis Xavier López-Farjeat (New York: Routledge, 2016), 401ff.

⁹ Voir Rustom, "Is Ibn al-Arabī's Ontology Pantheistic?," *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006): 53–67.

¹⁰ Mahmud Shabistari, *Gulshan-i raz*, éd. Javad Nurbakhsh (Téhéran: Khanaqah-i Ni'mat Allahi, 1976), ligne 24.

¹¹ Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-makkiyya* (Beirut: Dar Sadir, 1968), 2:538.

¹² En ce qu'il est le Sujet suprême, Dieu n'est point entravé par une quelconque limite. L'un des aspects de Son Omnipotence est ainsi la "négation de soi," ce qui implique à la fois une manifestation et une objectivation. Voir l'article de Rustom, "Philosophical Sufism," 406ff.

Une autre conséquence de cette relation linguistique est que toutes les choses en état d'existence - quel qu'en soit le mode - sont tout autant des modes de conscience, de félicité, d'éveil perceptif, et de connaissance,¹³ ce qui nous dépeint une fresque cosmique concrète et tangible. Si toute chose est un mode de la Conscience divine - Dieu étant la conscience pure -, il ressort que même les objets apparemment inanimés ont une conscience perceptive, bien qu'à degrés variables.¹⁴ On comprend mieux alors le lien qu'Afdal al-Din Kashani (m. 1210) dessinait entre existence et conscience dans sa phrase: "La semence de l'existence est la perception consciente, et son fruit l'est également."¹⁵

Une telle perspective nous permet de concevoir ce que l'on pourrait s'aventurer à appeler *la grande chaîne de la conscience*, qui implique une conception de l'ordre du monde plus fluide pour les théistes. La conscience, seul fondement de la réalité, est un principe fondamentalement dynamique: le cosmos tout entier et ce qu'il renferme ne sont rien que des flux de conscience dont l'individuation s'opère à la fois sur les plans vertical et horizontal de l'existence. La réalité des choses leur est accordée précisément en vertu de leur degré de manifestation de conscience, c'est-à-dire, de leur intensité sur l'échelle de la conscience. Ainsi, les choses, prises comme modes de conscience, le sont en fonction du gradient de la nature de la conscience, et non en fonction d'une raison qui leur serait inhérente. La grande chaîne de la conscience possède un pouvoir explicatif qui est à la fois simple et convaincant: de manière générale, elle nous éclaire sur le pourquoi et le comment de l'existence de différents agents conscients; et sur le phénomène de la conscience particulière. La naturalisme ou le matérialisme scientifique ne peuvent pas en faire autant, car ils réduisent la nature - et la conscience- aux seules choses matérielles, et ne peuvent donc pas correctement expliquer la présence d'un agent donné existant dans le cosmos.¹⁶

La grande chaîne de la conscience nous aide à comprendre pourquoi tant de métaphysiciens musulmans prenaient l'univers et tout ce qu'il contient comme vivant. Le Coran¹⁷ lui-même abonde de versets qui parlent de la nature animée d'objets apparemment

¹³ L'une des discussions les plus fines au sujet de la relation fondamentale entre savoir et existences dans la métaphysique islamique se trouve chez Ibrahim Kalin, dans son étude *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Śadrā on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), 192-255. Une analyse détaillée de certains modèles solidement pensés de la conscience de soi dans la pensée islamique se trouve chez Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015).

¹⁴ Pour aller plus loin, René Guénon, *Les états multiples de l'être* (Paris: Éditions Véga, 2009).

¹⁵ Afdal al-Din Kashani, *Musannafat*, éd. Mujtaba Minuwi and Yahya Mahdawi (Téhéran: Intisharat-i Khwarizmi, 1958), 655.

¹⁶ Voir à ce sujet, Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (New York: Oxford University Press, 2012), chap. 3.

¹⁷ Pour une recherche approfondie sur l'approche du Coran adoptée par les penseurs musulmans, voir Tariq Jaffer, *Razi: Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning* (New York: Oxford University Press, 2015) et Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra* (Albany, NY: State University of New York Press, 2012).

inanimés, aussi bien dans l'ici-bas que dans l'au-delà. Prenons par exemple les versets suivants qui abordent la vie présente:

Ceux qui sont dans les cieux et sur la terre se prosternent pour Allah, de gré ou de force, ainsi que leurs ombres, de bon matin et à la nuit tombante. (Coran 13:15); Pour Lui, les sept cieux, et la terre, et ceux qui s'y trouvent s'immergent dans l'Insondable. Il n'est aucune chose qui ne s'immerge dans l'Insondable sous l'effet de Sa Louange. Et cependant vous ne discernez pas leur immersion insondable. Vraiment, Lui se révèle Très-Longanime, Très-Recouvreur! (Coran 17:44); Ce qui est dans les cieux et sur la terre s'immerge dans l'Insondable pour Allah. Lui, l'Inaccessible, le Sage. (Coran 57:1)¹⁸

La prosternation et la glorification en question ne sont pas de simples métaphores. Au contraire, elles constituent des actes exécutés en pleine conscience de soi. Au sujet de l'au-delà et de la façon dont les choses apparemment inanimées sont en fait animées, voyons les passages suivants:

Ce Jour, leurs langues, et leurs mains, et leurs pieds témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient. (Coran 24:24)¹⁹ Et ils diront à leurs peaux: "Pourquoi avez-vous témoigné contre nous?" elles diront "Allah nous a fait parler, Lui qui fait parler toute chose. Lui vous a créés une première fois et jusqu'à Lui vous serez réintégrés." Vous ne vous déroberez pas sans que votre ouïe , et vos regards, et vos peaux témoignent contre vous! Et cependant, vous supposiez qu'Allah ne savait pas une grande partie de ce que vous faisiez." (Coran 41:20-22)

Au dernier verset cité, Dieu ordonne aux peaux de témoigner dans l'au-delà contre les êtres vivants qui les portaient. La forme verbale qui ordonne ce réquisitoire, *anṭaqa*, vient d'une racine arabe qui ne désigne pas seulement le discours, mais aussi l'éloquence rationnelle; d'où la relation étroite entre discours et rationalité. C'est pour cela que la science de la logique en arabe est appelée *mantiq*, et que la définition standard de l'homme est "animal rationnel" (*hayawan natiq*; littéralement: "animal doué de logos")

Le Coran, et par extension, les hadith, parlent de "mondes" conscients, et la longue tradition de la métaphysique islamique soutient cette idée. Toutefois, il est quelque peu surprenant que même un philosophe tel que Nasir al-Din al-Tusi (m. 1274), péripatéticien au sens strict et dont la philosophie de la nature semble aux antipodes d'une telle idée, ait

¹⁸ Traduction par Maurice Gloton, *Essai de traduction du Coran* (Paris: Albouraq, 2014).

¹⁹ Voir également les versets 17:36 et 36:65 du Coran.

avancé des arguments étayant le comportement conscient des agents naturels et des objets inanimés.²⁰

Sans surprise, Sadra trouve la position de al-Tusi' sur la question tout-à-fait raisonnable,²¹ puisque la compréhension de Sadra des agents naturels conscients est informée par sa métaphysique de l'être. Il y a pourtant d'autres idées, hors de la tradition de la métaphysique islamique, selon lesquelles les choses inanimées possèdent une forme de conscience. Dans la philosophie occidentale, par exemple, l'idée que la matière puisse avoir un degré de pensée a été un sujet de débat pendant au moins trois siècles, à commencer par les suggestions de John Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*²².

La place de la conscience dans la pensée contemporaine

Dans un essai récent, le philosophe analytique Philip Goff²³ avance que les conceptions matérialistes de la matière en disent long sur ce qu'elle peut accomplir - mais bien peu sur sa nature intrinsèque. Le domaine de la physique ne se soucie guère qu'une chose inanimée ait une nature intrinsèque, des expériences, une forme de conscience. Cependant nous savons à présent, par exemple, que les organismes du cerveau humain sont en soi des sujets éprouvants. Ce qui amène Goff à proposer que le panpsychisme, ou bien, la perméabilité de la conscience, est peut-être la seule explication capable de réunir nos parcelles éparses de réalité, puisque celle-ci étire la conscience au-delà des organismes cérébraux vers toutes les autres formes de matière apparemment "inertes."

Nous pouvons rapprocher la défense du panpsychisme de Goff à la position de al-Ṭūsī' sur la conscience présente dans les agents naturels ainsi que de certains aspects de la théorie quantique. Sa position demeure cependant profondément établie dans la conception philosophique du monde héritée de Bertrand Russell (m. 1970) selon laquelle les choses sont une sorte de substance qui n'est ni exclusivement physique ni exclusivement

²⁰ Pour une réflexion développée sur la posture d'al-Tusi, voir Rustom, "The End of Islamic Philosophy," *Sacred Web* 40 (2017): 131-167. Al-Tusi répond dans son commentaire de l'ouvrage d'Avicenne (d. 1037), *Livre des directives et remarques (Kitab al-Isharat wa-l-tanbihat)*, (trad. Anne-Marie Goichon, Vrin, 1951) aux critiques portées contre Avicenne par le grand philosophe et théologien Fakhr al-Din al-Razi (m. 1210) dans son commentaire du même texte.

²¹ Voir Roxanne Marcotte, "Al-Masa'il al-Qudsiyya and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence," *Oxford Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 171-175.

²² Sur le passage en question accompagné d'une analyse approfondie de sa réception dans l'histoire à partir de la Renaissance britannique, voir John Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983). Voir aussi Noam Chomsky, "The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden?," in *Chomsky Notebook*, éd. Jean Bricmont et Julie Franck (New York: Columbia University Press, 2010), 3-33. Un exposé sur la scolastique tardive et son contexte moderne éclaire ce débat chez Robert Pasnau, *Metaphysical Themes, 1274-1671* (New York: Oxford University Press, 2011), 339-349.

²³ Philip Goff, "Panpsychism is crazy, but it's also most probably true," *Aeon*, <https://aeon.co/ideas/panpsychism-is-crazy-but-its-also-most-probably-true> (consulté le 6 mars 2017).

mentale.²⁴ Ainsi, il ne peut être question d'un univers conscient hiérarchisé ou gradué. D'autres interprétations de la théorie quantique nous offrent un tableau plus convaincant que le panpsychisme ne le peut, ouvrant les champs de réflexions sur un ensemble randomisé d'observations des façons dont l'endo-conscience de l'être et l'exo-conscience s'informent entre elles en même temps que toute autre entité en existence. Ici, l'endo-conscience est prise comme un phénomène intrinsèque car les résultantes des expériences quantiques observées sont variables, et nous font par là relativiser nos conceptions de l'espace, du temps et de la matière: ces mêmes conceptions que nous prenons pourtant pour des données établies et constitutives de l'ordre cosmique.²⁵

En dépit des conclusions intéressantes de la théorie quantique et de son parallélisme avec la métaphysique islamique au sujet de l'endo-conscience et d'autres champs de la cosmogonie²⁶, certaines limites fondamentales font partie inhérente de sa conception du monde.²⁷ La théorie quantique ne peut pas nous montrer un tableau stable et cohérent du monde et elle ne demeure accessible qu'à un petit nombre d'initiés, malgré les tentatives de vulgarisation. La théorie quantique se fonde également sur une conception physique de la nature et de la réalité et ne peut donc pas se soustraire au cadre matérialiste dans lequel elle conforme toute son observation.²⁸ Ainsi, certaines interprétations de la théorie quantique pourraient laisser entrevoir la façon dont toutes les choses sont en vie et en quoi il n'y aurait pas de distinction tranchée entre sujet et objet.²⁹ Pourtant, tout cela ne peut être démontré que par la science empirique qui se fonde sur une vision discriminante entre sujet et objet. La métaphysique islamique, par ailleurs, via la grande chaîne de la conscience, fournit une explication plus accessible dans la mesure où elle fonctionne avec l'acumen commun à tous les êtres humains et non selon les normes de la recherche scientifique.

²⁴ Sur la défense du panpsychisme chez Goff, voir la deuxième partie de *Consciousness and Fundamental Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

²⁵ Sur les stratifications de la théorie quantique, voir Robert Lanza et Bob Berman, *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe* (Dallas: BenBella Books, 2009).

²⁶ L'exposé le plus détaillé sur les similitudes remarquables entre certains aspects de la théorie quantique et de la métaphysique islamique est à lire chez Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabi: Time and Cosmology* (London: Routledge, 2008).

²⁷ À ce sujet, voir les remarques de Wolfgang Smith, *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key* (Hillsdale, NY: SP, 2005), 3–4.

²⁸ Sur les problèmes inhérents à une doctrine qui considère l'énergie et la matière comme les pierres angulaires de la nature en lieu et place de la conscience, voir Seyyed Hossein Nasr, "In the Beginning was Consciousness," in *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, éd. William Chittick (Bloomington, IN: World Wisdom, 2007), 226–228.

²⁹ La présentation la mieux soutenue de ce point se trouve chez Smith, *The Quantum Enigma*. Il y tente de récupérer les résultats de recherche en théorie quantique du moule scientifique, et de les enraciner plutôt dans la métaphysique traditionnelle (majoritairement celle de Thomas d'Aquin).

Si de nombreux métaphysiciens musulmans, pour ne pas dire tous, envisagent toute chose, y compris celle qui semble inanimée, comme étant en vie, cette idée ne doit pas être prise au tout premier degré. Autrement dit, chaque élément du cosmos, de la pierre à la plante ainsi que tout ce qui se trouve entre les deux, est un être vivant au même titre que le monde animal.³⁰ Tout ce qui fait partie de cette grande chaîne de la conscience est un agent vivant, conscient de soi et de son être-au-monde. Ibn 'Arabi propose sur ce point une explication limpide:

L'un des noms de Dieu - à Lui les louanges ! - est "Celui qui vit." De ce fait, ne peuvent émerger de Lui que des choses qui vivent. Ainsi, le cosmos tout entier est en vie, puisque l'inexistence de la vie, ou bien, l'existence dans le cosmos d'une chose existante mais sans vie, n'a point de soutien divin, alors que toute chose contingente doit être soutenue. Donc, ce que vous croyez inanimé est en fait vivant.³¹

La conscience est à la racine de toute chose, et percole dans tout le réel. Plus une chose est réelle, plus élevé est son degré de conscience. Dieu, qui est la Conscience Suprême, est ce qu'il y a de plus réel, alors que les êtres en-dessous de Dieu détiennent une part de conscience à la mesure de leur place et rang dans le cosmos. Une personne consciente est donc plus consciente qu'un arbre, mais un arbre est plus conscient qu'une pierre. Ce point est capital pour dire que puisque Dieu est la conscience absolue et la vie, tout le reste dérive une conscience relative et une vie de Lui. Cela implique des éléments importants vis-à-vis du point d'origine de la vie (*mabda'*) et de son point de retour. (*ma'ad*).³²

La conscience sous-jacente des choses provient de la vie et de la conscience pures, et se stratifie ensuite en des formes inférieures de conscience, jusqu'à "toucher le fond." Lorsque cela se produit, les formes disparates de la conscience débutent leur ascension verticale vers les sphères plus élevées de la conscience d'où elles avaient émergé. C'est alors

³⁰ Il convient de noter, au-delà des perspectives proposées dans le présent article, qu'il est possible d'avancer un argument en faveur de l'existence d'une conscience chez les animaux non-rationnels en se fondant purement et simplement sur leur animalité. Une telle position implique qu'ils ne peuvent survivre sous aucune forme à leur mort physique. Voir Edward Feser, "David Bentley Jumps the Shark: Why Animals Don't Go to Heaven," *Public Discourse* (8 Avril 2015): <http://www.thepublicdiscourse.com/2015/04/14777/> (consulté le 29 mars 2017).

³¹ Ibn 'Arabi *Futuhat*, 3:324.

³² Plus récemment, sur la nature du lien entre la conscience et le début et la fin de toute chose, voir William Chittick, "Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought," in *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, édité par Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 2011), 20-22.

que les objets qui semblent inanimés affichent leur état de vie et de conscience dans toute sa sophistication. Comme l'explique William Chittick:

En décrivant la trajectoire du mouvement centrifuge et propulsant, les penseurs musulmans ont insisté sur le fait que la manifestation de la vie prend son départ dans la plénitude de l'endo-conscience et de l'exo-conscience unifiées. Et à mesure que cette lumière vivante et consciente émerge de sa Source, son éclat aveuglant est diminué et diversifié. Lorsque cette lumière se trouve suffisamment tamisée, elle se manifeste en des domaines variés qui donnent lieu à diverses sortes de perceptions et de créatures. En tendant vers le bas, on rencontre ce que l'on nomme communément le "paradis," la "terre," et les "éléments." Une fois le point le plus bas atteint, les flux de la vie et de la lumière rebondissent et reprennent la direction opposée. Au cours de son mouvement descendant depuis l'Origine, la vie demeure invisible et sans trace, d'abord dans le domaine spirituel, puis dans le céleste, et enfin dans les quatre éléments qui n'existent pas en tant que tels dans l'espace-temps. Au cours du trajet-retour de ce mouvement, la combinaison des quatre éléments engendre un domaine des choses inanimées, visible et temporel, et les traces de la vie, comme les plantes et les animaux, commencent à apparaître dans la diversité indéfinie des formes perceptibles. Le monde d'apparence inanimée se révèle alors le terreau d'où germent les formes extérieures de vie.³³

La conscience comme cheminement vers Dieu

Il est possible de résoudre un certain nombre des problèmes qui taraudent le monde contemporain grâce aux savoirs fondamentaux puisés dans cette grande chaîne de la conscience. Nous pourrions par exemple aborder le sujet de la crise écologique et en dépasser les aspects juridiques, économiques et sociaux; nous pouvons comprendre les gens en tant qu'êtres conscients, motivés à protéger les autres êtres conscients qui sont sous leur responsabilité.³⁴ Si, par exemple, nous croyons au fait qu'un arbre a non seulement une vie biologique, mais encore une conscience, et qu'il participe à ces mêmes exo et indo-consciences, à la même vie et au même état d'existence que les humains, nous sommes alors plus enclins à nous sentir responsables de notre curie.³⁵

³³ Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, éd. Mohammed Rustom, Atif Khalil, and Kazuyo Murata (Albany, NY: State University of New York Press, 2012), 263-264.

³⁴ Sur l'établissement par Dieu des hommes en vicaires sur la Terre, voir *Ibid*, 291-297.

³⁵ Voir également les remarques pertinentes et poignantes de Nasr, "In the Beginning was Consciousness," 228-229.

La grande chaîne de la conscience nous permet de discerner les ordres multiples de la conscience qui résultent de la manifestation de la Conscience Suprême. Cela peut mener à un éveil progressif de l'individu à la réalité du concept abstrait de l'être, mais aussi à la réalité bien concrète de la conscience qui déteint sur tout. Par cette réalisation, nous pouvons rapprocher des ordres de la réalité qui semblent disparates, en ce qu'ils sont autant de manifestations de la Conscience Unique, dont le sublime Visage reste caché derrière la toile de ses modes de manifestation (c'est-à-dire, les innombrables formes de la conscience individuelle).³⁶

Grâce à l'étude approfondie, à l'entraide, à l'auto-purification (*tazkiya*), au rappel et à l'invocation de Dieu (*dhikr*),³⁷ l'oiseau de l'âme peut enfin prendre son envol, intensifier son degré de conscience pendant le parcours, et ainsi, devenir plus réel et conscient. En cela, la connaissance de soi et le souvenir de Dieu sont vitaux, dans la mesure où c'est ainsi que s'élève notre conscience de la présence de Dieu et la connaissance de notre nature propre. Pour certains métaphysiciens musulmans, tels que Mulla Sadra, la "réalité" des individus est à la mesure de leur connaissance de soi et de leur souvenir de Dieu, souvenir qui les mène à être conscients de Dieu, et réciproquement, attire sur eux le souvenir et la considération de Dieu:

Puisque l'oubli de Dieu mène à l'oubli de soi, le souvenir de soi nécessite que Dieu se souvienne de soi; et pour que Dieu se souvienne de soi, il faut encore que le soi se rappelle à lui-même: "Rappelez-vous de Moi et Je me rappellerai de vous." (Coran 2:152) Que Dieu se souvienne de soi revient à l'existence du soi, puisque le savoir de Dieu est immanent (*huduri*) en toute chose. Ainsi, celui qui n'a pas connaissance de soi n'a pas de soi en existence, puisque l'existence du soi est identique à la lumière, à la présence et à l'endo-conscience (*shu'ur*).³⁸

Poursuivant son envol vers le haut, l'oiseau de l'âme s'exposera inéluctablement à la possibilité de soulever sa propre conscience partielle de la scène cosmique, en tant qu'agent d'apparence autre et sachante, afin de contenir la réalité de la Conscience elle-même. C'est à cela que Hafiz (m. 1390) faisait référence lorsqu'il puisait dans les textes de métaphysique islamique un autre synonyme de la conscience: l'Amour. Il offrait à tous les êtres conscients

³⁶ L'une des plus utiles explorations de la nature humaine est à lire chez Nasr, "Self-Awareness and Ultimate Self-Hood," *Religious Studies* 13, no. 3 (1977): 319-325.

³⁷ Sur l'emphase mise par la sagesse islamique sur la pratique religieuse comme condition *sine qua non* de la réalisation du potentiel conscient chez l'individu, voir Chittick, "Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought," 22ff.

³⁸ Sadra, *Risala-yi Sih asl*, éd. Seyyed Hossein Nasr (Téhéran: University of Tehran Press, 1961), 14.

et aimants, où qu'ils en fussent dans leur voyage de retour auprès de l'Être Aimé, un précieux conseil:

Point de barrière entre l'aimant et l'Aimé.
Hafiz, c'est derrière toi-même que tu te caches.
Ôte-donc ce qui te barre la route!³⁹

³⁹ Le texte original d'où sont tirés ses vers est accessible sur <http://mastaneh.ir/hafez/ghazal/ghazal-266> (consulté le 7 mars 2017).