

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

ISLAM ET SOCIÉTÉ OUVERTE

La fidélité et le mouvement
dans la philosophie de Muhammad Iqbal

Maisonneuve & Larose

Catalogage Electre-Bibliographie

Diagne, Souleymane Bachir

Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement
dans la philosophie de Muhammad Iqbal. -

Paris : Maisonneuve et Larose, 2001

ISBN : 2.7068-1472-1

RAMEAU : Iqbal, Muhammad (1877?-1938) : pensée politique
et sociale

islam et philosophie

islam : aspect social

DEWEY : 297.1 : Islam. Sources (textes). Histoire générale

Public concerné : Public motivé

© Maisonneuve et Larose, 2001

15, rue Victor-Cousin 75005 Paris (France)

www.maisonneuve-et-larose.com

À ma mère.

*Chercher nos points de départ en nous plongeant
librement dans les problèmes eux-mêmes
et dans les exigences qui en sont coextensives.*

E. Husserl.

Cher Monsieur,
Je vous prie de vouloir bien
m'adresser votre réponse
à l'adresse ci-dessous
et dans les délais
qui en sont convenus.
E. H. B.

Je vous prie de vouloir bien
m'adresser votre réponse
à l'adresse ci-dessous
et dans les délais
qui en sont convenus.
E. H. B.

Je vous prie de vouloir bien
m'adresser votre réponse
à l'adresse ci-dessous
et dans les délais
qui en sont convenus.
E. H. B.

PRÉFACE

Il faut relire Iqbal. Pour un temps, on pouvait le croire oublié, relégué aux oubliettes avec les autres grands personnages du "modernisme" islamique du début de ce siècle. Mais il fallait qu'il revienne.

Il y a en effet de ces "modernismes" passagers, qui essaient d'adapter une tradition séculaire à la mode d'un jour. Ceux-ci se créent dans un présent immédiat, auquel ils ont donc du mal à survivre. Il y en a d'autres qui commencent avec un grand détour, un retour aux sources, afin de trouver comment leur être vraiment fidèle dans une situation historique inédite.

La pensée d'Iqbal est de cette dernière trempe, en fait une réalisation rare et puissante du genre. En traçant son itinéraire millénaire, il arrive à mettre dans un échange mutuel fructifiant des penseurs et des textes fort éloignés les uns des autres : Nietzsche et Bergson, Halladj et Rûmi, et ceux-là et d'autres encore, repris dans une relecture du Coran.

Donc on a encore besoin de lire Iqbal, chacun à sa façon. Par exemple, nous — lecteurs hier de Bergson, aujourd'hui de Heidegger — qui cherchons une compréhension du temps vécu, de l'historicité, au-delà de la fixation objective, spatialisée, du temps cosmique, nous aurons intérêt à revoir tout ça à la lumière de la relecture que fait Iqbal de la conception coranique de "destinée". Et, de même, lecteurs de Nietzsche, nous profiterions de la réception iqbalienne du surhomme, dans la foulée de "l'homme parfait" de la tradition soufie.

Il s'agit là de préoccupations courantes dans l'Occident actuel. Mais nous avons aussi des raisons communes, Occidentaux, musulmans et Orientaux tous confondus, de lire cet homme remarquable. C'est que nos dialogues sont troublés par une défiance mutuelle profonde. Cette défiance provient en partie de nos incertitudes identitaires, qui nous précipitent parfois dans un sentiment d'insécurité devant le regard d'autrui. C'est ce sentiment qui peut provoquer une sorte d'hyper-assurance, une crispation autour d'une identité figée, et le rejet hargneux de l'autre comme le porteur de mal. Se rechercher,

se redéfinir à l'aide de références trouvées dans la tradition de l'autre devient impossible, devient trahison.

Mais nous avons tous besoin de nous redéfinir, et nous avons beaucoup à apprendre les uns des autres dans cette recherche d'un soi renouvelé. C'est pourquoi notre situation actuelle de blocage et de méfiance est catastrophique pour tout le monde.

Dans cette atmosphère saturée de soupçon et de colère, c'est une joie d'entendre la voix d'Iqbal, à la fois passionnée et sereine. C'est la voix d'une âme profondément ancrée dans la Révélation coranique et, justement pour cela, ouverte à toutes les autres voix, y cherchant la trajectoire de sa propre fidélité. C'est la voix d'un homme qui a dépassé toute crispation identitaire, qui a "bris(é) toutes les idoles de la tribu et de la caste" pour s'adresser à tous les êtres humains. Mais un funeste hasard a voulu que cette voix fut ensevelie, à la fois dans l'oubli général du modernisme islamique et dans le pays même qu'il nomma avant la lettre le Pakistan, dont les crispations multiples — politiques, religieuses, militaires — constituent un démenti continu de l'essence même de sa pensée.

Mais nous avons tous besoin de l'entendre encore, occidentaux, musulmans, et ceux de son Inde natale, où sévit de nos jours une forme de chauvinisme hindoue qui dépasse ses pires craintes. Souleymane Bachir Diagne nous a rendu à tous un immense service, en faisant cette voix de nouveau claire et convaincante.

Ce petit livre a réussi le tour de force de nous présenter la pensée d'Iqbal dans toute son actualité, en faisant sentir de nouveau les tensions constitutives que cette pensée tâchait de résoudre: entre l'affirmation de l'homme et l'ouverture à Dieu, entre la fidélité et le mouvement, entre la falsafa et le sens du réel, entre l'universalisme et l'appartenance. Mieux, en récupérant cette pensée dans le cadre de nos préoccupations d'aujourd'hui, Bachir continue le mouvement essentiel à la démarche iqbalienne; il rapproche des voix très éloignées dans les siècles et les cultures, jusqu'au point où elles peuvent de nouveau se parler. Et c'est un grand bienfait, car elles ont beaucoup à se dire. Nous lui en sommes tous profondément reconnaissants.

Charles Taylor

INTRODUCTION

Parlant de son ouvrage majeur en philosophie, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Muhammad Iqbal (1877-1938) a confié à l'un de ses interlocuteurs que si ce livre avait été écrit sous le règne du calife abbasside Al Ma'mun — de 813 à 832 — il aurait eu de profondes répercussions dans tout le monde intellectuel musulman. Simple fierté, voire orgueil d'auteur ? Pour apprécier ce jugement, et d'abord bien l'entendre, il faut rappeler ce que fut le règne du calife Al Ma'mun et ce qu'il a signifié, en particulier, pour la naissance et le développement de la pensée philosophique dans la civilisation islamique.

Au nom d'Al Ma'mun est associé la Maison de la Sagesse (*bayt al hikma*), un institut qu'il créa en l'an 832, à Bagdad, la capitale des Abbassides, pour y domicilier des savants chargés de traduire en arabe les différentes sciences grecques — mathématiques d'Euclide et d'Archimède, logique et physique d'Aristote, etc. : bref la philosophie et les savoirs qu'elle englobe.

On peut considérer que cette fondation de la Maison de la Sagesse marque un commencement pour la tradition de pensée qui va naître de la rencontre entre la philosophie grecque et hellénistique, d'une part, et de l'autre, l'univers spirituel de l'islam : celle qui sera connue sous le nom grec arabisé de *falsafa*. Et qui aura pour conséquence la création d'une nouvelle classe de savants : les *falâsifa* (au singulier : *fa'lasûf*).

Il n'allait pas de soi, lorsque l'on était le "Commandeur des croyants", d'admettre même l'idée d'une "sagesse" qui pût venir de ceux — les Grecs — qui n'étaient, après tout, que des païens ! La légende a dramatisé cette réticence, voire cette résistance devant la pensée étrangère à l'univers de la Révélation sous l'aspect d'un songe du Calife. Il vit en rêve, dit-on, le philosophe Aristote lui-même venu spécialement le rassurer et l'assurer qu'en définitive il n'y avait guère de contradiction entre religion et philosophie, et que celle-ci pouvait être utile pour mieux entendre celle-là. Il fallait bien ce

signe divin pour justifier la fondation d'une institution consacrée à une "sagesse" qui se situait en dehors des sciences religieuses traditionnelles.

La tension était grande entre deux attitudes possibles. D'une part celle qui aurait consisté à dire que toute la sagesse se trouvait contenue dans les sciences religieuses organiquement liées à la Révélation : les livres qui diraient la même chose seraient alors superflus et ceux qui diraient autre chose ne seraient pas sans danger. De l'autre, l'attitude d'ouverture et d'acceptation du mouvement, qui avait pour elle au moins deux traditions prophétiques : celle qui commande aux musulmans d'aller à la recherche de la science, fût-ce jusqu'en Chine ; une autre — faisant justement intervenir le concept de "sagesse" — qui déclare que celle-ci est "la propriété perdue" du musulman qui a alors le devoir de considérer y avoir droit plus que quiconque, partout où il pourrait la rencontrer.

C'est parce que le règne du calife Al Ma'mun a signifié la victoire de l'ouverture et du mouvement, et parce que la Maison de la Sagesse a marqué — symboliquement — l'acte de naissance d'un esprit de recherche libre et d'une préoccupation de la vérité que Muhammad Iqbal a voulu placer son œuvre philosophique, plus d'un millénaire plus tard, en quelque sorte sous son égide.

Il faut d'ailleurs dire que cette évocation du temps d'Al Ma'mun et de son action "philosophique" est normale chez les penseurs de la réforme de l'islam au XIX^e siècle, dans la pensée dite moderniste des nouveaux philosophes en islam. Non pas sur le mode de l'évocation nostalgique d'un âge d'or, mais comme le témoignage d'une possibilité, toujours à actualiser, de la pensée inquiète et questionnante, ouverte. On trouve ainsi très souvent, sous la plume de Sayyid Amir Ali (1849-1929), qui fut le premier, en Inde britannique, à créer un organe politique indo-musulman, la *National Mubammadan Association*, l'idée que le véritable esprit de l'islam s'est pleinement manifesté durant ce qui fut la période d'éclosion des idées de la théologie rationaliste de l'école des mu'tazilites, laquelle a inspiré les actions du calife. Considérant qu'Al Ma'mun fut pour le monde musulman ce que fut Auguste pour Rome ou Périclès pour Athènes, Amir Ali fait l'éloge de cette école dont le calife a favorisé l'essor en ces termes :

“le *mu'tazilisme* représente sans conteste l'aspect le plus rationaliste et le plus libéral de l'islam. Dans son libéralisme, dans son accord avec tous les aspects de la pensée humaine, son grand optimisme et sa largesse d'esprit, il exprime les idées des philosophes de la Maison de Muhammad qui, elles-mêmes, furent le reflet des pensées du Maître de Maison”¹. Et lorsqu'il s'agit de réfléchir, par exemple, au statut des femmes et de retrouver, dans le mouvement même que déploient les principes de l'islam, ce que pour le temps présent signifie une claire intelligence de ce que dit la religion sur cette question, c'est à la lecture du *mu'tazilisme* qu'il renvoie pour conclure sur la leçon que “le *mu'tazila* est, par conviction, un strict monogame”².

C'est en inscrivant sa réflexion dans la philosophie moderne et contemporaine de Descartes à Bergson, et en l'affrontant aux révolutions scientifiques — relativité, mécanique quantique... — qui ont bouleversé les catégories de temps, d'espace, de causalité, que Muhammad Iqbal, ce *fa'lasūf* d'aujourd'hui, a renouvelé, pour notre époque, la démarche qui avait été au principe même de la fondation de la Maison de la Sagesse. Et les “répercussions profondes” qu'il eût pu attendre pour sa pensée, en un temps et dans les conditions qui ont donné naissance à la *falsafa*, sont simplement la reprise du mouvement, la renaissance de l'esprit d'inquiétude dont la nécessité, si actuelle à la fin du XIX^e siècle, se fait sentir avec acuité.

De Muhammad Iqbal, ce que l'on sait en général d'abord, c'est qu'il fut l'un des principaux inspirateurs de l'idée d'un Pakistan indépendant. Et il occupe, à ce titre, dans ce pays, une position de “père fondateur” pour ainsi dire. Mais sa pensée va certainement bien au-delà du seul cadre qui l'a vue naître — celui de la lutte anti-coloniale pour la liberté de l'Inde ainsi que du choc violent des nationalismes hindu et musulman qui ont abouti à la déchirure que l'on sait. L'œuvre philosophique qu'a écrite Muhammad Iqbal est particulièrement éclairante et utile, aujourd'hui, parce qu'il y a à réfléchir

¹ Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam, A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, Londres, Christophus, 1922. Par la suite, on fera simplement référence à ce livre sous le titre : *The Spirit of Islam*. La “Maison” désigne la famille du prophète de l'islam et ses descendants directs.

² *Id.*, p. 232.

aux conditions d'une modernité des sociétés musulmanes confrontées à la nécessité — que sa pensée les aide à convertir en tâche — de renouer avec l'esprit de réforme et d'ouverture permanentes ainsi qu'avec les valeurs qui l'expriment : l'affirmation de l'individu, le prix accordé au jugement non lesté par le poids de la tradition, à l'esprit scientifique, à l'idée de progrès, à la liberté...

Remerciements

Mon père, Cheikh Diagne Ahmadou m'a fait découvrir Muhammad Iqbal ; il a été aussi le premier lecteur, attentif, de ce travail que son enseignement d'un islam pensé selon ce que Iqbal appelle ici "L'esprit du calife Umar" a inspiré. Mes amis Maziar Djoneidi, Catherine Clément, Philippe Gouet, Sémou Pathé Guèye m'ont fait profiter de leurs remarques ; mes remerciements vont également à tous ceux avec qui j'ai pu discuter de cet essai durant mon séjour à Northwestern University et, parmi eux, tout particulièrement, à Charles Taylor et Dilip Parameshwar Gaonkar ; je n'oublie pas ceux qui ont assisté au séminaire que j'ai consacré à "la philosophie de l'action de Muhammad Iqbal", à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar en 1997-1998 et 1998-1999. Papa Amadou Ndiaye Bombé était l'un d'eux. Et il avait déjà su, avant de quitter ce monde, penser avec Iqbal.

À la fin de son premier traduct en français, sous le titre de *Dieu et l'homme*, M. L. M. a révisé son œuvre et a écrit une préface où il résume le point de vue de son œuvre. Elle est donc dans le langage d'un auteur de ses langues maternelles, mais elle est écrite dans un français qui est très bon, très clair, et qui est très agréable à lire. Elle est écrite dans un français qui est très bon, très clair, et qui est très agréable à lire. Elle est écrite dans un français qui est très bon, très clair, et qui est très agréable à lire. Elle est écrite dans un français qui est très bon, très clair, et qui est très agréable à lire.

I

UN *FAYLASÔF* D'AUJOURD'HUI

Le *Faylasôf* d'aujourd'hui est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir.

Le *Faylasôf* d'aujourd'hui est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir. Il est un être qui a une âme, un cœur, une tête, et qui est capable de penser, de sentir, et d'agir.

... (faint text at the top of the page)

THE HISTORY OF ...

Introduction

The history of ... (faint text in the main body of the page)

À la fin de son poème traduit en français sous le titre *Les Mystères du Non-Moi*³, Muhammad Iqbal adresse à Dieu une prière en lui confiant la postérité de son œuvre. Ainsi, celui qui, dans le Prologue d'un autre de ses longs poèmes philosophiques intitulé *Les Secrets du Soi*, avait déclaré que son message, porteur de "choses encore à naître dans le monde", s'adressait à l'avenir — *Je n'ai pas besoin de l'oreille d'aujourd'hui, Je suis la voix du poète de demain* — en vient à souhaiter que sa pensée si elle devait être "erreur" et "épines" dangereuses pour ceux qui la rencontrent, soit en ce cas "étouffée", privée de croissance comme une "graine inopportune". En revanche, implore-t-il, si elle a reflété quelque chose de la vérité, que "l'averse d'avril" en "perles précieuses" soit alors transformée⁴.

Sans doute faut-il croire que le miroir n'était pas dépourvu d'éclat, pour reprendre ses mots, puisque celui qu'Eva de Vitray-Meyerovitch présente comme le plus grand poète et le philosophe le plus important, à notre époque, du sous-continent indien, traduit en plusieurs langues, est "devenu le maître à penser de plusieurs dizaines de millions d'hommes"⁵.

³ Muhammad Iqbal, *Les Secrets du Soi*, suivi par *Les Mystères du Non-Moi*, Albin Michel, Paris, 1989, trad. du persan par Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch. Cet ouvrage réunit, ainsi que l'indique son titre, deux poèmes publiés en 1915 et en 1918, et qui marquèrent le choix fait par M. Iqbal d'écrire une poésie philosophique. À la différence des traducteurs, il est fait ici le choix d'adopter la graphie "Muhammad" et non "Mohammed" ou "Mohammad". On écrira de même Umar et non "Omar", etc.

⁴ *Les Mystères du Non-Moi*, op. cit., p. 169.

⁵ In *Introduction*, op. cit., p. 7. Dans un livre d'entretiens avec Rachel et Jean-Pierre Cartier intitulé *Islam, l'autre visage*, (Paris, Albin Michel, 1991), Eva de Vitray-Meyerovitch s'exprime sur le retentissement profond qu'a eu la pensée d'Iqbal dans sa vie spirituelle propre et qui l'a menée à la foi musulmane. En tout cas, l'œuvre d'Iqbal a trouvé en elle une traductrice qui sait faire goûter au lecteur francophone toute la beauté de sa poésie. Par ailleurs, dans leur *Panorama de la pensée islamique* (éd. Sindbad, Paris, 1984), Cheikh Bouamrane et Louis Gardet disent d'Iqbal que cette "source d'inspiration et de méditation pour les jeunes, les savants et les hommes politiques d'aujourd'hui et de demain [...] est peut-être le plus grand savant musulman du XIV^e siècle de Hégire, si l'on tient compte de l'étendue des connaissances, de la largeur d'esprit et du courage des positions" (pp. 310-311).

Muhammad Iqbal est né le 9 novembre 1877⁶ à Sialkot, ville du Penjab. Ce fut son grand-père, Sheikh Rafiq, qui vint s'installer dans cette ville, en compagnie de ses trois frères, en 1857, à l'instar de nombreux musulmans du Cachemire que la situation politique dans cette région avait poussés à s'exiler au Penjab. De son père, Sheikh Nûr Muhammad, tailleur de son état, les biographies indiquent qu'il sut élever ses enfants dans une tradition de l'Islam soufi et que comprenant tout le prix d'une instruction moderne, celle que lui-même n'avait pas eue, il sut conduire ses enfants sur la voie d'études brillantes.

Ainsi le frère aîné d'Iqbal, Ata Muhammad (1860-1940), s'engagea-t-il dans une carrière d'ingénieur tandis que son cadet fut plutôt un littéraire que marqua profondément l'enseignement, au *Murray College*⁷ de sa ville natale, de Maulvî Sayyid Mîr Hasan (1844-1929), un maître particulièrement versé dans les lettres arabes et persanes⁸. Au terme de ces premières années de formation, il occupera pendant quelques années un poste d'enseignant de philosophie au *Government College* de Lahore avant d'aborder une phase décisive de sa vie en se rendant en Europe pour y poursuivre des études supérieures.

⁶ La date du 22 Février 1873 est donnée par Sheikh Abdul Qadir, son biographe, qui l'a connu étudiant, à la fin du XIX^e siècle, et qui est resté son ami tout au long de sa vie. Cette date a souvent été reprise par beaucoup de commentateurs. Mais Muhammad Hanif Shahid, qui a édité les témoignages de Sheikh Abdul Qadir sous le titre *Iqbal the Great Poet of Islam* (Lahore, 1975), indique dans cet ouvrage que les recherches qui ont été menées pour déterminer la date exacte de la naissance du philosophe poète ont conduit à celle du "3, Ziqaad 1294 A.H", donnée par Muhammad Iqbal lui-même, et correspondant au 9 novembre 1877. Les éléments biographiques que l'on trouvera ici sont tirés de cet ouvrage de Sheikh Abdul Qadir.

⁷ Plus tard, celui-ci deviendra l'*Iqbal College*.

⁸ Il est important de dire également de lui qu'il partageait les idées de Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), qui mettait l'accent sur la nécessité pour les musulmans de sortir d'abord de leur état d'arriération intellectuelle par l'éducation. Ce dernier fonda en 1875 le *Aligarh College*, qui devint en 1922 une université et fut un lieu de propagation des idées modernistes qui étaient les siennes. Lini S. May nous apprend (*Iqbal. His Life and Times*, Lahore, 1974, p. 52) que Mîr Hasan avait inculqué à son disciple Iqbal la doctrine suivante : " unité divine, unité humaine " et qu'elle signifiait, entre autres sur le plan politique, la nécessité d'une unité entre Hindous et Musulmans indiens contre les forces séparatistes dans les deux communautés.

Son ami Abdul Qadir explique⁹ que son propre voyage en Europe encouragea Muhammad Iqbal à l'y rejoindre après avoir obtenu de son frère aîné la prise en charge des frais que cela entraînait. De la période de trois années passées par Iqbal en Angleterre, de 1905 à 1908, Abdul Qadir déclare qu'elle marqua un moment capital dans son histoire personnelle et dans celle de son œuvre¹⁰. En Grande-Bretagne, il retrouvait le professeur Sir Thomas W. Arnold (1864-1930), le philosophe et orientaliste qui avait été son maître et son ami au *Government College* de Lahore où il enseigna à partir de 1898, avant de retourner à Londres en 1904, donc un an avant qu'Iqbal ne l'y rejoigne : le poème en langue urdu que son départ de l'Inde avait inspiré à son disciple est l'expression du désir qu'il avait insufflé à ce dernier de pousser, toujours plus loin, sa quête du savoir¹¹.

À Cambridge, parallèlement à ses recherches philosophiques, Muhammad Iqbal acquit une formation et un diplôme d'avocat qui lui ouvrit la carrière qu'il embrassera à son retour dans son pays. Surtout, il rédigea en 1907 une thèse intitulée *The development of metaphysics in Persia* avec, pour sous-titre, *a contribution to the history of muslim philosophy*¹². Au diplôme ainsi obtenu à Cambridge, il allait ajouter un doctorat de l'Université de Munich : après avoir passé quelques mois en Allemagne et acquis une certaine connaissance de l'allemand, il y avait présenté une version en cette langue de sa thèse. Celle-ci, publiée en 1908, à Londres, avec une dédicace au professeur Arnold qu'il remerciait de dix années de formation dispensée en philosophie, attira tout de suite une très grande attention.

On l'a vu, Muhammad Iqbal avait déjà écrit une assez abondante poésie en langue urdu. De cette poésie, son fils Javid Iqbal dira qu'elle appartient à sa "période de recherche", qu'il situe entre 1895 et 1912. Durant celle-ci, note-t-il, son père écrivit des *ghazals* à l'imitation du "style conventionnel de Dagh", ainsi que des poèmes exaltant le nationalisme indien

⁹ *op. cit.*, p. 71.

¹⁰ *Id.*, p. 72.

¹¹ *Id.*, p. 27.

¹² Eva de Vitray-Meyerovitch l'a traduite de l'anglais sous le titre *La Métaphysique en Perse*, Sindbad, Paris, 1980.

en général; à quoi il faut également ajouter des poèmes pour enfants qui apparaissent comme des "adaptations en urdu d'Emerson, de William Cowper, de Longfellow ou encore de Tennyson"¹³. De tous les poèmes de cette première période — qui feront l'objet de publication, en 1924 (en un recueil dont le titre en Français est, sous la plume d'Eva de Vitray-Meyerovitch, rendu par *l'Appel de la caravane*) — les plus émouvants, écrit Javid Iqbal, sont ceux qui expriment la plainte des musulmans engagés, en Inde ou au Moyen-Orient, dans le combat pour leur indépendance.¹⁴ D'une manière générale, estime-t-il, ces premiers poèmes témoignent de ce que pouvait être l'état d'esprit d'Iqbal au moment où il s'est rendu en Europe; un état d'esprit qui se résume en quelques convictions: nationalisme, foi en la solidarité islamique, un certain panthéisme soufi. Muhammad Iqbal considérera par la suite cette période, rapporte encore son fils, comme étant celle de "sa phase d'ignorance et de folie"¹⁵.

Le séjour européen du poète le conduira ultérieurement à une nouvelle phase, qui le verra adopter, pour sa poésie qui "atteint alors un caractère prophétique", plutôt la langue persane — "la langue de la culture islamique" — que l'urdu, car "le message devait s'adresser désormais aux musulmans du monde"¹⁶. Ce message prit d'abord la forme du poème intitulé *Les secrets du soi*, premier élément, en 1915, d'une trilogie

¹³ In *Iqbal, the Poet of Tomorrow*, éd. Khawaja Abdur Rahim, Lahore, p. 7. Il s'agit des Actes d'une rencontre consacrée à Iqbal à Lahore en Avril 1963. Dagh (1831-1905) était un grand maître de la poésie urdu auquel Iqbal envoyait ses poèmes pour recueillir ses avis. De la forme poétique qu'est le ghazal, E. de Vitray-Meyerovitch écrit : "À l'origine, c'était toujours un poème d'amour profane, puis il a par la suite souvent pris un sens mystique. Le ghazal, dont la forme est toujours particulièrement soignée, est composé sur une rime unique, avec une certaine unité d'inspiration, mais chaque vers est indépendant et complet en lui-même et ne se rattache pas directement à l'idée exprimée par le vers qui le précède." (in *Introduction au Message de l'Orient*, recueil d'Iqbal traduit par E. de Vitray-Meyerovitch avec Mohammed Achena, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 17).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Id.*, p. 9

¹⁶ *Id.*, p. 11. Vers la fin de sa vie il écrivit en urdu de nouveau, sur les thèmes de sa poésie philosophique en persan, surtout sous la pression, ainsi que l'indique Sh. Abdul Qadir, de ses admirateurs qui avaient souhaité le voir contribuer, encore, à la littérature dans cette langue (in *Iqbal the Great Poet of Islam*, p. 112).

poético-philosophique en persan dont le second sera *Les Mystères du non-moi*, publié trois ans plus tard et le troisième *Le Message de l'Orient*.

Cette nouvelle phase sera également celle de la part active et plus directe que prend alors Iqbal dans les bouleversements politiques que connaissait l'Inde. C'est ainsi qu'en 1926, il est élu membre du Conseil législatif du Penjab. En 1930, il est nommé président de la session annuelle de la Ligue musulmane. C'est alors que le philosophe dont toute la pensée, pourtant, indique qu'il refuse de tout son être "ces idoles que constituent la race ou la nationalité"¹⁷ se prononce nettement en faveur d'un Etat musulman autonome devenant ainsi pour l'histoire, même s'il n'en voit pas la réalisation lorsqu'il meurt en 1938, l'un des pères, sinon le père, de l'idée du Pakistan.

Javid Iqbal, constatant le lien mystérieux qui, dit-il, a toujours existé entre les grands problèmes et les grands poèmes comme *La Divine comédie*, *Le Paradis perdu*, *Faust* ou le *Mathnavi*, écrit que "dans sa forme la plus haute, la poésie est plus philosophique que la philosophie même"¹⁸. Par la suite, les *Conférences* que prononce Iqbal lors d'une tournée, en 1928-29, dans le sud de l'Inde, à l'invitation de l'Association musulmane de Madras, lorsqu'elles seront ensuite publiées en

¹⁶ (suite) — Par ailleurs, pour ce qui est de la décision d'Iqbal d'écrire en persan, Abdul Qadir lui donne une raison plutôt contingente en racontant une anecdote selon laquelle c'est durant un dîner avec d'autres amis, à Londres, qu'Iqbal fut interrogé sur son éventuelle capacité à écrire de la poésie dans cette langue. Sa réponse, dit Abdul Qadir, fut deux ghazals en persan "qu'il (lui) montra le lendemain matin" (*id.*, p. 73).

¹⁷ Le royaume de Dieu sur terre, répond il à un critique croyant pouvoir lui reprocher de penser que celui-ci devait revenir aux seuls musulmans, appartient à tous les hommes "pourvu qu'ils renient les idoles de la race et de la nationalité et se traitent les uns les autres comme des *personnalités*" (Je souligne. Ce propos est cité in Riaz Hussain, *The Politics of Iqbal*, Lahore, 1977, p. 26). D'une manière générale, la philosophie d'Iqbal est à l'opposé de l'enfermement identitaire: "*Brise toutes les idoles de la tribu et de la caste, / Brise les antiques coutumes qui enchaînent les hommes !*", écrit-il dans *L'Aile de Gabriel* (cité in *Mohammad Iqbal* par Luce-Claude Maitre, P.Seghers, Paris, 1964, p. 135). La notion, centrale dans sa philosophie, de *personnalité* met l'identité dans l'affirmation, dans le mouvement — qui est la vie même — d'un ego vers toujours davantage de liberté de s'autocréer et non dans l'appartenance qui constitue alors une négation de l'identité (cf. ci-après le chapitre intitulé *Une politique de l'autonomie*).

¹⁸ In *The Poet of Tomorrow*, *op. cit.*, p. 5.

anglais par leur auteur, sous le titre de *Lectures on the Reconstruction of Religious thought in Islam* en 1930, donneront de sa pensée une présentation philosophique en prose¹⁹. Mais c'est aussi et peut-être surtout sous la forme la plus haute de la poésie que s'effectuera cette *reconstruction*, sur le fondement de l'affirmation de soi par l'ego, après que celui-ci se sera véritablement constitué, au terme de ce que l'on pourrait appeler, avec Gaston Berger, "la marche vers le Je".

¹⁹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Maisonneuve, 1955. Ces conférences ont eu lieu dans les universités d'Aligarh, d'Hyderabad et de Madras. Iqbal leur a ensuite rajouté un chapitre au moment de la publication.

L'un des systèmes dominants les plus anciens, Charles Darwin, est tout dérivé à l'anthropologie sociale, en une manière très distinctive. C'est ainsi que, dans son livre, "Le Descent de l'Homme", il écrit :

"Mais quel est le point de vue en philosophie qui est à la base de ces idées? C'est le point de vue de l'individualisme, l'idée que la civilisation de l'humanité est le résultat de l'action de la force individuelle sur la force collective. C'est ce qui est le plus évident dans les sociétés les plus avancées de l'humanité."

II

UNE PHILOSOPHIE DE L'INDIVIDU

L'individualisme est une philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale.

C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale.

C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale. C'est la philosophie qui a pour objet le développement de l'individu et la séparation de son point de vue de la philosophie sociale.

L'un des mystiques musulmans les plus connus, Husain Mansûr Halladj, est mort décapité à Bagdad en 922 pour avoir déclaré, en une locution théopathique célèbre : "*ana'l Haqq*", c'est-à-dire, traduit Louis Massignon, "je suis la Vérité créatrice = mon je, c'est Dieu"²⁰.

Mais quel "je" parle donc en l'homme qui dit : "je suis la Vérité"? Ce devrait être la vérité elle-même, tellement il est impossible de penser que celle-ci puisse être, dans son infinité, le prédicat d'un ego fini. Elle seule pouvant, en vérité, témoigner d'elle-même, seul un "je" préalablement anéanti par elle et en elle pourrait, non pas *proférer de soi-même* : "je suis la Vérité", mais être *l'instrument* de ce témoignage. Ainsi seulement l'acte même de se poser soi-même comme témoin n'altérera aucune-ment l'unicité, l'"esseulement" de ce dont il est témoigné.

Lorsque l'on réalise pleinement cette unicité qui ne laisse rien en dehors d'elle, dire " je suis la Vérité ", comme la goutte d'eau qui déclarerait "je suis l'Océan", ne sera pas faire scandale mais simplement reconnaître l'impossibilité d'être pleinement soi-même, de pouvoir prétendre se tenir dans la séparation du fini pour parler à l'infini au mode accusatif et lui dire : "*tu es la vérité*". Cette parole apparaîtra donc comme le signe d'une absorption du "je" dans la totalité, et son sens ultime sera la même chose qu'une répétition indéfinie de la troisième personne: "*Lui*"...

Muhammad Iqbal invite à convertir le regard, à se détourner de cette voie de l'absorption et de la métaphysique qu'elle exprime pour celle de "l'étreinte pleine d'amour du fini" : "Dans le soufisme le plus élevé de l'islam, écrit-il, l'expérience unitive ne consiste pas pour l'ego fini dans l'effacement de son identité propre par une sorte d'absorption dans l'Ego infini ; c'est plutôt l'Infini qui passe dans l'étreinte pleine d'amour du fini"²¹. Il invite donc ainsi à tourner le dos à un soufisme

²⁰ Dans sa Présentation du *Dîwân de Halladj*, Seuil, Paris, 1981, p. 18.

²¹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, op. cit., p.120. Toutes les références à ce texte (qui sera parfois désigné simplement comme *Les Conférences*) concerneront cette édition. On signalera cependant que cet ouvrage vient de connaître, en 1996, une nouvelle édition, dans la même traduction, aux éditions du Rocher.

de l'extinction pour une philosophie de l'action fondée, au contraire, sur l'affirmation de soi plus conforme, selon lui, à ce qui constitue la conception coranique véritable à la fois de la valeur et de la destination de l'ego humain²².

L'affirmation de soi

Dans sa présentation du *Développement de la métaphysique en Perse*, Muhammad Iqbal se penche sur la métaphysique du soufisme et sur la notion, qui en constitue une caractéristique essentielle, de "l'absorption impersonnelle" dont il dit qu'elle apparaît, d'abord, chez Bayâzîd Bistâmî ; et, comme conséquence d'une telle notion, explique-t-il, on trouvera fatalement le *logion* fameux et "éperdument panthéiste [d'] Husain Mansûr qui, selon le véritable esprit du védantiste indien, s'écria : "je suis Dieu" (*Aham Brahma asmi*)"²³.

Il s'agit là de l'expression ramassée d'une métaphysique panthéiste qui, tournant le dos à une théorie émanatiste et néoplatonicienne de la création²⁴, concevra plutôt celle-ci comme étant, d'une manière passive pour ainsi dire, l'image réfléchie de la Beauté éternelle. Image réfléchie dans la nature et également en l'homme qui aurait donc tort de se croire une entité à part: tout sentiment de séparation selon une telle doctrine ne saurait être que la simple traduction de l'ignorance de cette vérité essentielle que l'altérité n'est qu'une pure apparence, un rêve, une ombre qui ne saurait, face à l'unique Réalité, jamais accéder à la consistance d'un "je", marquer l'émergence, au sein de l'Être, de la *personnalité*.

²² *Id.*, p. 10.

²³ *Op. cit.*, p. 84. D'Abû Yazîd al Bistâmî (m.874) G. C. Anawati et Louis Gardet écrivent (in *Mystique musulmane. Aspects et tendances expériences et techniques*, Vrin, Paris, quatrième éd. 1986.) que son but fut "l'esseulement devant la pure Essence divine – sans toutefois professer le "monisme de l'être", malgré l'interprétation qu'en donnera Ibn Arabî"; et ils poursuivent en citant ce propos du soufi : "je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence : et j'étais, moi, Lui." (p. 32).

²⁴ Que l'on peut présenter de manière très générale en disant qu'elle considère que les êtres procèdent de l'Un par un processus d'émanation de son Essence ; une notion à laquelle se trouvera alors liée, de manière nécessaire, celle d'une échelle des êtres, d'une gradation ontologique où la qualité d'être dépendra du rang, c'est-à-dire de la proximité à la Source.

Une conséquence qui découle, de manière nécessaire, de telles prémisses est que l'immortalité est toujours impersonnelle. Dans le langage d'un aristotélicien comme Ibn Rushd (Averroès), par exemple, elle ne saurait appartenir proprement qu'au seul Intellect actif universel ; lequel n'est, en effet, *personne*. Et une telle immortalité n'aurait pas d'autre signification alors que d'être la résorption finale de la fausse multiplicité des ombres dans la lumière de l'impersonnelle totalité.

"L'intelligence, suivant Ibn Rushd, écrit Iqbal, n'est pas une forme du corps ; elle appartient à un ordre différent de l'être, et transcende l'individualité. Elle est donc une, universelle et éternelle. Ceci signifie manifestement que, puisque l'intellect moniste transcende l'individualité, son apparence comme autant d'unités dans la multiplicité des personnes humaines est une pure illusion. L'unité éternelle de l'intellect peut signifier, ainsi que le pense Renan, la pérennité de l'humanité et de la civilisation ; elle ne signifie sûrement pas l'immortalité personnelle."²⁵

Monisme de l'Être qu'aucune "création" ne saurait sortir de Lui-même ou pluralisme ontologique : telle est l'alternative métaphysique. Ainsi, dit Iqbal, pensée moniste et pensée pluraliste se sont-elles dialectiquement répondu à travers l'histoire, sous des formes différentes chaque fois, selon les contextes. Et l'on peut trouver, ajoute-t-il, dans la manière dont le pluralisme des êtres, que Leibniz a appelés des monades, a fait pièce au panthéisme de Spinoza découlant de sa définition de la substance comme étant, de toute nécessité, unique, l'analogue de la démarche de Wâhid Mahmûd qui, au XIII^e siècle, s'était opposé aux doctrines monistes et avait enseigné "que la réalité n'est pas une, mais multiple, unités vivantes primordiales qui se combinent de façons diverses, et s'élèvent graduellement jusqu'à la perfection en passant par une échelle de formes ascendante."²⁶

²⁵ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, op. cit.*, pp. 122-123. La référence à Renan vise le propos suivant : "Une humanité vivante et permanente, tel semble donc être le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité et la perpétuité de la civilisation." (in Ernest Renan : *Averroès et l'averroïsme*. Maisonneuve et Larose, Paris, 1997, p. 109. La première édition de ce livre date de 1852.).

²⁶ *La Métaphysique en Perse, op. cit.*, p. 134. (*id.*, p. 87).

L'univers, dit également Wâhid Mahmûd, explicitant encore son atomisme métaphysique, est composé d'*afrâd*, "unités essentielles ou atomes simples qui ont existé de toute éternité et sont doués de vie. La loi de l'univers est une perfection ascendante de matière élémentaire, passant continûment de formes inférieures à des formes supérieures déterminées par la sorte de nourriture que les unités fondamentales assimilent²⁷."

La philosophie iqbalienne de l'affirmation de la consistance du moi individuel saura retrouver le principe de cette réaction pluraliste au monisme, de même qu'elle gardera l'idée, telle qu'elle se rencontre dans la philosophie de l'illumination de Suhrawardî, d'un mouvement continu qui est le progrès spirituel des âmes individuelles auquel la mort même ne met pas fin : "les âmes individuelles, après la mort, ne sont pas unifiées en une seule âme mais continuent, différentes les unes des autres, proportionnellement à l'illumination qu'elles reçoivent alors qu'elles étaient accompagnées d'organismes physiques²⁸."

La quantité d'illumination reçue qualifie différemment les individus. Deux âmes ne sauraient être semblables, ce qui pourrait alors justifier leur résorption ultime au sein d'une même totalité indifférenciée qui leur serait identique. Au contraire, pour Suhrawardî, dont Iqbal déclare qu'il aura anticipé le principe leibnizien des indiscernables²⁹, le voyage continu des âmes dessine des trajectoires spirituelles différenciées, individualisées. Ce progrès est toujours le fait d'une unité âme-corps soudée par l'amour et habitée du désir de l'illumination et c'est cette unité qui est le lieu de l'idéal humain d'une ascension dans l'échelle

²⁷ *Id.*, p. 87. Note de l'auteur : Je corrige ici la traduction d'E. de Vitray-Meyerovitch, qui parle, curieusement, de "matière mentale" pour avoir lu *mental* à la place de *elemental*.

²⁸ *Id.*, p. 103. En présentant le Sheikh Shahâb Al-Dîn Suhrawardî (1155-1191), Iqbal rappelle que le parti des théologiens dogmatiques l'a fait condamner à mort à trente six ans - il est surnommé, pour cette raison *al Maqtûl*, le "tué" - et en tire la double leçon suivante : d'une part que le dogmatisme, conscient de sa faiblesse intrinsèque, a toujours su enrôler derrière soi la force brutale ; d'autre part que les meurtriers passent mais que demeure la philosophie qui, après qu'elle a payé le prix du sang, est vivante et attire plus d'un chercheur ardent. (*id.*, pp. 89-90).

²⁹ Si deux objets dans le monde devaient être identiques, il contreviendrait au principe de raison que leur situation soit différente et permette ainsi de les distinguer. Par conséquent, il ne saurait exister deux objets parfaitement semblables.

de l'être, laquelle constitue également un processus continu d'émergence de la liberté, c'est-à-dire de la conscience de soi comme étant une individualité distincte³⁰: conscience de soi comme *personnalité*.

Au total, si l'on peut voir dans la philosophie illuminative de Suhrawardî des aspects panthéistes, il reste, pour Iqbal, qu'elle pose deux affirmations qui seront au principe de sa propre pensée : *le monde est quelque chose de réel et l'âme humaine est une individualité distincte*. Par ces affirmations, la philosophie de l'illumination rompt avec la métaphysique d'un certain soufisme de l'extinction de l'individualité dans le Tout. C'est la même rupture qu'effectuera la philosophie du soi et de l'action de Muhammad Iqbal où il s'agit, ainsi qu'il l'écrit à la fin de sa *Présentation de La Métaphysique en Perse*, de se détourner de "la spéculation pure et du mysticisme rêveur" pour "éveiller l'esprit à la conscience de la dure réalité des choses"³¹.

L'épreuve de la consistance

La finalité suprême de l'ego humain n'est pas de s'absorber dans la contemplation ; elle n'est pas de *voir* quelque chose, mais d'*être* quelque chose, déclare Iqbal qui poursuit dans les paroles qui concluent ses *Conférences* et où il découvre à l'ego son moment de "suprême extase et d'extrême épreuve" à la fois : "C'est dans l'effort de l'ego pour être quelque chose qu'il découvre l'occasion finale qui lui est offerte d'aiguiser son objectivité et d'acquérir un "je suis" plus fondamental et qui trouve la preuve de sa réalité non pas dans le "je pense" carté-

³⁰ Des âmes, qui sont selon lui comme des "lumières immatérielles", Suhrawardî déclare qu' "elles se distinguent les unes des autres [...] à cause de la conscience qu'elles ont chacune de soi-même et à cause de la conscience qu'elles ont de leurs Lumières et de leurs illuminations - ainsi que de leur individuation résultant de la manière dont chacune a disposé de sa citadelle..." (*Le Livre de la sagesse orientale*, trad. Henry Corbin, Verdier, 1986, p. 213. La "citadelle" ici est une métaphore pour dire le corps).

³¹ *Op. cit.*, p. 135. Iqbal estime que cette nouvelle attitude philosophique, au compte de laquelle il met "le progrès des réformes politiques de la Perse moderne", a été favorisée par le mouvement religieux connu sous le nom de *bâbisme*.

sien, mais dans le "je peux" kantien. La fin de la quête de l'ego n'est pas la libération des limitations de l'individualité ; c'en est, au contraire, une définition plus précise. L'acte final n'est pas un acte intellectuel, mais un acte vital qui donne plus de profondeur à l'être tout entier de l'ego, et rend sa volonté plus vigoureuse grâce à la certitude créatrice que le monde n'est pas quelque chose que l'on voit ou connaît simplement par l'intermédiaire de concepts, mais quelque chose qui doit être fait et refait par une action continue. C'est un moment de suprême extase, et aussi un moment d'extrême épreuve pour l'ego...³²

Ce passage éclaire parfaitement la notion qui est au cœur de la pensée iqbalienne, celle du *kbudî*, le soi, qui, loin de poursuivre sa propre annihilation dans la lumière du Tout, s'affirme, au contraire, devant Dieu lui-même. Le désir de témoigner de son propre être — simplement parce qu'être, c'est précisément se manifester comme désir d'être — ne s'éteint pas en la divine Présence. Ou, plutôt, ce désir d'être a, à sa pointe la plus fine, besoin d'avoir Dieu même comme son témoin et, pour ainsi dire, son épreuve. Dans le langage de la poésie, celui du *Livre de l'éternité*, ce témoignage de Dieu pour l'ego fini est ainsi évoqué :

Appelle à l'aide trois témoins pour te rendre compte de ta "station" :

*Le premier témoin est ta propre conscience —
Regarde-toi donc avec ta propre conscience.*

*Le second témoin est la conscience d'un autre ego —
Regarde-toi donc à la lumière d'un ego autre que toi.*

*Le troisième témoin est la conscience de Dieu —
Regarde-toi donc à la lumière de Dieu.*

*Si tu te tiens sans trouble en face de cette lumière,
Considère-toi aussi vivant et éternel que Lui !*

*Seul cet homme est réel qui ose —
Qui ose voir Dieu face à face ³³!*

³² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, op. cit.*, p. 213.

³³ In *Le livre de l'éternité*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et Dr Mohammad Mokri, Albin Michel, Paris, 1962, p. 29. Plutôt que cette traduction, nous suivons ici, pour le passage du Prologue de cette "Divine Comédie" en persan, celle, plus poétiquement limpide, que donne E. de Vitray-Meyerovitch à la fin des *Conférences*.

Cette thématique de la réalité individuelle qui s'éprouve à la Réalité divine même est partout présente dans l'œuvre poétique d'Iqbal. Elle est, indique-t-il, la signification de l'attitude, donnée en exemple, du Prophète de l'islam lorsque, mis en présence de la Réalité ultime, "son œil ne se détourna pas, et n'erra pas" (Coran 53:17), et elle constitue le motif d'images parmi les plus fortes de sa poésie : celle, par exemple, de l'atome qui éprouve son éclat en présence du soleil, celle de la goutte d'eau qui subsiste, même dans les profondeurs de l'océan...

Il est une thématique organiquement liée à celle-là, qui parcourt également l'œuvre poétique d'Iqbal et qui a trait à la consistance, à la solidité de l'ego. Ainsi, la goutte d'eau continue-t-elle de subsister précisément parce qu'elle a su acquérir la consistance de la perle ; la vague garde son être parce que son mouvement la sculpte ; si le charbon et le diamant ont la même origine, le diamant est ce qu'il est parce que mûri et solidifié, il a acquis la dureté qui est la sienne, alors que :

*Quand la montagne perd son "moi", elle se transforme en sable*³⁴.

On notera, sur le plan métaphysique, le renversement qu'effectue Muhammad Iqbal dans la signification qu'il donne désormais de l'expérience mystique selon cette perspective de l'affirmation de soi. En particulier, l'expérience halladjienne se trouve pensée d'une manière totalement différente de ce qu'elle paraissait signifier lorsqu'elle avait été évoquée dans *La Métaphysique en Perse* ; et c'est désormais au soufi martyr qu'il appartient, lorsque le poète le rencontre dans "le ciel de Jupiter", de parler contre la négation que constitue l'annihilation de soi :

*Ô toi qui cherches dans l'anéantissement ton but, sache que jamais le néant ne peut saisir le sens de l'être*³⁵.

On doit au travail du Pr. Louis Massignon, qui a recueilli et publié les *Fragments d'Halladj* et ainsi permis d'avoir une perspective plus juste du sens de sa célèbre parole, d'avoir

³⁴ *Les Secrets du Soi, op. cit.*, p. 26.

³⁵ *Le Livre de l'éternité, op. cit.*, p. 107.

ainsi compris la véritable interprétation de son expérience. En conséquence, écrit Iqbal, nous pouvons comprendre que celle-ci "n'est donc pas la goutte d'eau qui se fond dans l'océan, mais la prise de conscience, et l'affirmation hardie dans une phrase immortelle, de la réalité et de la permanence de l'ego humain dans une personnalité plus profonde³⁶".

Dans cette optique, il n'est pas jusqu'à la destinée de l'Ange déchu, Satan, qui ne puisse être lue comme un "témoignage personnaliste", selon une manière de voir qui se rencontre, en effet, dans la tradition soufie, où il s'agit de prendre toute la mesure de l'ambivalence de la rébellion de celui qui fut d'abord un prince parmi les anges. Satan est, en effet, cet être qui aura appris à dire "je" ; et, découvrant ainsi l'ego et la personnalité, il s'est finalement exilé dans la pathologie du soi qu'est l'égoïsme :

*Ton âme ne s'occupe que d'elle-même, comme le chameau ;
C'est le Soi égoïste, indépendant et autoritaire*³⁷.

Il n'en demeure pas moins qu'il s'est ainsi dressé contre l'ordre de s'incliner devant une créature en ayant en vue "la seule prosternation vénérable" :

*La seule prosternation vénérable
Est celle qui t'interdit toutes les autres*³⁸ !

En cela sa révolte comporte la leçon, positive, de l'affirmation de soi comme témoignage de l'Unité et celle d'une négation, qui a ensuite fait de ce soi un soi constitué par la jalousie, un soi qui finit par ne plus exprimer rien d'autre que le

³⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, op. cit., pp. 106-107. Dans la préface qu'il a donnée à cette traduction française, Louis Massignon indique que la figure de Halladj (souvent associée à celle de Nietzsche) était l'un des thèmes de ses échanges avec Iqbal qui, dit-il, voyait en lui "celui qui, dépassant l'extase, a manifesté et exprimé le suprême *personnalisme déifiant*" (op. cit., p. 4. Je souligne). Il indique que cette lecture de la parole théopathique halladjienne fait de celle-ci, aux yeux de son ami Iqbal, un "témoignage personnaliste de rebelle divin" (ibid.).

³⁷ *Les Secrets du soi*, p. 49.

³⁸ *L'Aile de Gabriel*, trad. de l'urdu par Mirza Saïd-Uz-Zafar Chaghataï et Suzanne Bussac, Albin Michel, Paris, 1977, p. 107.

ressentiment : "Je vau mieux que lui : Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile" (Coran. 38:76), dit Satan pour expliquer son refus de se prosterner devant celui à qui pourtant Dieu a "insufflé de Son Esprit" (Coran. 15:29).

La posture du "rebelle divin" comporte pour l'homme — car il a à apprendre ce qu'il doit devenir — une leçon qui s'exprime à travers la plainte que Satan adresse à Dieu, dans le *Livre de l'éternité*, regrettant amèrement de n'avoir pas en l'humain d'adversaire digne de lui, parce que précisément celui-ci n'a pas su acquérir la consistance et la solidité d'un "je", qu'il n'a pas de personnalité, dure comme un diamant, à opposer au feu dont lui-même fut créé :

Ce rejeton d'Adam, qu'est-il ? Une poignée de brindilles ; et, pour une poignée de brindilles, il suffit d'une étincelle venant de moi. Si dans ce monde-ci n'existent que des brindilles, à quoi bon m'avoir donné tant de feu ? C'est peu de chose que de fondre du verre, mais fondre la pierre c'est quelque chose qui compte ! [...] Je désire une créature qui me torde le cou, dont le regard me ferait trembler. Un homme qui me dirait: "Éloigne-toi de ma présence." Un homme devant qui je ne vaudrais plus rien. Ô Dieu ! Un homme vivant et qui aime la vérité ! Peut-être trouverais-je alors du plaisir à la défaite ³⁹!

Le but est donc de devenir une personne et cela passe par l'action. C'est dans l'action que s'effectue la conquête de la personnalité, que le "je" émerge et acquiert de plus en plus de consistance, c'est dans l'action également qu'il s'éprouve. Comme la "vague emportée", le "je" prend conscience de soi, non pas dans un "je suis" de la pure saisie réflexive de soi, mais dans un "je suis" qui s'est découvert à soi pour s'être éprouvé dans l'action.

Dans un poème justement intitulé *La Vie et l'Action*, dans le recueil *Le Message de l'Orient* ⁴⁰, la vague dit :

³⁹ *Op. cit.*, p. 111.

⁴⁰ M. Iqbal, *Message de l'orient*, trad. du persan par E. de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Agha, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 122. Ce recueil poétique d'Iqbal est présenté par son auteur comme un écho du *Divan occidental-oriental* qu'écrivit J. W. Goethe, entre 1814 et 1819, dans l'esprit de la poésie orientale.

Je n'existe pas dans le repos, je n'existe que par mon élan.

Le cœur de la philosophie iqbalienne est ce mouvement, cette inquiétude permanente qui est la vie même, car toujours :

*La Vie cherche à construire un nouvel univers*⁴¹.

C'est ainsi donc qu'il faut penser l'univers comme l'ouvrage permanent, le chantier toujours ouvert de l'ego ultime, continûment créateur, dont procèdent les autres ego. Non pas donc comme un monde sorti achevé d'un acte instantané de création accompli une fois pour toutes, un monde qui ne se donne plus dès lors qu'à contempler, un monde pour *voir*, mais, au contraire, comme un monde pour *être* et, par conséquent, pour agir, un monde pour *devenir-personne*.

Une cosmologie de l'émergence

L'enjeu d'une philosophie du soi n'est pas uniquement de sauver l'ego fini de l'impersonnalité. C'est aussi, et peut-être d'abord, la Réalité ultime qu'il s'agit de se donner à penser comme étant véritablement un ego, c'est la conception même de Dieu qu'il s'agit de dégager, elle aussi, d'un panthéisme qui en ferait "quelque élément cosmique, vague, vaste et diffus, tel que la lumière", ainsi que le déclare Iqbal dans la troisième de ses *Conférences*, consacrée à la "conception de Dieu et la signification de la prière"⁴².

S'arrêtant sur cette dernière comparaison de Dieu avec la lumière, dont il rappelle qu'elle se rencontre dans les trois monothéismes du judaïsme, du christianisme et de l'islam, le poète-philosophe indique que le verset bien connu qui, dans le Coran (24:35), identifie Dieu avec "la lumière des cieux et de la terre", semble tout au contraire inviter à penser un individu sous cette métaphore. Considérons le verset dans sa totalité, c'est-à-dire ce qu'Iqbal appelle le "développement de la métaphore" :

⁴¹ *Id.*, p. 172.

⁴² *Op. cit.*, p. 72.

“Sa lumière est comme une niche dans laquelle est une lampe — la lampe placée dans un verre — le verre comme une étoile”.

Cette description, dit-il, “se propose plutôt d'exclure la suggestion d'un élément cosmique amorphe en centralisant la lumière dans une flamme qui est en outre individualisée par le fait qu'elle est enfermée dans un verre comparé à une étoile bien définie”⁴³.

D'une manière générale, la conception d'un Individu est centrale dans la notion coranique de Dieu dont l'expression achevée est, dit Iqbal, la sourate qui se donne pour la définition même de la divinité et qui est donc appelée, pour cette raison, la sourate de “la foi pure”, ou de “la religion foncière” selon la traduction de Jacques Berque. Celui-ci en rend les versets ainsi :

*Dis : “Il est Dieu, Il est Un
Dieu de plénitude
qui n'engendra ni ne fut engendré
et de qui n'est l'égal pas un”*⁴⁴.

Entendre ces versets, c'est comprendre qu'ils nous indiquent la signification même de l'individualité. Sur ce point, dit Iqbal, il est une leçon importante à tirer de la pensée d'Henri Bergson concernant l'individualité ou, plus précisément, ce qu'il appelle la tendance à s'individuer. “Si la tendance à s'individuer est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité soit parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne puisse vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors impossible. Qu'est-elle, en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien ? L'individualité loge donc son ennemi chez elle”⁴⁵.

Muhammad Iqbal, qui cite ce passage, en déduit qu'au sommet de l'échelle que constituent les êtres selon le degré

⁴³ *Id.*, pp. 72-73.

⁴⁴ Coran CXII. La traduction de Jacques Berque est celle que les éditions Sindbad ont fait paraître en 1990.

⁴⁵ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1969, 142^e éd., p. 13.

d'achèvement en eux de ce que l'on peut appeler un "devenir individu", l'individu accompli ne peut se penser que comme celui en qui n'existe absolument aucune trace de la tendance "ennemie" à sortir de soi. Parce qu'il est parfait, celui-ci est alors nécessairement "fermé comme un ego, inégalable et unique"⁴⁶. Il ne l'est pas, toutefois, dans un total repli sur soi-même, à la manière du divin chez Aristote — que celui-ci définit comme une "pensée de sa pensée" pour exprimer que sa nature est toute de contemplation immobile de sa propre éternité. Bien au contraire — et ici l'on pourrait utilement éclairer le propos d'Iqbal en évoquant la distinction qu'établit Gaston Berger lisant l'œuvre de Louis Lavelle et, en particulier, ce que celui-ci dit de l'Être : parce qu'il est parfait, l'Individu est "tout autre chose qu'une réalité statique : c'est un *Acte*, [même si] ce n'est une *action* qui s'exercerait dans le temps"⁴⁷.

Cette distinction entre l'"acte" et l'"action" est importante parce qu'il s'agit précisément d'éviter ce qu'Aristote cherchait lui-même à éviter en dégageant totalement le divin du devenir : le faire prisonnier du temps en inscrivant son activité dans la succession des causes et des effets. D'ailleurs, indique Iqbal, cette conception aristotélicienne visant à sauver la divinité de la successivité n'a pas été sans influence sur la démarche théologique de certains penseurs en Islam, tel Ibn Hazm, par exemple⁴⁸. En effet, ce théologien musulman de l'Andalousie, mort en 1064, a été amené à s'interroger sur le sens à donner à un attribut comme "vivant" lorsqu'il est prédiqué de Dieu, précisément par crainte de voir alors le divin vivre, de la vie, qui, par définition, est changement. La solution qu'il a alors trouvée est celle, prudemment littéraliste, qui consiste à indiquer que la seule raison de parler de Dieu comme vivant est qu'il parle ainsi Lui-même de Lui-même dans Son Livre ; il est alors entendu qu'en dehors de cette référence purement scripturaire, la vie de l'être est le prix à payer pour pouvoir affirmer sa perfection.

Or, pour Iqbal, la vie doit nécessairement se dire de l'être parce que c'est la même chose que d'être et d'être vivant. Mais

⁴⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, op. cit., p. 72.

⁴⁷ Gaston Berger : "Le temps et la participation dans l'œuvre de Louis Lavelle", *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964, p. 177.

⁴⁸ Cf. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 68.

aussi, effectivement, c'est la même chose que d'être vivant et d'être mouvement. L'Être ne s'est pas retranché dans une "vie" qui n'appartient qu'à son mystère et dont la seule relation à la vie, qui est essentiellement mouvement, serait de pure homonymie. Un tel retranchement ne ferait pas de l'Être perfection, mais "inaction totale, neutralité sans raison, stagnante, un rien absolu"⁴⁹. Sans doute ne parlera-t-on pas de son action mais plus justement de son acte. Parler d'acte plutôt que d'action est donc ici établir une distinction nette entre deux conceptions radicalement différentes du temps. Entre le temps de la succession des causes et des effets, que l'intellect étale et morcèle selon le mode analytique qui est le sien, et le temps comme "vivant *moment* créateur" tout entier dans un "maintenant" où le *passé* — ce que l'intelligence qui sépare appelle ainsi — opère en un *présent* où s'ouvrent les possibilités *futures*⁵⁰.

On ne conclut pas l'Être de la pensée de sa perfection inerte mais de l'expérience de son mouvement créateur. Telle pourrait être la formule résumant le reproche qu'adresse Iqbal aux différentes formes de l'argumentation métaphysique pour "prouver" Dieu. On y commence, estime-t-il, par toujours établir une dualité radicale entre la pensée et l'être, creusant "un abîme infranchissable entre l'idéal et le réel" pour vouloir ensuite atteindre l'infini par simple négation du fini⁵¹. Dans le fond, ces différents arguments pour prouver Dieu en fabriquant de l'infini avec du fini partagent avec le paradoxe de Zénon de vouloir fabriquer du mouvement avec de l'immobilité.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Richard K. Khuri, qui vient de consacrer un important ouvrage aux notions d'ouverture et de liberté en islam a écrit des pages tout à fait éclairantes sur la philosophie d'Iqbal dans lesquelles, sur cette question du temps, il oppose au mode analytique de l'intellect ce qu'il appelle un mode appréciatif. (in *Freedom, Modernity and Islam. Toward a Creative Synthesis*, Syracuse University Press, 1998, p. 322). Peut-être les familiers de Gaston Berger entendront-ils sous cette notion de mode "appréciatif" ce que cet auteur appelle une attitude prospective reposant sur "une phénoménologie du temps" qui est elle-même une "introduction indispensable à une métaphysique de l'Éternité". Et, en effet, pour Berger, "après la réduction [phénoménologique], il n'y a pas de temps, il y a le présent". (voir G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964, p. 252 et p. 131.

⁵¹ Iqbal traite des arguments cosmologique, téléologique et ontologique dans la seconde *Conférence* consacrée au "test philosophique des révélations de l'expérience religieuse". Voir ici, en particulier, pp. 36 et 38.

C'est du mouvement, au contraire, qu'il faut partir et de l'expérience que nous en avons, celle-ci étant possible précisément parce que "la pensée et l'intuition sont organiquement rattachées l'une à l'autre", raison pour laquelle "la pensée est capable d'atteindre un infini immanent, dans lequel les divers concepts finis ne sont que des moments d'une évolution qui se déploie d'elle-même"⁵². On le constate alors : cette pensée iqbalienne, dont une idée fondatrice est qu'il y a en nous un rapport à l'infini qui nous constitue et que "c'est la présence de l'Infini total dans la démarche de la connaissance qui rend possible la pensée finie", se comprend à la fois à la lumière de la philosophie de Spinoza et de celle de Bergson à laquelle elle se rattache volontiers.

Cette conception d'Iqbal selon laquelle la pensée — comme le monde et comme le temps — est, pour ainsi dire, pleine de l'infini va alors à l'encontre du rationalisme dogmatique qui s'exprime dans les arguments scolastiques se donnant pour des preuves de l'existence de Dieu ; mais elle réfute également l'attitude kantienne qui "ne sut pas voir que la pensée, dans l'acte même de la connaissance, dépasse ses propres bornes"⁵³, une attitude qui est comparable à celle d'Abu Hamid al-Ghazâlî (1058-1111), le philosophe *Algazel* du Moyen Âge, estimant que, parce qu'elle était condamnée à l'enfermement dans la finitude, la pensée devait nécessairement s'abolir pour laisser place à la seule expérience mystique.

Ghazâlî est, par ailleurs, l'auteur d'un ouvrage intitulé *L'Incohérence des philosophes*⁵⁴, qui est l'expression achevée du conflit entre théologie spéculative et philosophie en islam, où il entreprend de discuter et de réfuter vingt thèses résumant selon lui la doctrine de ceux qui ont importé la métaphysique grecque au sein de l'univers spirituel islamique. Il est, en particulier, une question qui constitue l'un des points sur lesquels, selon Ghazâlî, ces philosophes peuvent être considérés comme étant, tout simplement, hérétiques : celui de la co-éternité du monde de la matière avec Dieu. Ce point qui fait

⁵² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam.*, p. 12.

⁵³ *Id.*, p. 13.

⁵⁴ Il a récemment été traduit en anglais par Michael E. Marmura sous le titre *The Incoherence of the Philosophers*, Brigham Young University Press, 1997.

l'objet de la première des vingt discussions qui constituent l'ouvrage est ainsi présenté par Ghazâlî :

“(Les philosophes estiment que) le monde n'a jamais cessé d'exister avec Dieu [...], d'être Son effet, d'exister ensemble avec Lui en ne Lui étant pas postérieur dans le temps de la manière dont l'effet co-existe avec la cause et la lumière avec le soleil”⁵⁵.

La cosmologie iqbalienne de l'émergence transforme la question même en indiquant tout d'abord qu'il s'agit de ne pas la mal penser dans un face à face immobile du créateur et de sa création. La mal penser c'est d'une part poser l'acte créateur de Dieu comme fini, d'autre part lui donner un élément extérieur qui le confronte comme un autre et sur lequel il s'exerce du dehors. Le créateur est alors simplement au spectacle de la création. Or, parce que l'acte de Dieu est lui-même infini, éternel, l'univers ne cesse pas d'être “en relation organique avec la vie de Son auteur”, il n'est pas autre que “la libre énergie créatrice” qui se déploie en ce que nous en interprétons comme étant l'espace, le temps ou la matière⁵⁶. Et c'est de manière analogue qu'Iqbal pense, pour ce qui concerne l'ego fini, la question philosophique, traditionnelle depuis Descartes, de l'union de l'âme et du corps. Il ne s'agit pas de les constituer en substances si radicalement différentes que leur union devient impensable autrement que sous des métaphores, alors nécessairement approximatives, comme celle du pilote en son navire ; non plus que d'expliquer que s'ils influent l'un sur l'autre malgré leur absolue indépendance, c'est en raison d'une harmonie préétablie qui veut que les événements survenant selon les modalités du corps aient, de manière parallèle à tout point de vue, leur équivalent selon les modalités de l'âme, et réciproquement et Iqbal vise là la position leibnizienne sur la question⁵⁷.

Contrairement à la conception même qui commence par établir une séparation radicale entre l'âme et le corps pour s'interroger ensuite sur la manière de penser leur union, la philosophie iqbalienne donne l'âme comme l'émergence de la conscience d'un ordre supérieur hors de la “colonie d'ego”

⁵⁵ Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, op. cit., p. 12.

⁵⁶ Cf. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 74.

⁵⁷ Cf. *id.*, p. 115.

d'un ordre inférieur qui constitue la matière⁵⁸. Ainsi ce que nous appelons vie et esprit est "synthèse créatrice" qui fait surgir l'événement d'un "fait nouveau et imprévisible sur son propre plan d'existence, et [qui] ne peut être expliqué mécaniquement"⁵⁹. On pourra donc voir le corps comme un "système d'actes qui se répètent" lié à la "spontanéité" de l'esprit, de sorte qu'au bout du compte le corps sera pensé justement comme "de l'action accumulée" qui, comme tel, n'est pas détachable de l'âme dont il constitue "l'habitude"⁶⁰. Et Iqbal construit une analogie avec la relation de Dieu à la création en indiquant que la nature comme "structure d'événements" et "mode systématique de comportement" apparaît comme "organique pour le Soi ultime" et comme "l'habitude" de Dieu selon une expression coranique⁶¹.

Au total, la philosophie iqbalienne vise à aller au-delà de la pensée d'une création extérieure à son créateur et à poser l'activité créatrice de l'Ego ultime comme un acte continu dans un éternel présent que seule la pensée fractionne : et le poète-philosophe de rappeler à ce propos⁶² que lorsqu'un disciple, en présence de Bayâzid de Bistâm, prononça la parole connue qu'"il y eut un moment où Dieu était et rien n'était avec Lui", le maître répliqua : "Il en va exactement de même maintenant qu'alors."

On dira donc de l'Ego ultime, sans qu'Il soit ainsi soumis au devenir puisque rien d'extérieur à lui ne le confronte, qu'il est le Moi immanent dont s'anime et se soutient le tout d'une création continuée, d'un "univers qui grandit et non pas un produit déjà achevé qui a quitté la main de son auteur dans des temps reculés, et qui se trouve maintenant étendu dans l'espace comme une masse de matière inerte sur quoi le temps n'agit en rien, et qui en conséquence n'est rien"⁶³.

⁵⁸ Cf. *id.*, p. 116.

⁵⁹ *Id.*, p. 119.

⁶⁰ *Id.*, p. 116.

⁶¹ *Id.*, p. 64. M. S. Raschid, qui a consacré à la pensée d'Iqbal un ouvrage extrêmement critique (*Iqbal's Concept of God*, London and Boston, Kegan Paul International, 1981) refuse dans celui-ci cette lecture : cette "coutume" de Dieu ne s'applique qu'aux affaires et sociétés humaines, pense-t-il devoir proposer comme lecture alternative, afin de "sauver" le divin de l'immanence.

⁶² *Id.*, p. 75.

⁶³ *Id.*, p. 63.

Sa cosmologie de l'émergence constitue un thème majeur de l'œuvre poétique d'Iqbal.

Ainsi, après son *Prologue*, le poème *Les Secrets du Soi* s'ouvre sur une cosmogénèse où l'on voit que le Soi, dont la puissance sommeille dans chaque atome et dont "la nature est de se manifester" —

*La forme de l'existence est un effet du Soi,
Tout ce que tu vois est un secret du Soi —*

le fait en se dépensant dans une générosité sans calcul qui n'est que le déploiement de sa surabondance :

*Pour préserver une seule rose, il détruit cent roseraies
Et fait de cent lamentations la quête d'une seule mélodie.
Pour un seul ciel, il produit cent nouvelles lunes,
Et pour un seul mot une centaine de discours.
L'excuse pour ce gaspillage et cette cruauté
C'est de façonner et de parfaire la beauté spirituelle.*

Le "gaspillage" et la "cruauté" dont il est question ne sont ici rien d'autre que les caractères mêmes de la force créatrice dont l'art porte la trace, ils sont la manifestation de ce dont "l'immensité du Temps est (l') arène" et dont il appartient à l'essence même de toujours déborder, en surabondance inépuisable.

L'inachèvement n'est pas imperfection, mais au contraire tension créatrice qui travaille un univers qui toujours est à faire — car "Il ajoute à Sa création ce qu'Il veut" (Coran, 35:1) — et Dieu n'est pas embarqué *dans* l'évolution — c'est à nous, à notre humaine manière de voir, que l'un de Ses signes apparaît comme l'alternance du jour et de la nuit — puisqu'Il *est* l'évolution qui, de son point de vue, hors de toute successivité, dans la durée pure, "signifie la réalisation infaillible des possibilités créatrices infinies de Son être, qui conserve sa plénitude durant le processus tout entier"⁶¹. C'est la raison pour laquelle, à plusieurs reprises dans ses *Conférences*, Iqbal rappelle le dire prophétique identifiant Dieu avec le temps (*dabr*) : "Ne dénigrez pas le temps, car le temps est Dieu."

⁶¹ *Id.*, p. 68.

Et ainsi, lorsque l'on tient ensemble les deux points de vue, on comprend que, selon les mots du poète Goethe, qu'il cite⁶⁵ :

*Toute la lutte, tout l'effort
Ne sont que l'éternelle paix de Dieu.*

L'inachèvement n'est pas non plus élan vital aveugle que n'éclaire aucune téléologie, car si :

Ses flammes ont brûlé cent Abraham

c'est :

Pour que soit allumée la lampe d'un seul Mubammad.

Et c'est sur ce point que Muhammad Iqbal se sépare de Bergson — pour qui, nous apprend Louis Massignon, il avait tout de suite senti une affinité spirituelle. Il dit dans ses *Conférences* qu'il est le seul penseur contemporain à avoir consacré une réflexion philosophique à la notion de durée⁶⁶.

Suivant Bergson, lorsque je me penche sur mon expérience consciente et que je m'interroge sur ce que signifie pour moi "exister", je rencontre un ensemble d'états, de sentiments, de représentations successifs qui varient continuellement, et surtout continûment, si bien qu'en toute rigueur je ne devrais même pas parler d'état, un mot qui implique une certaine *stabilité*, précisément. Ainsi, dit Bergson dans les premières pages de *L'Évolution créatrice*, "mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même"⁶⁷. Si l'on parle donc d'état, c'est précisément parce que

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Id.*, p. 54. Dans une lettre écrite en 1931 et adressée à sir William Rothenstein, Iqbal raconte sa rencontre avec Bergson à Paris. Bien que très âgé et très malade, écrit-il, Bergson a bien voulu faire une exception à l'interdiction des visites pour le recevoir et s'entretenir avec lui, pendant deux heures, de sujets philosophiques, Berkeley entre autres. Et Iqbal ajoute que, malheureusement, l'ami qui a pris des notes sur cet entretien a été ensuite incapable de déchiffrer sa propre écriture (in *Letters and Writings of Iqbal*, Karachi, Iqbal Academy, 1967, p. 103).

⁶⁷ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, 142^e éd, PUF, 1969, p. 2.

l'attention va fabriquer une vie psychologique discontinue, qui distingue et sépare, là où il y a la continuité d'un écoulement, des états qui seront ensuite réunis, comme l'on enfile des perles, par un moi qui en serait le substrat immuable. Le temps, dès lors, est spatialisé, inscrit dans l'ordre extérieur des choses : en une "existence falsifiée", commente Iqbal⁶⁸.

Lorsque la méditation saisit dans le moi profond le centre intérieur, l'élan même de la vie de l'ego, où ce que l'on appelle les états sont fondus en un mouvement indivisible et organique, elle rencontre un "présent" unique, celui que l'attention fractionnait en une série de "maintenant" se substituant les uns aux autres dans la succession : elle fait alors l'expérience de la durée pure, de "ce temps considéré comme tout organique que le Coran appelle *"taqdir"*, ou la destinée"⁶⁹.

Suivant exactement le texte bergsonien, Iqbal insiste sur le libre mouvement créateur qui est originel et qui constitue l'univers, les choses n'étant que ce que l'intelligence découpe, ce à quoi elle dessine des contours plus ou moins stabilisés, créant ainsi la séparation qui isole des fragments de la Réalité en vue de l'action que nous exerçons sur eux. Mais il refuse chez Bergson l'idée que l'analyse de notre expérience consciente puisse nous conduire à la notion d'un "élan en avant de l'impulsion vitale" qui serait "totalement arbitraire, sans direction, chaotique, et d'un comportement imprévisible"⁷⁰.

Le refus de la téléologie se comprend en ce qu'il constitue d'une déréalisation du temps qui n'apparaîtrait que comme le simple déroulement d'un programme prédéterminé. Le temps est déréalisé s'il n'est que la distance qui sépare encore un début d'un but qu'il va simplement, pour ainsi dire, chercher. Il n'y a dès lors plus, à proprement parler, d'*événement*, l'avenir comme le passé s'étalant dans une vision qui pourrait tout embrasser, celle de l'intelligence, dont a parlé Laplace, qui sait voir la fin dans le commencement.

Pour Muhammad Iqbal, ne pas déréaliser le temps, c'est penser autrement la téléologie à partir de la signification même de ce que c'est que vivre. Le sentiment de l'orientation téléologique est identique au sentiment même de la vie, car

⁶⁸ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, op. cit.*, p. 55.

⁶⁹ *Id.*, p. 57.

⁷⁰ *Id.*, p. 60.

“vivre c’est poser des buts et des fins, les changer, être gouvernés par eux”⁷¹. L’orientation n’est pas la réalisation inéluctable d’une fin prévue, située au terme d’une ligne déjà tracée ; elle doit plutôt se comprendre comme mouvement d’anticipation et projet, au présent toujours, qui fait du temps la réalité vivante et en devenir d’un processus qui s’éclaire d’une vision du futur.

Et l’on peut comprendre cette téléologie sans déterminisme, ce mouvement qui, non seulement ne nie pas le caractère ouvert de l’avenir, mais fait de cette ouverture sa condition même, en évoquant à son propos deux notions qui sont au cœur d’une autre philosophie de l’action qui a déjà été évoquée : celle de Gaston Berger. Ces deux notions sont celle de la *prospective* en quoi se prolonge la démarche phénoménologique de cet auteur, et celle d’“un monde qui va vers sa jeunesse”, selon une expression bergérienne qui exprime bien ce que nous avons appelé, chez Iqbal, “une cosmologie de l’émergence”.

De la prospective, Gaston Berger a donné une image saisissante : elle est l’éclairage dont a besoin une voiture, roulant de plus en plus vite, le soir tombé, sur une route obscure, qui s’invente donc au fur et à mesure qu’elle s’étale sous la lumière trouant la nuit⁷². On aurait donc tort de penser que la prospective repose sur la prévisibilité. C’est, au contraire, parce que le monde est fait d’événements que nous avons besoin d’une attitude prospective qui est anticipatrice. Dans les termes de Gaston Berger : le monde n’a pas “une problématique finie”⁷³ ; au contraire, chaque invention ne fait que démultiplier les possibilités que porte un mouvement qui s’accélère. Donc, si vieillir c’est voir se réduire peu à peu les possibilités qui s’offrent ainsi que sa propre disponibilité à ce qui arrive pour s’enfermer progressivement dans ce que l’on est, alors le monde — et l’humanité — “loin de vieillir, devient de plus en plus jeune”⁷⁴.

Ces notions bergériennes, liées entre elles, apportent un éclairage certain à la pensée iqbalienne de la Réalité ultime comme “durée pure dans laquelle la pensée, la vie et le but

⁷¹ *Id.*, p. 62.

⁷² *Phénoménologie du temps et prospective, op. cit.*, p. 271.

⁷³ *Id.*, p. 232.

⁷⁴ *Id.*, p. 235.

s'interpénètrent pour former une unité organique", comme une "vie créatrice dirigée rationnellement"⁷⁵. Et penser cette vie comme étant celle d'un ego n'est pas de l'anthropomorphisme : c'est échapper au panthéisme d'une entité indifférente pour penser une véritable Unité dont le poète dit qu'elle se perçoit de manière plus accomplie, c'est-à-dire s'expérimente, dans l'attitude d'esprit qu'est la prière.

III

UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION

⁷⁵ *Id.*, p. 63 et p. 69.

Le premier d'entre eux est le ...
de la ...
de ...
de ...

Il est ...
de ...
de ...
de ...

On ...
de ...
de ...
de ...

de ...
de ...
de ...
de ...

III

THE PHENOMENON OF ACTION

Le mouvement et l'action

Alors que le "Je suis" divin est "indépendant, fondamental, absolu"⁷⁶, puisque rien ne s'oppose à Lui, qu'aucun "non-moi" ne Le confronte à l'altérité, notre "je suis", qui nous fait être et mesure notre degré de réalité, est pris dans la relation, qui en est constitutive, du moi au non-moi. C'est la raison pour laquelle, alors que son *activité créatrice*, à proprement parler, ne sera pas autre que la *manifestation* même de l'Ego comme libre énergie, à l'ego fini appartiendra alors, en propre, *l'action transformatrice*. Et, dans cette action, l'homme se découvrira libre par sa participation à l'œuvre de Dieu puisque cette liberté est le corollaire même de la cosmologie de l'émergence.

Cette relation nécessaire entre liberté et émergence fait tout le sens, dit Iqbal, du récit de la chute de l'homme, laquelle chute est elle-même la traduction du fait que Dieu a parié sur l'ego humain, c'est-à-dire sur sa liberté. Il a choisi, dit Iqbal, de voir l'émergence d'un être doué d'imprévisibilité, choisi "que les ego finis participent à Sa vie, Sa puissance et Sa liberté"⁷⁷.

Dans le *Dialogue entre Dieu et l'homme* que présente le poème qui porte ce titre, l'homme prend conscience de toute l'importance de son action transformatrice et s'adresse à Dieu en ces termes :

*Tu as fait la nuit, et j'ai fait la lampe ;
Tu as fait l'argile, et j'ai fait la coupe.
Tu as créé les déserts, les vallées, les montagnes,
J'ai fait les parterres, les jardins, les roseraies.
C'est moi qui ai tiré le verre de la pierre,
Et l'antidote du poison*⁷⁸.

Si l'Ego infini est le "Je suis" ultime qui réunit, hors de toute succession temporelle, pensée, but et vie, l'ego fini est, par sa nature même, nécessairement imparfait en tant qu'unité vivante.

⁷⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 64.

⁷⁷ *Id.*, p. 89.

⁷⁸ In *Le Message de l'Orient*, *op. cit.*, p. 111.

Son "je suis" est un "je suis" de mouvement, d'*aspiration* vers plus d'unité, vers plus de consistance, vers une vie qui soit hors d'atteinte de la mort, qui soit celle d'une "créature consciente, orgueilleuse et libre"⁷⁹. Consciente de soi, orgueilleuse et libre dans son action transformatrice, ou plutôt *par* son action transformatrice, car c'est *parce* qu'il tire le verre de la pierre et qu'il transforme le poison en antidote qu'il dit : "c'est moi".

On pourrait dès lors penser qu'est inscrit, de manière originare, de la révolte dans cette posture qui exprime l'essence même de l'ego, la vérité prométhéenne de l'homme. Et, de fait, dans sa propre révolte, l'Ange déchu exalte en ces termes la grandeur qu'il juge avoir fait acquérir à l'humaine condition :

*L'homme fait de limon périssable, vil et pauvre d'esprit,
Est né dans tes bras, mais c'est dans les miens qu'il atteindra
la maturité*⁸⁰.

Toutefois, il s'agit de comprendre que, quelle que soit la leçon que l'homme peut apprendre auprès du Rebelle de Dieu, celle-ci ne fera qu'aller dans le sens de sa destination, telle qu'elle fut inscrite dans sa capacité première à recevoir le dépôt et la responsabilité d'être une *personnalité*, dans l'éminence de sa nature, qui le situe à la pointe de la création et lui confie la lieutenance de Dieu :

*Car il est le dernier-né de la création, et devant lui s'ouvrent
les âges*⁸¹.

"C'est moi" découvre donc l'homme dans le mouvement de *devenir-individu* et de la conscience de soi de la liberté, un mouvement qui soulève tous les êtres et qui, chez lui seul, donne naissance à la *personnalité*. Ce mouvement est l'évolution, dont le moteur est l'amour de l'individualité la plus libre et la plus unique : Dieu ; et voilà pourquoi la conscience de soi, qui constitue l'ego, est aussi conscience du mouvement qui, en l'humain seul, accède à l'intelligence totale de soi ; et voilà pourquoi, également, en lui ce mouvement se fait action

⁷⁹ *Id.*, "La conquête de la nature", p. 86.

⁸⁰ *Id.*, p. 88.

⁸¹ *Id.*, p. 97.

qui se propose des buts et des fins. L'ego fini est ainsi être pour et par l'action, selon la force de l'amour qui préside à la création continue de désirs et d'idéaux et qui s'est donnée, dans ce but, les instruments de la sensibilité et de la raison.

Dans une lettre que cite son traducteur, R. A. Nicholson, dans la *Préface* qu'il donne au texte anglais des *Secrets du Soi*, Muhammad Iqbal décrit ainsi ce mouvement continu d'évolution : "Physiquement aussi bien que spirituellement, l'homme est un centre exclusif, mais il n'est pas encore un individu complet. Plus il est éloigné de Dieu et moindre est son individualité. Celui qui s'approche le plus près de Dieu est la personne la plus complète. Non qu'il soit finalement absorbé par Dieu. Au contraire, il absorbe Dieu en lui-même. L'être authentique n'absorbe pas seulement le monde de la matière ; en la maîtrisant, il absorbe Dieu lui-même dans son Moi. La vie est un mouvement d'assimilation sans cesse en progrès. Elle supprime sur son chemin tous les obstacles en les assimilant. Son essence est la création continuelle de désirs et d'idéaux et, pour assurer sa conservation et son développement, elle a inventé certains instruments, tels que les sens, l'intellect, etc, qui l'aident à assimiler les obstacles⁸²."

Devenir de plus en plus un individu : cela suppose que le mouvement, ou ce que l'on peut appeler, en employant le langage de Schopenhauer, le "vouloir-vivre" universel, devienne action dirigée. La fin ultime est alors pour l'ego fini de conquérir par son action une personnalité qui ait la consistance du diamant afin de la conserver après, dans une immortalité qui aura ainsi été arrachée à la dissolution.

Fatum, temps et prière

La philosophie iqbalienne, parce qu'elle est une pensée de l'émergence et de la liberté, s'oppose à la thèse d'un fatalisme qui serait inscrit dans l'essence même de l'islam, ainsi qu'à la métaphysique d'un certain soufisme pour qui la vie est méditation de la mort. Ainsi, seule l'ignorance de la signification véritable que cette religion donne au destin a fait de l'islam, chez certains, un fatalisme conduisant par exemple Leibniz à parler de *fatum mahometanum* ou encore de "fatum des Turcs".

⁸² Cité par Luce-Claude Maître, *op. cit.*, pp. 21-22.

Or il s'agit de penser en termes de vie et de mouvement — la pensée de la mort, a dit Spinoza, n'est pas une pensée de vivant —, et de saisir le sens véritable du destin (*taqdir*), non pas dans des attitudes de passivité et de résignation mais, par exemple, dans ces paroles que prononcèrent des hommes d'action très différents : "je suis la destinée", s'est écrié ainsi Muawiya, le fondateur de la dynastie des Omeyyades ; "je suis la parole du Coran", a déclaré Ali, le dernier des quatre "califes bien guidés" qui ont succédé au Prophète à la tête de la communauté musulmane ; "je suis une chose, non une personne", a dit Napoléon Bonaparte.

La question de savoir si l'homme est doté d'un libre-arbitre le rendant maître et responsable de ses choix et de ses actes ou si, au contraire, il est déterminé à aller dans une direction ou une autre, est l'une des questions "philosophiques" autour desquelles se sont constituées les différentes écoles théologiques dans l'histoire de la pensée en Islam.

Partisans du libre-arbitre et défenseurs du déterminisme se sont ainsi opposés, chaque camp pouvant citer des versets confortant sa position, l'un se faisant, ultimement, l'avocat de la Toute-Puissance de Dieu, l'autre de sa Justice. Que le déterminisme et les décrets scellés de toute éternité enlèvent à l'homme toute possibilité d'être ultimement responsable de ses actes, et voilà la Justice divine, dans le châtiement et la récompense, incompréhensible. Que l'homme ait, par lui-même, le pouvoir de choisir et d'agir, et voilà la Puissance de Dieu empêchée, s'arrêtant où commence celle de sa créature.

La pensée de Muhammad Iqbal sur cette discussion s'exprime, on l'a dit, dans la notion d'un pari fait par Dieu sur la liberté de l'ego. Elle reprend également, sur un autre plan, la position que l'on rencontre dans ce que l'on pourrait appeler "un soufisme de la réalisation de soi dans l'acquisition par l'homme des attributs divins".

Ainsi lorsque la main qui saisit est la main même de Dieu, l'œil qui voit, l'œil même de Dieu, c'est au-delà du face à face entre déterminisme et libre-arbitre que nous conduit l'"expérience unitive" qui voit "l'infini passer dans l'étroitesse du fini". C'est à une foi (*imân*) qui n'est pas la croyance en un corps de "propositions d'un certain genre", mais une attitude née

d'une "certitude vivante engendrée par une expérience rare", et qui est le fait des "fortes personnalités"⁸³. Le "fatalisme supérieur" que cette attitude implique est alors celui des hommes d'action, car c'est le sentiment même de "la vie et de la puissance illimitée qui ne reconnaît pas d'obstacle et peut faire qu'un homme prie calmement sous une grêle de balles"⁸⁴.

Ce fatalisme de l'*amor fati*, qui est le propre de la personnalité véritablement réalisée comme telle, se définira donc comme le sentiment que l'action engage une force créatrice vivante au-delà de la durée temporelle. De ce point de vue, le renversement que donne à lire la parole de Napoléon citée par Iqbal est particulièrement éclairant : dans la conscience de soi comme vie et puissance, c'est la personnalité elle-même qui apparaît être la chose de sa propre force.

C'est encore une fois Husain Mansûr Halladj, représentant de ce soufisme de l'affirmation de soi qui, dans *Le livre de l'éternité*, est chargé de dire le sens véritable du destin et celui de la notion de soumission qui, avec celle de paix, est constitutive de la signification du mot même d'islam. La soumission, explique-t-il au poète, n'est pas la passivité, au contraire c'est une force ; or "tout le monde", dit-il, "n'a pas la force de se soumettre à Dieu"⁸⁵. Cette force doit être conquise, et elle l'est, dans le mouvement même de la constitution d'une personnalité qui cessant de se dissoudre dans le balancement entre craindre et espérer, témoigne que l'ego est, avec soi, dans une *paix* qu'Iqbal considère aussi comme la certitude vivante où il se trouve que sa propre volonté incline celle de Dieu : "le croyant", fait-il dire à Mansûr Halladj, "a une sorte d'intimité avec Dieu et lui dit : 'nous sommes avec toi, sois donc avec nous. C'est la volonté du croyant qui est l'instigatrice de la volonté de Dieu, au jour du combat, sa flèche est celle de Dieu'"⁸⁶.

La flèche ici fait référence au passage suivant du Coran (8:17) : "Donc ce ne fut pas vous qui les tuiez : Dieu les tuait ; non plus que toi qui lançais (des traits) quand tu en lançais : mais Dieu lançait." On pourra également, dans l'esprit même de

⁸³ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, op. cit., p. 120.

⁸⁴ *Id.*, p. 121.

⁸⁵ *Le Livre de l'éternité*, p. 100.

⁸⁶ *Id.*, p. 101.

la "politique" d'Iqbal, appliquer cette lecture au verset suivant : "Dieu ne change pas ce qui est en un peuple avant qu'il ait transformé ce qui est en lui-même."(Coran, 13 :11).

Et, par ailleurs, dans L'Aile de Gabriel⁸⁷, le poète philosophe écrit :

*Hausse à tel point ton ego qu'avant de faire ton destin,
chaque fois
Dieu te demande d'abord à toi sa créature : "Donne moi
ton avis".*

Non seulement donc Dieu a parié sur la liberté de l'homme, mais il a mis dans la réalisation de la personnalité la condition qui accorde sa volonté à celle de l'ego humain. C'est là le sens à donner à un fatalisme actif tel qu'il s'incarne dans la figure de Khâlid ibn al Wâlid. Celui-ci est connu dans l'histoire sous le surnom de "glaive de Dieu" pour son génie militaire aussi bien lorsqu'il était dans les armées qui, grâce à lui, ont combattu victorieusement les premières troupes de l'islam que lorsque sa conversion a mis ensuite au service de cette religion son invincibilité légendaire. Hallaj dit au poète que ce fatalisme de Khâlid :

*met en branle un monde, tandis que la fatalité qui procède
de nous nous déracine. La résignation et la soumission sont
l'affaire des grandes âmes : cet habit ne sied pas aux âmes
faibles.*⁸⁸

Le fatalisme ainsi pensé ne saurait donc se pervertir pour prendre le visage d'une résignation passive à une volonté extérieure à soi. Si une telle perversion s'est produite c'est, d'une part, dans une théologie qui a avant tout visé à légitimer des situations de fait politiques et, en particulier, la dévolution dynastique du pouvoir omeyyade qui fut entérinée comme expression de la "volonté de Dieu". C'est d'autre part, et surtout, parce que l'idée de destin a été rapportée à la seule conception d'un temps sériel, fractionnable, de la succession des causes et des effets, et non à celle qui regarde la vie

⁸⁷ p. 64.

⁸⁸ *Le Livre de l'éternité*, p. 100.

“comme un tout qui, en développant sa richesse intime, crée le temps physique”⁸⁹.

Ce fatalisme ainsi perverti est dépossession de soi, qui repose donc sur une pensée du temps, sur une cosmologie présentant un univers de la clôture, où le futur, déjà fixé, est pour ainsi dire simplement gardé en réserve, selon un ordre des événements qui est prédéterminé, inéluctable, et qui, au bout du compte, a enchaîné l'activité créatrice même de Dieu. Il s'agit donc là, dans le fond, d'une cosmologie d'astrologue chez qui seul la *pré-vision* a un sens, qui étale un monde où le temps n'est rien, déserté qu'il est par l'élan, vide de cette vie que traduisent les thèmes qui traversent la poésie d'Iqbal : le désir, le soupir, le gémissement, l'ivresse, la soif, la quête, la mélodie, l'aventure, le danger, le voyage, la brûlure, l'embrasement, l'amour. Le poète dénonce l'imposture :

*Ta stature, comment l'astrologue peut-il la connaître ?
Tu es du limon vivant, tu ne dépends pas des étoiles* ⁹⁰.

Lors donc qu'il agit dans le monde en s'y proposant des fins et des buts, en se donnant ce qui l'entoure comme un système de causes et d'effets où vient s'inscrire sa liberté et s'exercer son initiative, l'ego a besoin de retrouver le contact avec la source même du temps, celle qui fait de lui un facteur qui participe à la vie de l'univers. C'est dans cette “possession de soi” qu'il s'oppose à sa dissolution dans “les effets mécanisants du sommeil et des affaires” : la prière a, en effet, le sens de cette “évasion de l'ego, loin du mécanisme, vers la liberté”⁹¹.

⁸⁹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 120. Cette différence faite entre deux manières opposées d'entendre et de vivre le sentiment du destin correspond à celle qui existe entre les mots de *taqdîr* et de *qismat* pour dire la destinée : dans le premier se lit le sens de pouvoir, de capacité, qui est celui du verbe *qadara* ; dans le second, il y a l'idée de division, de fraction, et donc de lot ou de part échue et reçue. “No *qismat*”, “pas de *qismat*”, écrit Iqbal annonçant un sous-chapitre d'un ouvrage qu'il projetait d'écrire. (cf. *Letters and Writings of Iqbal*, op. cit., p. 89).

⁹⁰ *L'Aile de Gabriel*, op. cit., p. 107.

⁹¹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 119. En cette signification de la prière, explique M. Iqbal, rien d'incompréhensiblement mystique : “La prière, en tant que moyen d'illumination spirituelle, est un acte vital normal grâce auquel la petite île de notre personnalité découvre tout à coup qu'elle est placée dans un plus grand tout de vie.”, *id.*, p. 99.

À des moments choisis sera accompli alors, régulièrement, le rituel dont la signification, cosmique, est celle d'un recentrement sur soi de l'ego en même temps que celle de sa conscience d'être uni à un "plus grand tout de vie". Cette conscience s'affirme plus nettement dans ce que la tradition considère comme la meilleure prière, celle faite en commun, où se saisit, à tout le moins se pressent, à la fois "l'Unité de l'Ego qui renferme tout, crée et soutient tous les ego" et "l'unité essentielle de l'humanité tout entière", sensible lorsque, sur une même rangée, épaule contre épaule, le brahmane et l'in-touchable se dirigent vers un même centre⁹².

Lorsque, dans la prière, l'ego rencontre ainsi la promesse d'une vie plus large, plus pleine, immense, il comprend que les mots et les gestes qui la constituent retrouvent la signification de l'action. Par la prière comme par l'action donc, il participe à l'activité créatrice de Dieu, et chacune de ces postures fondamentales de l'ego éclaire alors la signification de l'autre.

Dans son roman *L'Aventure ambiguë*⁹³, Cheikh Hamidou Kane fait dire à un personnage : "Si un homme croit en Dieu, le temps qu'il prend à sa prière pour travailler est encore prière. C'est même une très belle prière." On peut voir là une idée fondamentale qui va dans le même sens que la pensée iqbalienne : pour que ce temps soit prière, il faut qu'il soit pris à celui de la prière, non qu'il se *substitue* à lui. Celle-ci étant différée, son sens demeure présent dans le travail qui la diffère. Le fait que l'action transformatrice de l'homme et la prière soient deux faces de la participation de l'ego à l'activité créatrice divine empêche de penser que la prière puisse être opposée au travail (mysticisme rêveur) ou que le travail puisse remplacer la prière (dissolution dans le mécanisme et, ultimement, idolâtrie).

Une éthique de la consommation

De même que la montagne sans le soi n'est plus qu'un tas de sable, de même, sans la force de cohésion du devenir-individu, une vie humaine se dissout dans la succession des jours qui la composent. Ainsi Ali ibn Abi Tâlib a énoncé cette sen-

⁹² *Id.*, p. 103.

⁹³ Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, UGE, 1961.

tence "existentialiste" : "Ô fils d'Adam. Tu n'es qu'un cumul de jours ; chaque jour qui fuit emporte une fraction de ton être."

Faire donc de sa vie autre chose que la somme de ses jours sera la signification ultime de l'action de l'homme. Dans ce sens, la philosophie de la puissance d'individuation qu'est la pensée iqbalienne se traduira en une éthique reposant sur la distinction entre, d'une part, ce qui fortifie l'ego, c'est-à-dire augmente cette puissance, et ce qui, d'autre part, la diminue et donc détruit l'ego. Cette puissance, c'est encore une fois l'amour. Parlant alors d'un ergo sum de l'amour qui mérite d'être tenu pour vérité première bien plus que l'ergo sum de la pensée pure, le poète écrit ainsi :

*Sur mon existence ou mon inexistence,
ma pensée avait des doutes
C'est l'Amour qui révéla mon secret : je suis*⁹⁴.

Être, c'est aimer ; devenir individu, c'est être consommé, comme l'on dit, d'amour, connaître cette brûlure dont Rûmî, dans son *Mathnavî*, a écrit qu'elle "est tout, plus précieuse que l'empire du monde, car elle appelle Dieu secrètement dans la nuit". C'est le poète Georges Bataille qui donne à *consumation* une signification qui peut éclairer ici le propos de Muhammad Iqbal. Edgar Morin en rappelle le sens, qui est "le fait de brûler d'un grand feu intérieur", et qui est précisément "opposé à la consommation"⁹⁵. Alors que la consommation a, en effet, à voir avec l'accumulation des choses autour de soi et, en conséquence, la dispersion, la dissipation du soi dans les choses, la consommation est la vraie richesse de la personnalité, qui la fait accéder à soi, la forge dans sa consistance et l'exprime aussi, c'est-à-dire la traduit au dehors en ses signes. Dans son expression, la consommation est ainsi, pour parler encore comme Edgar Morin, poésie, dépense, gaspillage, folie...

Comme à Rûmî, qu'il s'est donné pour maître, l'amour apparaît à Muhammad Iqbal la voie royale, non comme pouvoir fusionnel d'extinction de soi qui vient annihiler la séparation, mais au contraire comme puissance d'individuation :

⁹⁴ In *Message de l'Orient*, p. 142.

⁹⁵ E. Morin. *Amour poésie sagesse*, Seuil, 1997, p. 69. "La vie, écrit M. Iqbal, n'est que le feu intérieur !" (*L'Aile de Gabriel*, op. cit., p. 59).

"l'amour individualise l'amant autant que le bien-aimé. L'effort pour réaliser l'individualité la plus unique individualise celui qui cherche et implique l'individualité de celui qui est cherché, car rien d'autre ne saurait satisfaire la nature de celui qui cherche". Ainsi, commente Javid Iqbal, qui cite ce passage, "le désespoir de la séparation (de Dieu) se transforme en la joie humaine de la distinction (de Dieu) dans la conception iqbalienne de l'amour⁹⁶."

Et c'est la poésie qui nous apprend à entendre cette philosophie iqbalienne de l'amour où la différence est joie parce que cette différence est précisément le signe de la richesse intérieure par l'amour, la possession même du feu intime dont on est consumé. Alors, même démuné (dans l'ordre de l'avoir), l'amoureux est toujours riche d'aimer (dans l'ordre de l'être), et il se dépense en joie :

*Iqbal le démuné est fort généreux, cependant,
Tout feu, tout flamme, il ne donne que des étincelles.*⁹⁷

Le thème iqbalien de la consommation par un feu intérieur s'exprime le mieux, sans doute, dans la signification poétique du ver luisant qui chante ainsi dans *Le Message de l'Orient* :

*Je ne suis pas comme la fourmi qui vous pique de son dard,
On peut se consumer sans l'aide d'autrui.
Je ne suis pas non plus comme le phalène qui va brûler ses ailes :*

⁹⁶ In *The Poet of Tomorrow*, op. cit., p. 15. On retrouve ici l'une des significations du conte philosophique de Farîd uddîn Attar, le poète soufi : *La Conférence des oiseaux* ; au bout de la quête, c'est bien ce qu'ils sont, eux, que rencontrent les oiseaux partis à la recherche de l'Être fabuleux qui est l'objet ultime de tous les rêves.

⁹⁷ *L'Aile de Gabriel*, op. cit., p. 59. Le *Zarathoustra* de Nietzsche dont la figure, sinon la pensée est très présente, on le sait, dans l'œuvre d'Iqbal, dit de même que l'homme le plus riche peut habiter seul dans une chaumière sans perdre une seule parcelle de sa richesse. Par ailleurs, on évoquera, toujours à propos de Nietzsche, le plaisir de la différence qu'a souligné Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* (PUF, 1962, p. 10) : "Ce que veut une volonté, c'est affirmer sa différence. Dans son rapport essentiel avec l'autre, une volonté fait de sa différence un objet d'affirmation. Le plaisir de se savoir différent, la jouissance de la différence : voilà l'élément conceptuel nouveau, agressif et aérien...".

*Quand la nuit est plus sombre que les yeux de la gazelle,
Je m'embrase moi-même, je suis la lumière de mon propre
chemin.*⁹⁸

Le ver luisant (la luciole) est le symbole ici de la consommation, du feu intérieur qui s'exhale au-dehors en luminescence, pour éclairer ou plutôt faire être le chemin. Il représente le moi *lucifer* qui se réalise dans sa propre ardeur. À cette richesse du ver luisant qu'exprime la profusion lumineuse qui déborde de l'intérieur, s'oppose l'indigence ontologique du phalène, attiré vers la lumière extérieure, et qui finit par périr dans le feu. Parvânâ est son nom, dont les traducteurs de *L'Aile de Gabriel* nous apprennent qu'il est désigné ainsi d'une tournure qui signifie, littéralement : le papillon qui saute sur le feu et la lumière⁹⁹.

De l'éthique de Muhammad Iqbal, dès lors, on pourra dire qu'elle est fondée sur cette ontologie poétique de la luminescence : les êtres sont plus ou moins luminescents selon le degré de consistance de l'ego, donc selon l'intensité de leur consommation ou encore — ce qui revient au même dans cette philosophie de l'action où la réalité est inachèvement et changement — selon leur *puissance d'agir*.

Comme c'est aussi le cas dans la philosophie de Spinoza, l'éthique iqbalienne est avant tout l'attention à ce qui, d'une part, augmente sa puissance d'agir, et qui est alors le bien de l'ego (au sens où il le fortifie) et, de l'autre, à ce qui est pour lui un mal, parce qu'il corrode l'ego en diminuant sa puissance d'agir. Et le poète cite, à l'appui de cette manière de voir, ce verset coranique, où Dieu jure par l'âme : "par l'âme et Celui qui l'a équilibrée, et lui a montré les voies du mal et de

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 114.

⁹⁹ p. 98. On y trouve ce dialogue entre luciole et phalène :

La phalène :

— *La luciole est très loin d'égaliser la phalène*

En quoi peut-elle s'enorgueillir d'un feu sans chaleur ?

La luciole :

— *Je remercie mille fois Dieu de n'être pas phalène.*

Moi, je ne mendie pas le feu d'autrui !

(On remarquera que les traducteurs de *L'Aile de Gabriel*, à la différence de ceux du Message de l'Orient ont fait le choix de mettre phalène au féminin, ce qui est, en effet, plus courant).

la piété, béni soit celui qui *l'a fait grandir* et que soit détruit celui qui *l'a corrompue*" (91: 7-10)¹⁰⁰.

Le mal n'est donc jamais que la *diminution du soi* que l'on s'inflige, qui peut aller jusqu'à la destruction, quand le bien est ce qui inscrit l'ego dans la signification de l'univers d'être évolution constante : ce qui fait *grandir le soi* jusqu'à l'immortalité. D'ailleurs, lorsqu'Adam et Eve sont chassés de l'Éden, la prière qu'ils élèvent du fond de leur indigence n'est pas pour dire "nous avons désobéi à ton ordre", ce qui traduirait le remords de ne s'être pas conformés à une valeur extérieure transcendante ; mais elle est pour constater : "Seigneur, nous avons fait du *tort à nos âmes*".

Iqbal pose donc que les valeurs ne sont telles que par l'évaluation qui les crée et qu'il faut les interroger en fonction de l'intensité de vie qu'elles impliquent. "La vie offre à l'ego un champ d'activité, et la mort est la première mise à l'épreuve de l'activité synthétique de l'ego. Il n'y a pas d'actes qui donnent du plaisir et d'actes qui donnent de la peine ; il y a seulement des actes qui soutiennent l'ego et des actes qui le dissolvent."¹⁰¹

*Et ce qui fortifie donc l'ego tout d'abord, c'est l'action,
c'est le mouvement.*

*La vie de ceux qui sont en marche sur la Voie,
c'est de marcher et rien de plus.*

*Pour les vagues en mouvement, il n'est point de halte,
ni de demeure.*

*La parole brûlante du guide Rûmi a illuminé mon âme aride :
'Le but de notre voyage, dit-il, est le Très-Haut Lui-Même.'*¹⁰²

Le mouvement, qui est une réalité inscrite dans l'inachèvement cosmique même, est également une *exigence éthique* qui

¹⁰⁰ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p.130.

¹⁰¹ *Id.*, p.130.

¹⁰² *Message de l'Orient*, p.157. Ce thème parcourt toute l'œuvre poétique d'Iqbal. Ainsi trouve-t-on encore ces vers parmi les *Psaumes persans* :

*N'aspire pas à la fin du voyage car tu n'as pas de fin,
Dès que tu touches le but, tu perds ton âme.*

*Ne crois pas que nous soyons mûrs, nous sommes de la matière brute,
Pour chaque destination, nous sommes parfaits et imparfaits.*

Ne jamais atteindre le but : c'est cela vivre !

(in Luce-Claude Maitre, *Mohammad Iqbal*, op. cit., p.125).

veut que chaque acte humain crée une nouvelle situation ouvrant à son tour de nouvelles opportunités de création de soi dans une évolution continue qui est ultimement conquête d'une vie au-delà de la mort.

Telle est la signification selon Iqbal — pour qui la résurrection doit être entendue comme la fine pointe de ce mouvement d'intensification de la vie —, de la "démonstration" coranique d'une ré-émergence de l'ego, après la mise à l'épreuve qu'est la mort, par analogie avec sa première création. Il invoque à ce propos les versets suivants (que nous préférons citer ici dans la traduction de Jacques Berque) : "L'Homme peut bien dire : "Une fois mort, m'en fera-t-on sortir vivant ?" Est-ce que l'homme ne se rappelle plus que Nous l'avons naguère créé quand il n'était rien ?" (19: 66-68) "C'est nous qui parmi vous mesurons la mort, Insurpassable que Nous sommes à vous substituer vos pareils et à vous développer en quelque chose d'inconnu de vous. Mais votre premier développement, vous l'avez connu : que ne le méditez-vous pas !" (56 : 60-62).

Cette vision iqbalienne de l'immortalité par le mouvement s'inscrit encore dans la perspective évolutionniste du poète Rûmî dont les vers célèbres sont rappelés¹⁰³ :

*Tout d'abord, l'homme apparut dans le règne des choses
inorganiques
Puis de là il passa dans celui des plantes.
Pendant des années, il vécut comme l'une des plantes,
Ne se souvenant en rien de son état inorganique si différent ;
Il n'avait pas de souvenir de son état en tant que plante,
Exceptée l'inclination qu'il sentait pour le monde des plantes
Et lorsqu'il passa de l'état végétal à l'état animal,
En particulier à l'époque du printemps et des douces fleurs,
Comme l'inclination des petits enfants à l'égard de leurs
mères,
Qui ne savent pas la raison qui les attire vers leur sein.*

¹⁰³ Cités dans *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, pp. 132-133. On a souvent évoqué la convergence de perspectives entre Iqbal et le Père Teilhard de Chardin. E. de Vitray-Meyerovitch indique qu'ils se sont connus ; (in *Islam, l'aure visage*, Albin Michel, 1991, p. 37). Mais la vraie rencontre, pour Iqbal, est avec Rûmî.

Ensuite le grand Créateur, comme vous le savez,
Tira l'homme de l'état animal pour le faire entrer
dans l'état humain.

Ainsi l'homme est passé d'un ordre de la nature à un autre,
Jusqu'à ce qu'il devînt sage, et savant, et fort,
comme il l'est à présent.

De ses premières âmes il n'a maintenant point
de souvenance,

Et il sera, de nouveau, changé
à partir de son âme actuelle.

Une philosophie du vivre

S'il y a une vie après la mort, c'est parce qu'il y a une vie *au-delà* de la mort, un enthousiasme pour la vie que doit porter l'idée de l'évolution et que l'on ne doit donc pas penser autrement que *sub quadam specie aeternitatis* : ce n'est donc pas la mort qui détruit l'ego dans son individualité, c'est l'ego lui-même qui peut se perdre, dissoudre son être, c'est-à-dire sa puissance d'agir, dans la *stagnation*. Après celle de Spinoza, la philosophie iqbalienne a énoncé que la mort n'existe pas. La seule réalité de la mort de l'ego c'est l'inactivité, c'est l'arrêt : c'est la désintégration après que le désir a été pétrifié. Et, à cette mort, l'enfer, à proprement parler, ne succède pas puisqu'elle est elle-même l'enfer, c'est-à-dire non pas un *lieu*, mais un *état* qui est l'épouvante en personne, qui n'a rien à voir avec des tortures infligées de l'extérieur, mais avec pire : le sentiment même de l'échec et de l'irréparable dévastation de la signification, lorsqu'on réalise que ce que l'on avait à être s'est vidé de son sens comme eau bue par le sable.

De la même manière, le paradis ne saurait être considéré comme un lieu de repos où viendrait gésir une faculté de désirer épuisée. C'est ce qu'a toujours compris le soufisme qui refuse d'abandonner la proie poursuivie, et qui est la Face même de Dieu, pour l'ombre douceâtre d'un paradis où se trouve tout ce que l'on peut aimer, mais où c'est aimer qui n'a plus de sens.

*Tu n'as pas de désir pour le vin, ni de regard pour ma beauté.
Il est étrange que tu ne connaisses rien à l'amour,*

dit la houri au poète, qui lui rétorque que "le repos est [...] trépas", car :

*Le cœur d'un amant ne pourrait vivre dans le paradis éternel :
il n'y a là ni chant douloureux, ni chagrin, ni confident*¹⁰⁴.

Il faut donc voir autre chose derrière les images sensibles que portent les notions de tourment éternel ou de jouissance sans fin dans un repos édenique. Il est dans la nature du limon vivant qu'est l'homme de se relever du plus profond échec ; le sentiment d'avoir fait tort au soi peut s'avérer "une expérience de correction qui peut rendre un ego endurci plus sensible au souffle vivant de la grâce divine"¹⁰⁵. De même, "le Ciel, c'est la joie du triomphe sur les forces de désintégration", et cette joie est elle-même puissance d'agir chez l'ego qui toujours "va de l'avant" et se crée continuellement dans des actions qui, à leur tour, ouvrent alors "des possibilités plus étendues d'un déploiement créateur"¹⁰⁶.

On ne peut manquer de voir dans cette pensée iqbalienne de l'immortalité la présence de Kant. Sans doute le poète a-t-il en mémoire ce passage de la troisième section du chapitre second la *Critique de la Raison pratique* concernant "la dialectique de la raison pure pratique" où Kant, parle du "paradis de Muhammad". Celui-ci figure, dans le texte kantien, la perversion "monstrueuse" — car il est constitué de "rêves" traversés de part en part par un appétit de jouir matériel — de l'idéal pratique du Souverain Bien. Le soufisme, on l'a dit, a toujours rappelé qu'il fallait savoir entendre la description de l'état paradisiaque pour ne pas en faire, de manière contradictoire, un obstacle à l'amour. La philosophie moderniste en islam est également revenue sur la question pour indiquer l'interprétation spirituelle qui devait en être donnée¹⁰⁷.

¹⁰⁴ *Message de l'Orient*, p. 120-121.

¹⁰⁵ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 134.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cf. par exemple, Sayyid Amir Ali qui, dans le chapitre III de *L'esprit de l'islam* consacré justement à "l'idée de la vie future en islam", s'attache à répondre à ceux qui parlent de son caractère sensuel en spiritualisant la description, parabolique, de cette vie future.

Iqbal va plus loin que cette simple spiritualisation en faisant porter la question sur l'immortalité même. Il discute ainsi différentes conceptions de l'immortalité personnelle et différents arguments en sa faveur. Et, tout d'abord, l'argument éthique kantien qui pose comme un postulat pratique, d'une part, la réalité de cette immortalité de l'âme qui seule peut permettre un progrès indéfini vers l'idéal de sainteté ; d'autre part, la réalité de l'Être qui est seul en mesure d'accorder, pour accomplir ainsi le souverain bien, le bonheur à la moralité, c'est-à-dire Dieu. Iqbal se demande alors pourquoi l'indéfini du temps nécessaire à l'achèvement du bien suprême serait l'infini de l'immortalité, ou encore ce que pourrait être le contenu de cette synthèse divine de la vertu et du bonheur, hétérogènes l'un à l'autre, dans cette appropriation philosophique — à l'intérieur des seules limites de la raison — des représentations religieuses¹⁰⁸.

À cette discussion, brève dans la *Conférence* consacrée à l'ego humain, de la conception kantienne de l'immortalité comme postulat de la raison pratique, fait suite celle de l'éternel retour nietzschéen. Il s'agit d'une inspiration poétique mais aussi d'une idée désespérante, selon Iqbal, de l'immortalité, que ne réussit pas à éclairer la perspective de l'arrivée du surhomme : cette combinaison idéale, comme toutes les autres, s'est déjà produite une infinité de fois, elle ne fait pas advenir la nouveauté radicale, et l'éternel retour n'a guère la valeur vitale dont il est censé être chargé : le surhomme qui ne fait que revenir au même n'accomplit pas l'œuvre qui lui vaut d'être ainsi la promesse que porte l'homme : l'achèvement du monde, pour employer un concept de Teilhard de Chardin.

De fait, ces lignes de l'auteur du *Milieu divin* conviennent tout à fait à la pensée de Muhammad Iqbal : "chaque homme, au cours de sa vie présente, n'a pas seulement à se montrer obéissant, docile. Par sa fidélité, il doit *construire*, en commençant par la zone la plus naturelle de lui-même, une œuvre, un *opus*, où entre quelque chose de tous les éléments de la Terre. *Il se fait son âme*, tout le long de ses jours terrestres; et, en même temps, il collabore à une autre œuvre, à un autre *opus*, qui déborde infiniment, tout en les commandant étroitement, les perspectives de sa réussite individuelle : l'achèvement du monde"¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 123.

¹⁰⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Seuil, 1957, pp. 39-40.

Collaborer à l'achèvement du monde, telle est la mission du surhomme qu'il faut entendre non pas comme visant la clôture de ce monde, mais plutôt son ouverture ; qu'il faut entendre donc comme l'invention de nouvelles possibilités de vie, pour parler comme Nietzsche, justement¹⁰.

La figure de Nietzsche est très présente dans l'œuvre d'Iqbal. Elle y constitue cependant un thème poétique plus qu'elle ne représente une philosophie qui serait évoquée et éventuellement discutée pour elle-même. Ainsi, par exemple, dans *Le Livre de l'Éternité*, le philosophe allemand a-t-il sa demeure "au-delà des cieux" et se voit présenté au poète par son guide Rûmî comme "un Hallâdj étranger à sa propre patrie (qui) échappa aux mollahs, mais (que) les médecins [...] tuèrent", lui dont "l'œil ne voulait voir que l'homme" et dont le "cri audacieux était : « Où est l'Homme ? »"¹¹.

Le surhomme n'est pas le représentant d'une humanité supérieure. Il est l'homme, mais accompli. Ce que Muhammad Iqbal dit, parfois dans le langage de l'auteur du *Zarathoustra*, de ce collaborateur à l'opus de Dieu qui œuvre inlassablement à égaler sa responsabilité et sa tâche infinies d'achèvement du monde a, en fait, moins à voir avec le surhomme de Nietzsche qu'avec "l'homme parfait" — *perfectus* — de la tradition soufie : *l'insân al-kâmil*, dont la notion est associée à Abd al-Karîm al Jîlî, l'auteur dont l'ouvrage majeur porte ce titre.

D'ailleurs, de l'idée du surhomme telle qu'elle apparaît chez Iqbal, il faut préciser qu'elle est coranique avant tout et qu'elle a simplement la signification d'être le but de cette tension de l'homme qui est sa vie même et sa grandeur vers la création en lui des attributs divins. Alors la Terre qu'il habite et qu'il lui appartient d'achever répondra grâce à lui au mépris que lui exprima le Ciel au premier jour de la création, et sera alors réalisée la prophétie des anges :

¹⁰ D'ailleurs, il apparaît injuste de faire du surhomme nietzschéen le retour, désespérément identique, d'une combinaison infiniment répétée déjà. De fait, et Deleuze insiste sur ce point, l'éternel retour est créateur et s'accorde sous cet aspect avec la doctrine iqbalienne de l'achèvement/invention du monde par l'homme parfait.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 120-121. Ce cri de Nietzsche/Hallâdj fait ainsi écho à la quête de Satan, lui aussi, nous l'avons vu, à la recherche de l'Homme.

*Une poignée de poussière surpassera un jour en éclat
 les êtres de lumière,
 La terre, par l'astre de son destin, un jour deviendra un ciel.
 Son imagination, qui se nourrit aujourd'hui du torrent
 des événements,
 Dépassera les tourbillons de la sphère azurée, un jour.
 Considère un instant l'essence de l'homme :
 que nous demandes-tu à nous ?
 Il est encore enlisé dans la nature,
 mais il sera parfait un jour.
 Si parfait deviendra cet être banal
 Que Dieu Lui-même deviendra jaloux de lui, un jour !¹¹²*

Cette idée du surhomme inscrite en l'homme comme sa destinée fait toute la dignité de l'homme et fait apparaître à l'origine de toute morale le respect de l'homme. Parce qu'il représente dans sa personne l'Homme universel, le Prophète est celui qui fait de l'humanité œuvre : de sa retraite, dit Iqbal, il a fait surgir un peuple¹¹³. Et quand le poète s'écrie : "tu peux nier Dieu, mais tu ne peux nier la dignité du Prophète !", il est permis de comprendre par là que si l'on peut penser pouvoir douter de Dieu dans Sa transcendance, on ne peut manquer de Le rencontrer dans la grandeur de l'Homme ; et c'est peut-être aussi pourquoi sur ce Prophète — et le Coran insiste sur sa simple humanité — il est dit que Dieu Lui-même et Ses anges prient.

L'entreprise éthique de faire advenir l'Homme signifie fortifier l'ego contre les influences dissolvantes. Dans sa présentation de la conception iqbalienne de l'ego, Javid Iqbal énumère les facteurs qui en augmentent la puissance d'agir et qui, pour cette raison, constituent des valeurs éthiques ; il s'agit, dit-il, de l'amour, de la liberté, du courage et du détachement (*disinterestedness*), et il insiste sur ce point, essentiel en effet, qu'il s'agit là de valeurs de l'individualité. On trouve dans la réflexion d'Anwarul Haq sur l'ego humain dans la philosophie de Muhammad Iqbal une énumération plus détaillée des

¹¹² *Le Livre de l'Éternité*, p. 25. Cf. également l'*Introduction* de Luce-Claude Maître à *Mohammad Iqbal (op. cit.)* ; en particulier p. 70, le rappel du caractère coranique de l'idée iqbalienne du surhomme.

¹¹³ *Id.*, p. 63.

forces qui augmentent la consistance de la personnalité. Ce sont, selon la liste qu'il établit : (i) l'amour, (ii) le *faqr*, (iii) le courage, (iv) la tolérance, (v) le *kasb-bilal*, (vi) l'activité originale et créatrice. À l'inverse, écrit-il, les influences dissolvantes qui diminuent la puissance d'agir sont (i) la peur, (ii) la mendicité ou *sawal*, (iii) la servitude et (iv) l'exaltation de l'appartenance ou *nasab parasti*¹¹⁴.

Au fond, cette opposition entre facteurs fortifiants et facteurs dissolvants se ramène pour une grande part à celle existant entre le *faqr*, qui est liberté et le *sawal* qui est servitude, entre la pauvreté et la demande. Il s'agit là d'une opposition qui elle-même s'éclaire de tout ce que la tradition soufie met sous cette notion de *faqr*. La pauvreté dont il est question ici est celle du *détachement*, c'est-à-dire celle qui, précisément, ne *demande* rien.

Demander diminue le soi. Telle pourrait être la proposition fondamentale de l'éthique iqbalienne. La demande a le sens d'une manière d'être qui est le propre d'une âme diminuée, rabougrie ; elle est dépossession de soi, l'expression même de ce que Muhammad Iqbal, à la suite de Nietzsche, appelle une morale d'esclave. Demander c'est tendre la main, bien sûr, mais c'est avant tout, plus fondamentalement, adopter une posture dans le monde dont cette attitude est un signe : celle qui consiste à attendre du temps qu'il apporte les moyens et les raisons de vivre. Celui qui demande se situera ainsi face au temps et à la vie comme devant une distribution de lots, dans une position qui donnera naissance à tout ce dont peut *s'em-poisonner* le soi : le fatalisme, la peur, la jalousie, l'envie ; d'un mot, nietzschéen de nouveau : le ressentiment.

Imiter est alors aussi demander ; couler la vie dans le moule d'habitudes indéfiniment répétées, de pensées reçues et pétrifiées en certitudes, le *taqlid* (imitation servile du passé) que dénoncent la philosophie aussi bien que le soufisme, cela a pour effet de dissoudre la personnalité. Et cela apparaît dans

¹¹⁴ Anwarul Haq : "Iqbal's Conception of the Human Ego" in *Iqbal, the Poet of Tomorrow*, *op. cit.*, p. 74. Le passage de Javid Iqbal auquel il a été fait allusion se trouve dans le même ouvrage, p. 15, dans l'article intitulé "Introduction to the Study of Iqbal". *Faqr* est un mot arabe signifiant la "pauvreté". Le *kasb-bilal* est, littéralement, le fait d'acquérir (de gagner sa vie par) des biens licites.

le fait que l'imitation est précisément le contraire de l'activité originale et créatrice figurant dans l'énumération des valeurs qui fortifient l'ego. Cette activité n'est autre, en effet, que le courage de vivre, l'enthousiasme pour la vie et la liberté : comme telle elle s'oppose à la paresse, à la peur de vivre, c'est-à-dire d'inventer, de celui qui s'enferme dans le temps de la répétition, de l'imitation, de la servitude.

Vivre n'est pas vivre si l'on vit sans danger,

écrit Iqbal dans *Les Mystères du non-moi*. Cette reprise par Muhammad Iqbal du propos de *vivre dangereusement*, loin d'avoir la signification d'une formule pour casse-cou, est donc l'expression même d'une philosophie de la création, d'une "philosophie artiste". Et l'on comprend également pourquoi, dans l'énumération des influences dissolvantes pour l'ego, la peur est venue en première position. C'est par elle en fait que l'idée de la mort entre dans un monde qui, de part en part, est vie. Elle est, dit Iqbal, "un espion venu du monde de la Mort" et il en fait la source de toutes les influences dissolvantes qui, ultimement, ne constituent que différentes modalités de la peur :

*Quel que soit le mal caché dans ton cœur,
Tu peux être sûr que son origine est la peur.*¹¹⁵

C'est la raison pour laquelle se rencontre souvent, dans la poésie iqbalienne, la figure de l'animal prédateur — le lion, l'aigle, le faucon, l'épervier — représentant le refus de tout enfermement et, composant ainsi la figure même de la liberté et du détachement¹¹⁶.

¹¹⁵ *Les Mystères du non-moi*, op. cit., pp. 104-105.

¹¹⁶ Ainsi, par exemple, méprisant "le monde limité des perdreaux", le faucon chante :

*Mon ciel bleu est sans limite !
Je suis le derviche du monde des oiseaux
Car le faucon ne construit aucun nid.*

(L'Aile de Gabriel, p. 130).

Et pour dénoncer la pétrification du mouvement que constitue l'idée que l'on peut occuper un "siège de marabout" uniquement "par héritage", c'est tout naturellement dans le langage des oiseaux qu'il déclare : "Les corbeaux ont accaparé les nids des aigles" (*ibid.*).

Une philosophie de la tolérance

Il faut également comprendre "l'exaltation de l'appartenance" comme un enfermement du soi, une véritable servitude qui diminue la puissance d'agir. Car substituer au mouvement *d'invention de soi*, au procès de "devenir-personne", qui est l'identité humaine même, *l'appartenance* à une tribu, à une caste, à laquelle on demande d'indiquer des manières préétablies de vivre et de penser, cela est encore servitude.

Dans le pays qui est le sien, avec le système de castes hiérarchisées qui le caractérise, le message du "brahmane" Iqbal est certes important sur le plan social et politique. Il s'agit de renoncer à l'orgueil de la naissance, indique-t-il clairement, car :

*Il n'y a ni Afghans, ni Turcs, ni fils de Tartarie,
Nous sommes tous les fruits d'un même jardin,
d'un même tronc,
Nous sommes la floraison d'un même printemps.*¹¹⁷

Ce message social découle lui-même de la philosophie et de l'éthique iqbalienne du "devenir-personne" dans lesquelles la confusion entre le mouvement de l'identité et l'enfermement dans l'appartenance est, tout simplement, le péché suprême d'idolâtrie :

*Brise toutes les idoles de la tribu et de la caste
Brise les antiques coutumes qui enchaînent les hommes*¹¹⁸ !

et qui risquent d'offusquer à tes propres yeux la mission dont il te faudra répondre, dont une face est l'achèvement du monde et l'autre l'invention de soi.

¹¹⁷ Cité par Luce-Claude Maître, *op. cit.*, p. 38. Le poète insiste souvent sur ce point. Ainsi y revient-il dans ces vers :

*Tu n'es pas encore libéré des liens de l'eau et de l'argile,
Tu dis que tu es Afghan, ou bien Turc ;
Moi, je suis d'abord un homme, sans marque et sans couleur :
Je ne suis qu'ensuite Indien ou Touranien.*

(Message de l'Orient, p. 81).

¹¹⁸ *L'Aile de Gabriel*, p. 122. Nous avons cité ces deux vers dans la traduction de Luce-Claude Maître, *op. cit.*, p. 135.

En conséquence aussi, on pourra considérer comme idolâtrie tout ce qui va à l'encontre d'un principe de tolérance qui puisse être dite *active*, c'est-à-dire qui repose sur l'idée que l'identité n'est pas un enfermement sur soi mais la capacité d'accueil de la différence. Et cela ne se comprend pleinement, en effet, que dans une philosophie de l'impermanence, dans une philosophie qui donc sait être *inquiète* de Dieu et de la vérité.

Ainsi, on ne s'étonnera pas de lire sous la plume de ce disciple de Rûmî que :

*L'amoureux ne trouve nulle différence entre la Ka'aba
et le Temple des idoles :*

*Celui-ci est l'apparition de l'Ami, celle-là en est le sanctuaire.*¹¹⁹

Mais peut-être la meilleure illustration de ce que peut signifier la tolérance qui sait accueillir la différence est-elle dans une manière, que l'on peut dire iqbalienne dans son esprit, de comprendre la tradition selon laquelle il y aura en islam soixante-douze sectes dont une seule est destinée à être sauvée. Reprenant dans sa poésie ce dire prophétique, Iqbal écrit :

*La vraie doctrine s'est perdue dans les querelles
des soixante-douze sectes :*

*Impossible de la comprendre si ta perception
n'est pas impartiale* ¹²⁰

Ghazâlî, dans son traité intitulé *La Délivrance de l'Erreur*, commence l'exposé de sa recherche de la vérité, à travers les écoles, doctrines et controverses qui, à l'époque où il écrit, se partagent les intelligences et les cœurs, par le rappel de cette tradition des soixante-douze sectes (il existe une variante qui parle de soixante-treize sectes et c'est celle que retient le texte de Ghazâlî) ; et pour accentuer le caractère dramatique de sa démarche, au bout de laquelle se joue le salut, il ajoute immédiatement après : "cette parole est sur le point de se réaliser".

Cette parole, il est une première manière, *sectaire*, de la comprendre : celle qui chercherait le groupe, parmi soixante-douze ou soixante-treize, qui détiendrait le bon point de vue.

¹¹⁹ *Message de l'Orient*, p. 153.

¹²⁰ *L'Aile de Gabriel*, p. 56.

Si cette façon de voir, dans le meilleur des cas, peut conduire la secte qui juge être la bonne à *tolérer* les autres, ce sera par condescendance, en acceptant de les souffrir. Une seconde manière, celle qui correspond à ce qui a été appelé une tolérance active, consiste à comprendre cette tradition comme une parabole destinée à mettre à l'épreuve "la perception impartiale" du vrai par la mise à l'épreuve de soi. Il s'agira alors justement, au moyen de l'altérité et de la mise en question qu'elle porte, de savoir sortir de soi, pour interroger les appartenances et éprouver les certitudes.

Selon cette deuxième manière, on comprendra alors que la différence est invitation à un dialogue également avec soi, surtout avec soi, et qu'elle est le plus court chemin dans la connaissance et l'affermissement de soi. Cette manière ne sera pas relativiste ou sceptique, estimant par exemple que le vrai n'est rien d'autre que l'erreur vue sous un autre angle : au contraire, elle sera assurée de soi parce qu'attentive aux différents visages sous lesquels la même vérité sait inviter ses sectateurs. D'un mot, on comprendra que la secte qui sera sauvée est celle qui aura accédé, par l'approfondissement de soi ainsi que l'*inquiétude* de la différence, à la *perception impartiale* du vrai et qui se saura virtuellement *inscrite en chacune* des soixante-douze ou soixante-treize. Et l'on comprendra aussi, avec le poète, que cette *manière non sectaire* doit valoir, non seulement dans le monde des sectes de l'islam mais dans le monde, en général et tout simplement.

Une politique de l'autonomie

Parler de la philosophie de l'action de Muhammad Iqbal c'est aussi s'interroger sur l'éclairage qu'elle peut apporter à ce que fut son action politique effective dans les années tourmentées qui ont conduit aux indépendances séparées de l'Inde et du Pakistan.

Arrêtons-nous ainsi un instant sur l'Iqbal qui apparaît comme un personnage de la pièce d'Hélène Cixous : *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves*¹²¹. Il y est celui qui insinue avec obstination son

¹²¹ Hélène Cixous, *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves*, Paris, Théâtre du Soleil, 1987.

idée d'un Etat musulman séparé de l'Inde hindoue dans l'esprit de Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) qui deviendra plus tard le *Quaid i-Azam*, ou Grand Leader, le fondateur du Pakistan. Et puisqu'il finit par convaincre Jinnah de la nécessité de la partition malgré les prières et l'infini amour du Mahatma Gandhi lui-même, son personnage dans la pièce a tout de "l'âme damnée".

De fait, dans l'*Introduction* qu'il a rédigée aux *Lettres*¹²² que lui adressa Iqbal durant les années de lutte pour l'indépendance, Muhammad Ali Jinnah fait des idées du poète philosophe le fondement même de la volonté de créer un Etat musulman séparé de l'Inde majoritairement hindoue, et qui s'exprima avec précision dans la Résolution de Lahore de la Ligue musulmane pan-indienne de 1940 connue également sous le nom de "Résolution du Pakistan". Et, dans un message à l'occasion du *Iqbal Day* célébré à Lahore en 1944, il présenta en ces termes les idées et l'action politiques de Muhammad Iqbal : "Iqbal n'était pas seulement un prédicateur et un philosophe. [...] Il réunissait en lui l'idéalisme du poète et le réalisme de l'homme qui adopte sur les choses une perspective pratique. [...] Bien qu'il fût un grand poète et un grand philosophe, il n'en était pas moins un politicien pratique. [...] il fut l'un de ceux, en tout petit nombre, qui réfléchirent les premiers à la possibilité de découper, au nord-ouest et au nord-est de l'Inde, un État musulman, ces régions qui sont historiquement des terres musulmanes"¹²³.

On mettra utilement en contraste cette appréciation avec celle de ceux qui critiquèrent l'action du poète au début des années 30, en estimant justement que celle-ci trahissait sa poésie et sa philosophie. Un journaliste du *Bombay Chronicle* se fit ainsi, dans une interview avec lui à la veille de son départ pour assister à la table ronde de 1931, le porte-parole de ces critiques. Que répondait-il, lui fut-il ainsi demandé, à ceux qui comprenaient mal son attitude d'alors (jugée séparatiste et finalement conforme aux intérêts de la puissance coloniale britannique) en contradiction avec les enseignements de sa poésie ? Qui estimaient qu'un Iqbal politicien avait pris le pas sur l'Iqbal poète auquel il ne ressemblait plus guère¹²⁴ ? On

¹²² *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore, 1963.

¹²³ Cité in *Iqbal, the Poet of Tomorrow*, p. 21.

¹²⁴ Cf. p. 58 in *Letters and Writings of Iqbal*, réunis et édités par B. A. Dar. Karachi, Iqbal Academy, 1967.

rappellera aussi à ce propos que lui-même avait déclaré — en 1910 il est vrai, c'est-à-dire avant la fin, en 1926, de ce que l'on a appelé la "lune de miel" ¹²⁵ entre hindous et musulmans, certes mouvementée : "les nations naissent dans le cœur des poètes ; elles prospèrent puis meurent entre les mains des politiciens ¹²⁶".

Il est enfin utile, lorsque l'on considère ainsi les différentes appréciations faites de l'action politique d'Iqbal, de rappeler ce que fut le jugement de Jawaharlal Nehru tel qu'on peut le lire dans son ouvrage *The Discovery of India* ¹²⁷. Si Iqbal, écrit-il dans ce livre, fut l'un des premiers avocats du Pakistan, il lui apparaît avoir été, à la fin de sa vie, d'un autre avis. Il raconte que, s'étant rendu au chevet d'Iqbal malade — c'est ce dernier qui l'avait fait appeler — il avait eu avec lui un entretien qui leur avait rappelé combien ils avaient en commun et au terme duquel le poète lui avait déclaré : "qu'avez vous en commun Jinnah et vous ? C'est un politicien, vous êtes un patriote. ¹²⁸"

Mais si l'on s'attache aux faits eux-mêmes, le chapitre que Lini S. May a intitulé "la marche vers l'indépendance" dans l'ouvrage qu'elle a consacré à Iqbal montre parfaitement l'insistance de ce dernier — il s'excuse à un moment auprès de Jinnah d'écrire aussi souvent à un homme qu'il sait, dit-il, si occupé — mais qui est le seul auquel "la communauté musulmane de l'Inde ait le droit de demander qu'il la guide en toute sûreté dans la tempête qui va frapper la région nord-ouest et peut-être toute l'Inde ¹²⁹". Muhammad Ali Jinnah, indiquent ses biographes, avait débuté sa carrière politique en manifestant la plus farouche volonté d'œuvrer à l'unité entre hindous et musulmans indiens. Au bout des dix premières années de

¹²⁵ Saleem M. M. Qureshi dans *Jinnah and the Making of a Nation*, Karachi, 1969, écrit (pp. 9-10) que : "la signification de l'année 1926 réside dans la rupture, intervenue après bien des séparations suivies de retrouvailles, qui a mis fin à la lune de miel hindou-musulmane dont la dernière phase de vie a été celle du Mouvement du Khalifat".

¹²⁶ Cité par Javid Iqbal in "Introduction to the Study of Iqbal", *id.*, p. 16.

¹²⁷ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, New-York, The John Day Company, 1946.

¹²⁸ Ce témoignage sur Iqbal et l'idée du Pakistan se situe pp. 354-355 de l'ouvrage cité.

¹²⁹ Lini S. May, *Iqbal his Life and Times*, Lahore, 1974.

cette carrière, de 1906 à 1916, cette attitude lui avait valu d'être surnommé l'"ambassadeur de l'unité hindou-musulmane" et Sarojini Naidu, qui édita en 1918 un texte justement intitulé *Mohomed Ali Jinnah : An Ambassador of Unity*, dit de lui qu'il fut "non pas seulement un ambassadeur mais le symbole vivant de l'unité hindou-musulmane¹³⁰". En 1937 encore, dans un discours qu'il fit au mois de Mars à Delhi, s'il parle d'organisation séparée des hindous et des musulmans, c'est afin, dit-il, de mieux favoriser leur entente mutuelle dans le "combat national¹³¹". C'est auprès de cet homme qu'Iqbal insistera pour lui faire partager l'idée que lui-même exprimera avec force en 1940 en tant que président de la Ligue musulmane : "Aucune puissance sur terre ne peut empêcher le Pakistan."

Comment finalement comprendre la trajectoire qui conduit Iqbal à l'exigence de l'autonomie ? Dira-t-on qu'à côté de la visée essentielle du poète et du philosophe, et donc de manière extérieure à cette visée, les circonstances ont fini par lui imposer le réalisme et l'esprit pratique du politicien, l'amenant alors à penser et même à dessiner ce Pakistan qui fut réalisé après sa mort ? Évoquera-t-on donc ainsi la *force des choses* ? Ne cherchera-t-on pas plutôt une relation interne, nécessaire, entre la philosophie iqbalienne de la "reconstruction de la pensée religieuse de l'islam" autour de la notion d'affirmation du soi, tant comme ego individuel que comme ego collectif, et la demande politique de l'autonomie ? À ces questions lui-même fournit une réponse qui fait l'objet de l'important texte historique que constitue le discours qu'il fit comme Président de session devant la Ligue musulmane lors de sa réunion du 29 décembre 1930 à Allahabad. Et ce discours mêle, intimement, la force des choses et la nécessité de l'idée.

Dans son allocution¹³², Iqbal commence par insister sur le fait que lui-même n'est aucunement un politique mais un chercheur qui pour avoir consacré l'essentiel de sa vie à étudier

¹³⁰ Cité in Sharif Al Mujahid, *Quaid-i-Azam Jinnah, Studies in Interpretation*, Karachi, Quaid-i-Azam Academy, 1981.

¹³¹ Voir Lini S. May, *op. cit.*, p. 245.

¹³² On trouve le texte du discours — "Presidential Address Delivered at the Annual Session of the All-India Muslim League at Allahabad on the 29th December 1930" — in *Speeches and Statements of Iqbal*, réunis par A. R. Tariq, Lahore, 1973, pp. 3-32.

l'islam dans sa législation, ses institutions, son histoire et sa culture, s'estime être en mesure et avoir le devoir d'éclairer les décisions qu'il appartient aux membres de la Ligue de prendre. La question qu'il soulève ensuite est celle de la nature même de la religion : peut-on considérer, demande-t-il, qu'elle est simplement une affaire privée, un vécu de l'individu seul qui a conçu de se partager ainsi entre sa vie spirituelle et sa vie temporelle ? Dans la pensée de l'islam, déclare-t-il pour répondre à cette question, le dualisme entre esprit et matière qui fonde une telle séparation ne correspond guère à la réalité d'un idéal religieux qui a créé un ordre social auquel il demeure organiquement lié.

Vient alors ensuite, dans le propos, la question de la nation au sujet de laquelle il rappelle le concept utilisé par Renan pour la définir : celui de la "conscience morale" qui en est constitutive, au-delà des appartenances. Ultimement, cette question est celle de savoir quelle nation penser. Y a-t-il ainsi une véritable "conscience morale" derrière l'idée, que l'on pourrait appeler "pan-indienne", de la nation ? A l'inverse, le nationalisme panislamique peut-il véritablement se donner un contenu dans les circonstances présentes ? D'une certaine manière, le futur Pakistan se sera construit contre ces deux nationalismes.

D'un côté, contre le mouvement nationaliste indien, pour lequel l'essentiel devait être la lutte contre l'impérialisme, ce qui supposait que fussent véritablement transcendées, dans l'esprit du Pacte de Lucknow de 1916, par lequel hindous et musulmans demandaient ensemble l'autonomie de l'Inde, les divisions du communautarisme religieux. D'un autre côté, contre un nationalisme panislamique s'incarnant, par exemple, dans le parti dit de "la Conférence du Califat", fondé par Muhammad Ali (1879-1930) en 1919, dont l'action sera menée dans le cadre de la "non-coopération" conduite par Gandhi. L'objectif affiché de la Conférence du Califat était d'obtenir du pouvoir colonial, par la pression, que l'Empire ottoman fût restauré dans son intégrité : comment pouvait-on lutter pour l'indépendance d'un territoire donné, d'une simple portion de la Communauté des croyants (*Umma*) en oubliant les terres musulmanes en général — tout particulièrement celles où se trouvent les lieux saints de l'islam — ainsi que le pouvoir

califal ottoman qui pouvait être considéré comme le symbole même et le point de ralliement de cette communauté ? Les historiens citent souvent cette image employée par Muhammad Ali pour dire son sentiment et son désarroi : l'appartenance à deux cercles non concentriques dont l'un est l'Inde, l'autre le monde de l'islam.

Quelles furent les circonstances ? En Turquie, c'est le mouvement séculariste de Mustapha Kemal qui abolit en 1924 le califat, renvoyant d'une certaine manière les mouvements pan-islamiques à l'inévitable réalité des nations. En Inde même, malgré la tristesse et les jeûnes du Mahatma Gandhi, les tensions intercommunautaires semblaient confirmer de plus en plus la conclusion du rapport rédigé en 1934 sur les réformes constitutionnelles indiennes : celui-ci considérait en effet que, derrière la lutte anti-coloniale pour l'indépendance, on était également confronté à l'antagonisme, non pas seulement entre deux religions, mais véritablement entre deux "civilisations".

Dans son ouvrage intitulé *L'Illusion identitaire*¹³³, Jean-François Bayart décrit parfaitement le mécanisme par lequel sont fabriquées les identités primordiales qui, très souvent, se durcissent alors en de véritables "civilisations" en conflit. Et il emploie, fort justement, pour rendre compte de ce mécanisme, un concept chimique en parlant de "précipitation du communalisme"¹³⁴. Se référant plus précisément au choc des nationalismes hindou et musulman qui a conduit finalement à ce que les hindous ont considéré comme le "sacrilège de la vivisection de la Mère Inde"¹³⁵, Jean-François Bayart écrit : "La fabrication d'une authenticité védique, par assimilation des valeurs de l'Autre, a véhiculé une mutation radicale de l'identité culturelle hindoue et sa politisation sur le mode nationaliste. De son côté, l'islam du sous-continent indien n'est ni plus uni ni plus stable que l'hindouisme, en dépit de la perception que les nationalistes hindous en ont eue. Le communalisme, en Inde, se nourrit, non de la cohérence interne de chacune des deux communautés religieuses, mais bel et bien de leur relation, vécue conflictuellement dans une situation et à une période historique données. Encore faut-il préciser que cet

¹³³ J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 94.

¹³⁵ Cf. Saleem M. M. Qureshi, *Jinnah and the Making of a Nation*, *op. cit.*, p. 18.

antagonisme n'est pas immanent à leurs dogmes respectifs, ni à leur mise en rapport dans une société politique élargie, construite par le colonisateur¹³⁶.

La "force des choses" est donc sans doute lisible dans ce heurt permanent de nationalismes qui se sont durcis en se mirant, pour ainsi dire, l'un dans l'autre. C'est elle qui a conduit Iqbal à écrire dans une lettre, et cela dès 1909, que "la vision d'une nationalité commune à l'Inde est *un bel idéal qui contient un appel poétique*, mais qui, lorsque l'on considère les conditions présentes ainsi que les tendances inconscientes au sein des deux communautés, apparaît impossible à réaliser¹³⁷."

Pour en revenir au discours d'Iqbal devant la Ligue musulmane, on notera qu'il revient avec insistance sur ce sentiment d'une sorte de fatalité du communalisme faite, dit-il, de suspicion et de méfiance de chacune des communautés, hindoue et musulmane envers l'autre. Cette relation en miroir constate-t-il, conduit à adopter l'étroitesse d'esprit de la caste ou de la tribu¹³⁸. Mais c'est pour ajouter immédiatement qu'il est un aspect plus élevé du communalisme, celui, dit-il, qui lui fait "aimer" le groupe ainsi constitué : cet aspect correspond à la nécessaire autonomie culturelle qui seule peut permettre, déclare-t-il, à une communauté donnée de "déployer les possibilités latentes dont elle est porteuse"¹³⁹. C'est donc parce que la pensée religieuse de l'islam doit s'engager dans sa propre reconstruction, qui est celle, surtout, de sa législation, que la demande *fédéraliste* dont il se fait l'avocat à ce moment-là ne constitue pas à ses yeux le signe d'une crispation identitaire mais, au contraire, la condition du mouvement d'autocréation qui a précisément besoin d'*autonomie*.

¹³⁶ J.-F. Bayart, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹³⁷ Cette lettre datée du 28 mars 1909 est citée par Lini S. May. in *Iqbal. His Life and Times, op. cit.*, p. 79. C'est Iqbal qui souligne dans le passage cité.

¹³⁸ Cf. *Speeches and Statements of Iqbal, op. cit.*, p. 10. Il faut noter parallèlement le constat que fait, plus tard, dans les réflexions qu'il écrit entre 1942 et 1945, Jawaharlal Nehru. Il ne s'est pas développé assez rapidement en Inde, note-t-il ainsi, une classe moyenne musulmane. Dès lors, écrit-il, qu'il y a un écart d'une génération dans les formations respectives des classes moyennes hindoue et musulmane et qu'il se manifeste sur les plans économique et politique entre autres, celui-ci produit une psychologie de peur parmi les musulmans. Cf. *The Discovery of India, op. cit.*, p. 354.

¹³⁹ *Id.*, p. 11.

Et dans la même allocution, Iqbal indique toute l'importance qu'aurait, pour l'ensemble de l'islam, ce mouvement de reconstruction qui s'effectuerait alors ainsi dans le territoire le plus peuplé du monde musulman. Alors, pleinement conscient de l'émergence d'une force de rénovation dans le sous-continent indien, Iqbal déclare que ce serait "pour l'islam une occasion de se débarrasser de la marque que l'impérialisme arabe a été conduit à lui imposer pour mobiliser sa jurisprudence, son éducation, sa culture, pour les ramener au contact plus étroit avec son esprit originel et avec l'esprit des temps modernes"¹⁴⁰.

Au total, l'*autonomie* se conçoit avant tout pour et par l'*ijtihad*, autrement dit l'effort d'innovation : l'autonomie est donc à la fois la condition et le sens du mouvement de création continue de soi. Et on peut dire que c'était là la principale leçon que comportait, pour le poète, deux révolutions qui eurent un grand retentissement dans son œuvre, celle d'Octobre et celle de Mustafa Kemal Atatürk.

De la révolution d'Octobre et de l'idéal socialiste qu'elle a voulu traduire, ce que retient essentiellement Iqbal, c'est la finalité d'une *repossession de soi*.

Ainsi "Le Chant de l'ouvrier", poème contenu dans *Le Message de l'Orient*, traduit-il une vision plutôt poétique de l'exigence que porte la condition prolétarienne : il s'agit, contre l'aliénation que comporte le capitalisme, de cesser de "vivre inconscient de soi-même" comme — selon une image fréquente de sa poésie — le "papillon" qui vit "en voletant autour de la flamme"¹⁴¹. Et c'est le même thème poétique que l'on retrouve lorsqu'il s'agit pour le philosophe d'évoquer la condition du musulman "devenu étranger à soi-même", selon trois significations possibles de cet état d'aliénation : celle liée à la situation coloniale que subissent les pays musulmans, celle — effet de la première — qui consiste en l'imitation pure et simple de l'Occident et celle, enfin, qui traduit le fait d'être coupé du principe même de son mouvement. La figure de cette dernière signification de l'oubli de soi, et à laquelle toutes, ultimement, se rapportent, est la *pétrification, l'immobilisme*.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 14.

¹⁴¹ *Le Message de l'Orient*, p. 191.

Voilà pourquoi Muhammad Iqbal, citant de larges extraits de textes du poète nationaliste turc Zia, "dont les chants", écrit-il, "inspirés par la philosophie d'Auguste Comte, ont beaucoup fait pour façonner l'esprit actuel de la Turquie", partage le constat de ce dernier que "seule parmi les nations musulmanes d'aujourd'hui, la Turquie a secoué sa torpeur dogmatique et a pris conscience d'elle-même"¹⁴².

Prendre conscience de soi, c'est l'exigence philosophique première, c'est aussi ce qui constitue le but du politique : celui-ci doit viser l'autonomie comprise comme la mise en œuvre du pouvoir, ou plutôt du *devoir d'ijtihad* pour restituer à la société sa capacité de poursuivre son propre principe dans le processus indéfiniment ouvert de son auto-crédation continue. C'est pourquoi, à la fin de sa vie, en même temps qu'il demande avec insistance à Jinnah de devenir le porte-parole de l'exigence d'autonomie, il s'engage dans la rédaction d'un nouvel ouvrage qui devait faire suite à ses *Conférences* et qu'il n'aura pas eu le temps d'écrire : un ouvrage qu'il voulait "une introduction à l'étude de l'islam avec un accent particulier sur sa jurisprudence"¹⁴³ et dont celui qui fut alors son secrétaire et qui a consigné le plan prévu pour le livre a écrit qu'il se serait agi d'un ouvrage "destiné à faire époque, une œuvre de référence dans le domaine des institutions et de la jurisprudence islamiques"¹⁴⁴.

Au principe de cette politique de l'autonomie, on retrouve donc la cosmologie de l'émergence qui fonde la pensée iqbalienne. Et c'est cette cosmologie qui commande que chaque génération sache, bien entendu, faire fond sur ce que les générations qui l'ont précédée ont pensé et réalisé, mais en comprenant la nécessité où elle se trouve, d'inventer, dans la *fidélité* mais également dans le *mouvement*, les solutions à apporter à ses propres problèmes. Dans la pratique, indique Iqbal, cela signifie la mise en place d'assemblées

¹⁴² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, op. cit.*, pp. 172 et 175. Il faut toutefois préciser que, sur bien des points, Muhammad Iqbal discute "l'ijtihad du poète" qui, dit-il, "donne lieu à de graves objections" (p. 174). Le poète dont il s'agit est Khâlid Zia Uçaglıl (1866-1945).

¹⁴³ Le plan de l'ouvrage projeté se trouve dans les *Letters and Writings of Iqbal, op. cit.*, pp. 86-95.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 86.

législatives qui organisent l'*ijtihad*, la "forme républicaine de gouvernement" étant devenue une nécessité en raison des nouvelles forces qui sont libérées, dit-il, dans le monde de l'islam. Ainsi, finalement, le monde de l'islam dans sa diversité et son unité se présentera désormais non plus comme un ensemble gouverné par un calife, mais comme une "vivante famille de républiques"¹⁴⁵.

¹⁴⁵ *Id.*, p. 172.

De la culture

Il faut se rendre compte que l'histoire de l'école...
Maurice Halpern dit dans sa biographie...
d'après le rapport de l'inspection...
de l'Institut National de la Recherche...
le plus souvent de la situation de l'école...
Maurice Halpern (1912-1992)...
en fait de l'histoire de l'école...
1912-1992

Il faut dire que les caractéristiques...
"scolaire" est, selon lui, l'élément...
clés de la culture de l'école...
le rôle de l'école de la culture...
développement de la culture...
dans l'histoire de la culture...

IV

LA FIDÉLITÉ ET LE MOUVEMENT

Il faut dire que les caractéristiques...
"scolaire" est, selon lui, l'élément...
clés de la culture de l'école...
le rôle de l'école de la culture...
développement de la culture...
dans l'histoire de la culture...
la culture de l'école...
l'école de la culture...
la culture de l'école...
l'école de la culture...
la culture de l'école...
l'école de la culture...

* Halpern, Maurice, *Le maître et l'élève*, Paris, 1982, p. 107.
** Halpern, Maurice, *Le maître et l'élève*, Paris, 1982, p. 107.
*** Halpern, Maurice, *Le maître et l'élève*, Paris, 1982, p. 107.

Il est évident que la situation est grave et que les
autorités doivent agir rapidement pour éviter
des conséquences désastreuses. Les mesures
prises jusqu'à présent ne suffisent pas et il
est urgent de renforcer les contrôles et
de mettre en œuvre des programmes
de prévention à long terme.

VI

LA POLITIQUE DE LA MONÉTAIRE

De la science

Dans sa monumentale *Histoire de la philosophie islamique*¹⁴⁶, Majid Fakhry fait figurer en bonne place Muhammad Iqbal, parmi les représentants du "modernisme", au sein d'une lignée où l'on rencontre les noms du réformateur persan Djamal al-Dîn al Afghânî (1839-1897), que l'on peut considérer comme le père spirituel de ce courant de pensée, de l'égyptien Muhammad Abduh (1849-1905), disciple du premier, ou bien, en Inde, de Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) et de Sayyid Amir Ali (1849-1928).

L'une des caractéristiques essentielles de l'attitude "moderniste" est, selon lui, l'insistance des penseurs de ce courant sur la conjonction entre religion et science, et sur le rôle de l'esprit de recherche et d'analyse dans le développement de la civilisation¹⁴⁷. Ainsi, par exemple, dans son *Exposé de la religion musulmane*, Muhammad Abduh écrit qu'il est "dans la nature de l'homme de se guider par la science" — de l'univers, précise-t-il — "et la connaissance des choses du passé"¹⁴⁸. Il rappelle le propos d'un "philosophe occidental contemporain" selon lequel la civilisation s'est développée en Europe lorsqu'elle a reposé sur "l'émancipation de la volonté et l'indépendance du jugement", deux principes qui ont permis alors à de nombreux esprits de "se connaître" et de "se reconnaître le droit d'exercer leur volonté et de rechercher la vérité en se guidant par leur raison" ; et il ajoute que "le philosophe en question a précisé que c'était là un rayon de la culture islamique et de la science musulmane qui les a éclairés au XVI^e siècle."¹⁴⁹

¹⁴⁶ Trad. De l'anglais par Marwan Nasr, éd. du Cerf, Paris, 1989. La première édition de cette *History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, date de 1970.

¹⁴⁷ Muhammad Abduh. *Rissâlat al Tawbîd ou Exposé de la religion musulmane* (trad., introd., notes de B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1984).

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 109.

Il faut dire que ce rappel d'une période où l'esprit de recherche et de pensée libre ont été en honneur dans le monde de l'islam, lequel a alors contribué à son développement en Europe, est fréquent chez les penseurs dits "modernistes" et constitue en particulier un aspect important du propos de Muhammad Iqbal.

Mais, par ailleurs, Majid Fakhry manifeste également une certaine irritation devant la place et le rôle que tient, selon lui, le discours de la science dans la pensée moderniste en islam. Et c'est chez Muhammad Iqbal tout particulièrement, dit-il, étant donné, son universalité d'esprit ainsi que l'érudition et l'éclectisme que manifestent les références qu'il fait intervenir dans son argumentation — M. Fakhry les juge parfois "exaspérants" — qu'il dénonce ce qu'il estime être l'erreur des modernistes en général : "En unissant la conception islamique ou coranique de l'homme et du monde à la phase courante du développement scientifique, comme l'a fait Iqbal tout particulièrement, les modernistes commettent une [...] erreur très dangereuse, puisqu'ils assujettissent la vérité religieuse de l'islam à la vérité douteuse d'une phase scientifique. Et si l'histoire de la découverte scientifique nous apprend quelque chose, c'est le caractère éphémère de telles phases scientifiques, qu'elles soient associées aux noms vénérables d'Aristote ou de Ptolémée ou aux pionniers modernes tels que Newton, Eddington ou Einstein¹⁵⁰."

D'un mot, il y aurait ainsi un usage scientiste et obscurantiste de la citation du discours de la science ; et, au bout de cette critique, se trouve peut-être bien l'idée que, sur ce plan, le modernisme risque fort de n'être qu'un scientisme, un simple vernis fait d'allusions, gratuites au bout du compte, à une conjoncture scientifique par essence changeante. Il y aurait là alors le danger de mal entendre la vérité non conjoncturelle du religieux.

La critique est d'importance : il n'est que de se rappeler l'affaire Galilée pour s'en convaincre. La question apparaît également très actuelle lorsqu'elle est rapportée au genre d'exégèses, scientistes très certainement, et que l'on rencontre chez bien des auteurs contemporains, qui consiste à lire, dans des passages coraniques considérés alors comme

¹⁵⁰ Majid Fakhry, *op. cit.*, p. 383.

"scientifiques", la préfiguration et comme le *chiffre* de découvertes ou de théories d'aujourd'hui.

Là est le scientisme en effet, à l'opposé du discours d'Iqbal sur la science, qui voudrait en quelque sorte que le Livre soit aussi un traité, codé, de science, le code n'étant jamais déchiffré que rétrospectivement bien sûr, après que la théorie a été produite. Ce type de démarche se construit sur des interprétations sans règle au bout desquelles l'on s'ébaubit de trouver dans tel ou tel verset ce que l'on y a soi-même mis, dans la volonté de voir à tout prix dans le texte coranique des anticipations scientifiques¹⁵¹.

On trouve certes, ici ou là, une formulation qui semblerait faire accroire que la référence à la science remplit, dans le propos philosophique de Muhammad Iqbal, un tel rôle de confirmation, ce qui le ferait alors tomber sous le coup de la critique de Majid Fakhry. Il faut alors regarder les choses dans le détail, et juger de l'usage qui est fait de la science sur des cas précis : après avoir évoqué l'identification de Dieu avec la lumière, telle qu'on la rencontre dans les trois monothéismes, Muhammad Iqbal rappelle que "la Physique moderne nous apprend que la vitesse de la lumière ne peut être surpassée et qu'elle est la même pour tous les observateurs, quel que soit leur propre système de mouvement. Ainsi, dans le monde du changement, l' lumière est ce qui se rapproche le plus de l'Absolu"¹⁵².

À l'analyse, on voit bien, qu'il n'y a ici, ni idée d'anticipation du discours de la science par celui de la religion ni confirmation de celui-ci par celui-là. Il s'agit seulement de savoir qu'aujourd'hui notre situation est de vivre dans un monde où la théorie de la relativité nous dit quelque chose sur la lumière qui peut conférer une profondeur nouvelle à notre manière.

¹⁵¹ Ainsi, par exemple, trouve-t-on dans le recueil *Les Religions d'Abraham et la science* (collectif, Maisonneuve et Larose, 1996) un texte intitulé "L'Islam et la science : l'interprétation d'un géologue" (dû à M. E. Hilmy) illustrant par son propos ce genre de démarche : on y lit ainsi que lorsque le texte coranique donne, parmi les images qui figurent le Jour dernier, celle des montagnes, que l'on croyait figées, "filant comme filent les nuages", le géologue sait y voir une anticipation de la théorie de la tectonique des plaques selon laquelle " les continents, avec leurs montagnes (sur une profondeur de 100 kilomètres depuis la surface de la Terre) se déplacent comme des mottes de terre flottant sur une asthénosphère visqueuse, et peuvent diverger, donnant lieu à un nouvel océan, ou bien converger, donnant lieu à des montagnes, ou alors flotter parallèlement" (p. 175).

¹⁵² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam.*, p. 73.

d'entendre, c'est-à-dire d'interpréter, la parole qui identifie Dieu à la "lumière des cieux et de la terre". En d'autres termes, ce qui se manifeste dans la référence scientifique n'est ni un simple vernis inessentiel, ni une "imposture intellectuelle" qui voudrait procéder à une importation du discours scientifique en prétendant ignorer la frontière qui sépare celui-ci de la philosophie. C'est la *reconstruction*, dans le présent d'un état de la culture lié aussi à une configuration donnée du savoir scientifique, de nos protocoles et moyens de lecture et d'interprétation d'une parole qui, ainsi, reste vivante, c'est-à-dire ouverte.

Ce concept de "*reconstruction*" qui a donné en français son titre à l'ouvrage majeur de Muhammad Iqbal, est, en effet, important dans sa pensée. Il comporte également le sens d'une "revivification" dont la nécessité, pour prendre un exemple plus ancien, était apparue à Ghazâlî au terme de la démarche qu'il avait entreprise de révoquer en doute l'autorité de la tradition en tant qu'elle ne conduisait qu'à l'imitation et au conformisme. Ce concept, on le retrouve sous la plume de Muhammad Iqbal lorsqu'il parle d'une "œuvre de *reconstruction*" de la théorie caractéristique d'une école théologique de l'islam, connue sous le nom d'atomisme *ash'arite*, "à la lumière de la Physique moderne"¹⁵³.

Que l'atomisme du *kalâm ash'arite*¹⁵⁴ ne préfigure pas tel ou tel aspect de la physique moderne, cela va de soi, comme il va de soi qu'il n'y trouve pas non plus une confirmation miraculeuse. D'un mot, il doit être entendu que sa raison d'être est toute dans les questions métaphysiques auxquelles il

¹⁵³ *Id.*, p. 77. Je souligne le mot "reconstruction".

¹⁵⁴ Le *Kalâm*, littéralement la "Parole", désigne le discours qui se propose de faire usage de la raison pour soutenir les vérités de la foi. Au second siècle de l'Hégire est apparu le *Kalâm* des *Mu'tazilites* (autrement dit "les dissidents") qui se sont eux-mêmes désignés comme étant "les partisans de la justice et de l'unité" : ces rationalistes professaient, en effet, que l'affirmation de la justice de Dieu dans le châtement et la récompense supposait que l'homme fût totalement libre de ses actes ; que son unité supposait qu'il n'eût pas d'attributs distincts coexistant, en quelque sorte, avec son essence unique. En réaction à ce courant de pensée, Abu Hassan al Ash'ari (mort en 935) donnera naissance à un *Kalâm* qui porte le nom d'*ash'arisme* et qui se veut un rationalisme modéré. Cette école, qui coexistera avec le *mu'tazilisme*, a construit la cosmologie, évoquée ici, d'atomes et d'accidents continuellement soutenus par la puissance agissante de Dieu, qui est donc, en fait, le seul agent véritable, l'être créé ne faisant qu'"emprunter" l'action.

a cherché à constituer une réponse, et qu'il n'a rien à voir avec cette physique. Cela étant, à la lumière de celle-ci, il peut se réinterpréter, prendre une nouvelle vie, se reconstruire comme une théorie qui nous parle aujourd'hui. Et c'est là tout le contenu de la notion iqbalienne de "reconstruction", qui donne sa signification à l'ensemble de la démarche du poète-philosophe. Iqbal définit cette démarche en écrivant qu'"armé d'une pensée pénétrante et d'une *expérience neuve*, le monde de l'Islam devrait se mettre courageusement à la tâche de reconstruction qui s'offre à lui."¹⁵⁵

Le premier et le principal mérite de la théorie ash'arite aux yeux d'Iqbal est d'avoir constitué, dans l'histoire de la pensée en islam, le moment du refus systématique d'un monde achevé et fixe. En effet, à tout instant sont produits des atomes nouveaux dont s'augmente un univers qui n'est autre que l'énergie créatrice continûment active devenant visible. Dans cet univers, une chose est, par conséquent, "dans sa nature essentielle, une agrégation d'actes atomiques"¹⁵⁶. On voit dès lors de quelle "lumière", cet atomisme ash'arite peut s'éclairer lorsqu'on le considère d'un regard cultivé par ce que dit la physique moderne du saut, du discontinu, etc. : la cosmologie de l'émergence dont on a dit l'importance dans la philosophie d'Iqbal n'est véritablement pensable que lorsqu'est possible une physique non newtonnienne, et elle permet à son tour de lire, en reconstituant retrospectivement la signification, la doctrine atomiste élaborée par la théologie ash'arite.

Mais l'essentiel pour la signification de l'intervention du discours de la science dans le propos philosophique d'Iqbal est ailleurs : ce qui importe véritablement, c'est moins la référence à ce discours que, selon les mots du physicien Abdus Salâm, de "faire entrer les connaissances et les notions scientifiques acquises dans la vie de la communauté"¹⁵⁷ ; de procéder donc à la réappropriation de l'esprit scientifique par les sociétés musulmanes, ce qui constitue une des conditions de possibilité de l'*ijtihad*.

¹⁵⁵ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 192. Je souligne.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 78.

¹⁵⁷ "L'Islam et la science", in *Les Religions d'Abraham et la science*, op. cit., p. 135.

On peut considérer que cette exigence, qui est une constante, en effet, chez les "modernistes", constitue un prolongement du débat autour du rapport entre l'esprit scientifique et l'islam, tel qu'il eut lieu par exemple à la suite d'une conférence d'Ernest Renan, et qui vit, entre autres, les interventions de Djamal-al-Dîn al Afghânî et de l'écrivain Charles Mismar, en France, durant l'année 1883.

Dans sa "Réponse à Djamal al-Dîn" parue dans le *Journal des Débats* du 19 mai 1883, Ernest Renan a indiqué que c'était précisément sa conversation avec ce dernier, auquel il venait d'être présenté, qui l'avait décidé à choisir de parler, dans une conférence célèbre prononcée à la Sorbonne, de "l'Islamisme et la Science". Cette conférence, publiée ensuite, le 30 mars 1883, dans le *Journal des Débats*, donna lieu à beaucoup de réactions, dont celle d'Al Afghânî.

La thèse de Renan sur l'islam est connue : sur un plan métaphysique et théologique, il apprécie positivement le caractère à la fois exigeant et dépouillé du monothéisme islamique, et, en particulier, le fait que la religion musulmane ne se soit pas fondée sur le miracle et le surnaturel, qu'elle soit par conséquent attentive à ne pas prendre la croyance pour le sens du merveilleux ; mais il lui semble que, lorsqu'il s'agit de l'esprit scientifique, l'exigence rationnelle s'arrête et avec elle la curiosité : il faut en effet, croit-il savoir éviter que la science de la nature fasse alors concurrence à Dieu.

Contre cette thèse réagissait Charles Mismar qui écrit de la conférence de Renan qu'elle fut "une œuvre de pure éloquence, échafaudée sur des pointes d'aiguille ¹⁵⁸" ; et s'opposant ainsi à cette présentation d'un islam qui serait par nature réfractaire à l'esprit de recherche scientifique, il a parlé d'une nécessaire "régénération de l'islam" en ces termes : "L'islam est comme une horloge dont le mécanisme est intact, bien qu'il soit obstrué par la rouille et la poussière. Il suffirait de secouer la poussière, d'enlever la rouille et de mettre en mouvement le balancier pour rallier à l'heure de la science et de la civilisation la septième partie de l'humanité ¹⁵⁹".

¹⁵⁸ Cité par Homa Pakdaman in *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969, p. 82.

¹⁵⁹ Cité par H. Pakdaman, *op. cit.*, p. 82.

En ces deux manières de voir s'opposaient une approche essentialiste — celle de Renan — et une approche véritablement historique, qui est celle de Charles Mismar. Si la thèse de Renan a consisté ultimement à faire de la situation réelle, donnée des sociétés musulmanes à l'époque où il écrivait, l'essence même de leur religion, la réponse de Mismar et la métaphore de l'horloge qui l'exprime se fondait, elle, sur le fait historique d'un développement antérieur des sciences dans le monde de l'islam.

Beaucoup se sont grandement étonnés, et certains offusqués ¹⁶⁰, durant ce débat, d'une position particulièrement modérée et conciliante adoptée par Djamal al-Dîn al Afghânî vis-à-vis du propos de Renan. On peut comprendre comme raison à cela, d'abord, qu'il entendait la thèse du conférencier comme une description des sociétés musulmanes de cette fin du XIX^e siècle dont lui-même, en maints endroits de son œuvre, avait écrit, de ce point de vue, la même chose que le philosophe français, en citant souvent le verset coranique selon lequel "Dieu ne modifie pas l'état d'un peuple qu'ils ne l'aient modifié de leur propre chef" (13 : 11).

On fera ici la remarque que cette attitude d'Al Afghânî à l'égard de Renan se répète dans celle d'Iqbal à l'égard du "culturalisme" de Spengler consistant à penser les civilisations comme des organismes séparés, comme autant d'îles juxtaposées et incommunicables, chacune enfermée dans son contexte propre et ne dépendant, finalement, que de son principe d'évolution spécifique. Ainsi, dit Iqbal, Spengler prend-il faussement la "croûte magiste" qui recouvre aujourd'hui les sociétés musulmanes pour l'expression même d'un *esprit magiste* qui serait le caractère *essentiel* de l'islam. Cette attitude culturaliste empêche alors de penser véritablement l'histoire effective de la constitution des méthodes et savoirs dans le monde musulman, et, en particulier, celle de leur transmission à l'Europe.

Pour en revenir à la réponse d'Al Afghânî à Renan, on peut également en comprendre la nature en indiquant que la réplique la plus complète qu'il pouvait apporter était en fait

¹⁶⁰ Ces réactions qui, pour certaines, allaient jusqu'à émettre le doute qu'Al Afghânî fût véritablement l'auteur de cette réponse, sont analysées par H. Pakdaman, *op. cit.*, pp. 82 et suiv.

ailleurs que dans sa brève intervention dans ce débat se déroulant en une langue dont il n'avait pas la maîtrise. Elle se trouve exprimée, par exemple, dans un texte où il rappelle l'"utilité de la philosophie" qui avait permis au monde islamique de s'ouvrir à la science en sachant se mettre à l'école des peuples qui étaient sous sa domination en traduisant les œuvres dont ils étaient dépositaires. Comparant alors cette attitude à l'état présent des choses, il poursuit en lançant véritablement les "savants de l'Inde" pour les sortir du sommeil dogmatique où les a plongés l'ignorance de la science moderne et de ses réalisations : regardez, leur dit-il en substance, lignes télégraphiques, phonographes, photographies, microscopes..., et mettez à jour non pas la religion mais la compréhension que vous en avez : "N'est-ce point votre devoir de servir par vos hautes pensées, les générations futures, comme nos prédécesseurs vous ont servis ? [...] N'est-ce pas un défaut pour le savant et pour le sage que, l'univers entier étant assailli par les sciences nouvelles, les découvertes et les œuvres récentes, il ne soit pas informé des causes et des effets de ces nouveautés ? Que le monde ait subi une transformation totale alors qu'il dort encore du sommeil de l'insouciance¹⁶¹?"

Et puisque Renan parlait en termes d'essence, là est la véritable essence, pour Al Afghânî, d'une religion qui n'assigna comme limite à l'investigation de la nature des choses que les limites de fait que la curiosité rationnelle pouvait rencontrer elle-même dans sa démarche pour comprendre le monde.

Tout le propos de Muhammad Iqbal sur l'esprit scientifique de recherche et d'analyse s'inscrit dans la continuité de cette ligne de pensée et vise à révéler de nouveau à lui-même l'esprit d'investigation en retrouvant le sens de la conception coranique qui invite à penser en termes de vie et de mouvement illimités et qu'il dit, pour cette raison, "non classique".

Sur la notion de limite, Iqbal affirme de la pensée qu'elle est "par essence, incapable de limitation [...]. Dans le vaste monde au-delà d'elle-même, rien ne lui est étranger... C'est dans sa participation progressive à la vie de ce qui lui est apparemment étranger que la pensée détruit les limites qui lui donnaient son caractère fini et qu'elle jouit de son infinité

¹⁶¹ Cet article d'Al Afghânî est repris dans H. Pakdaman, *op. cit.*, pp. 275-289. Citation, p. 288.

virtuelle". Et il poursuit en indiquant que le refus de la limite est, pour ainsi dire, au principe même de la pensée, puisque le moteur de celle-ci est d'être précisément travaillée par l'infini ; ainsi, comme on l'a rappelé déjà, l'infini n'est pas seulement proposé, au-dehors, à son activité, mais se rencontre, vivant en la pensée comme principe de son déploiement : "sa démarche ne devient possible qu'en raison de la présence implicite, dans son individualité finie, de l'infini qui maintient vivante en elle la flamme de l'aspiration et la soutient dans sa recherche incessante¹⁶²".

Quant au caractère non classique ou anti-classique de la conception coranique, il fait référence chez Iqbal à la nécessité, pour retrouver cet esprit véritable du Coran, d'effectuer la rupture d'avec l'esprit de la philosophie grecque ; il écrit, en effet, que si l'introduction de celle-ci dans l'univers spirituel de l'islam a signifié très certainement pour les penseurs musulmans l'ouverture, elle n'a pas manqué cependant d'obscurcir une lecture du Coran dont il estime qu'elle doit aujourd'hui être reconstruite.

Transposée dans le langage tranché et abrupt de la poésie, cette thèse se traduit dans des formules qui invitent à rompre d'avec la démarche des *falâsifa* hellénisants comme Al Farâbî (mort en 950) et d'abord celle de leur maître à tous, le divin Platon lui-même. Ainsi le chant VII des *Secrets du soi* débute-il par ces vers :

*Platon, l'ancien sage et philosophe,
Était l'un des moutons de cet ancien troupeau*¹⁶³.

Et la suite du poème nous apprend de quel étrange troupeau il s'agit là : celui des "esprits morts" pour qui "le monde des Idées" est cher, tandis que, pour "l'esprit vivant" c'est "le monde des phénomènes" qui est douceur. En d'autres termes, c'est l'idéalisme platonicien qui est ici visé, qui repose, selon

¹⁶² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 13.

¹⁶³ *Secrets du Soi*, *op. cit.*, p. 41. On constatera que, dans ce "renversement de Platon", Muhammad Iqbal retrouve les accents qui sont ceux de Nietzsche et oppose les lions aux moutons en ces termes :

*Le lion vigilant fut réduit au sommeil par l'influence du mouton :
Il appela son déclin la Culture morale.*

(*Secrets du soi*, Chant VI, p. 41).

le poète, sur une telle fascination pour "l'invisible" qu'il "attribue peu d'importance à la main, l'œil, l'oreille", qui sont les instruments de la véritable intelligence scientifique : *l'intelligence inductive*.

Ainsi, dans cette rupture, plutôt qu'à une critique de la *falsafa*, c'est, en réalité, à une *reconstruction*, encore une fois, que Muhammad Iqbal procède : celle d'une attitude devant le monde et devant la matière faite de sens du concret dans les approches du réel et d'intelligence inductive dans la démarche pour le connaître. Cette démonstration de connaissance est le véritable esprit coranique, lorsqu'il n'est pas obscurci par la lecture que peut en faire une philosophie spéculative et déductive.

Le caractère très général de cette mise "hors jeu" de la *falsafa* et de la philosophie grecque à partir de laquelle elle s'est constituée montre que ce n'est pas ici le souci *critique* — qui viserait à présenter le "véritable Platon" et à indiquer les influences réelles que sa pensée a exercées — qui est ici mis en avant. Dans la présentation de *La Métaphysique en Perse*, le souci de précision et de nuance est réel, en raison bien sûr du propos, même si dans cet ouvrage, l'idée a aussi été globalement soutenue qu'il y a une pensée du concret se construisant contre une philosophie grecque, essentiellement spéculative, déductive et davantage tournée vers le sujet que vers la chose extérieure à lui. "Grâce à l'étude de la pensée grecque", écrit par exemple Iqbal dans ce texte, "l'esprit qui était presque perdu dans le concret se met à réfléchir et à se rendre compte qu'il est l'arbitre de la vérité. La subjectivité s'affirme et s'efforce de se substituer à toute autorité extérieure. Une telle période dans l'histoire intellectuelle d'un peuple doit être l'époque du rationalisme, du scepticisme, du mysticisme, de l'hérésie, attitudes où l'esprit humain, entraîné par la force croissante de la subjectivité, rejette toutes les normes extérieures de la vérité¹⁶⁴".

Par conséquent, la notion d'un esprit anti-classique à retrouver, d'une attitude empirique ou naturaliste qui serait la conception coranique même, a surtout le sens d'une volonté de promotion *pour le présent* de l'esprit scientifique, dans sa forme la plus actuelle, celle sous laquelle il se découvre dans

¹⁶⁴ *La Métaphysique en Perse*, *op. cit.*, p. 43.

les méthodes et procédures des sciences d'aujourd'hui, et dont le philosophe considère qu'elle est l'esprit d'induction. C'est cet esprit qui permet à l'ego de ne pas passer, "comme s'il était sourd et aveugle", à côté des signes de la "Réalité ultime" tels qu'ils se découvrent dans la nature et tels qu'ils peuvent, d'une part, le conduire à la connaissance de soi et de cette Réalité, de l'autre, le mener à la maîtrise de l'univers qui est dans sa destination.

De l'esprit d'induction, Muhammad Iqbal indique qu'il fut au principe de contributions importantes du monde islamique à l'histoire des sciences dans de nombreux domaines, par la mise en œuvre de la méthode d'observation et d'expérimentation en quoi il s'est traduit. Et Iqbal insiste tout particulièrement sur son commencement non-aristotélien, au sens où il est né de ce qu'un titre d'Ibn Taimiyya a appelé la *Réfutation de la Logique*. Autrement dit, il s'est agi, pour cet auteur et d'autres, contre les prétentions du seul *ars demonstrandi* — ou art de disposer déductivement des propositions une fois qu'on a découvert leur vérité — à être l'instrument par excellence de la connaissance, de mettre en œuvre un *ars inveniendi*, un art d'inventer qui se donnera pour un nouvel *organon* logique. On sait que c'est ainsi que Descartes aussi s'exprimera contre le logicisme, au nom de la science.

La référence à Ibn Taimiyya prend d'ailleurs une autre importance en ce qui concerne la signification de l'intelligence inductive pour Muhammad Iqbal. Chez cet auteur, en effet, il met surtout en exergue la rupture, au nom de la nécessité de l'*ijtihad*, avec le conformisme des légistes de l'islam à son époque : "la tendance à une organisation trop poussée", écrit-il, "due à un faux respect du passé, tel qu'il se manifeste chez les légistes de l'islam au XIII^e siècle et plus tard, était contraire aux impulsions les plus profondes de l'islam, et, en conséquence, déclencha la puissante réaction d'Ibn Taimiyya, l'un des écrivains et prédicateurs les plus infatigables de l'islam, qui naquit en 1263, cinq ans après la destruction de Bagdad¹⁶⁵."

Il s'agit donc de réintroduire le dynamisme même de la vie sociale, ou plutôt de le débloquent, comme une horloge arrêtée. Et l'on comprend dès lors que dans le fond, au-delà de sa

¹⁶⁵ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 165.

signification comme méthode dans les sciences, l'esprit inductif a surtout la valeur d'un principe de mouvement : *ijtihâd*.

Ijtihâd et société ouverte

Dans l'histoire culturelle et intellectuelle du monde de l'islam, l'année 1258 apparaît comme une date charnière. C'est celle du sac par les Mongols, de Bagdad, alors capitale de la dynastie des califes abbassides et centre de la vie intellectuelle du monde musulman. Avec cet événement se précisait la crainte de la désintégration de ce monde et de l'éclatement de la Communauté faisant suite à l'affaiblissement du pouvoir central.

Ainsi, la nature des circonstances apportées par le devenir ainsi que le sentiment d'une menace ont pu conduire, historiquement, à un tel souci de la conservation et de la fidélité que celle-ci a été alors conçue comme un véritable immobilisme. Contre la force de divergence dont est porteur, par nature, l'effort d'interprétation, il fallait mettre la cohésion au-dessus de tout, et celle-ci fut supposée dépendre d'un esprit de conformité. Sans doute cette réaction — qui ne fut pas préméditée, certes, ni instantanée — était-elle dans l'ordre des choses, et Muhammad Iqbal a commencé par reconnaître toute l'importance de cette exigence de cohésion dans les vers suivants :

*Suis le chemin de tes pères, c'est là que se trouve l'union
La conformité indique la cohérence de la communauté.*¹⁶⁶

Il est revenu par la suite sur cette réponse apportée par les légistes de la communauté aux troubles, à l'instabilité et aux menaces de dislocation : celle qui a consisté à déclarer closes les portes de l'*ijtihâd*. Pour compréhensible que fût alors cette réaction, explique Muhammad Iqbal, elle était condamnée à se retourner contre elle-même, ou plutôt contre sa propre finalité, en contrecarrant le seul pouvoir effectif à opposer aux forces de décadence : le processus indéfiniment ouvert par lequel une société vise continûment à s'égaliser à son propre

¹⁶⁶ In *Les Mystères du non moi*. op. cit., p. 130.

principe, et dont le moteur, ultimement, est le pouvoir d'innovation qui est toujours "le fait d'individus pleinement conscients d'eux-mêmes" et en mesure de révéler "les profondeurs de la vie"¹⁶⁷.

Voilà pourquoi c'est la même chose de comprendre que l'islam pose la fin de la prophétie et qu'il marque la naissance de l'intelligence inductive.

Dans l'idée que la prophétie est désormais scellée, on ne comprendra pas seulement que le message est désormais fini en ayant achevé de dérouler sa signification dans sa propre clôture sur lui-même. Dans ce cas, l'homme ne pourra plus qu'être invité à un effort de résistance, à ce que l'on a appelé avec Gaston Berger, un "entêtement retrospectif" afin que, *malgré* le temps, *malgré* le devenir — pensé alors comme une menace pour l'être — il puisse lui être permis de demeurer dans ce qui aura été achevé pour lui : le temps, dès lors, est *ce contre quoi s'affirme la fidélité*.

Mais en se souvenant qu'il ne faut pas "dénigrer le temps, car le temps est Dieu", qu'il n'est donc pas l'ennemi de l'être, mais une de ses modalités, on pourra comprendre plus au fond cette notion d'un scellage de la prophétie. Son sens s'éclaire par la scène qui a marqué l'histoire de l'islam, entre les compagnons du prophète autour de la question de l'avenir, lorsque face à la maladie de leur maître ils ont dû affronter l'idée d'un monde où il ne serait plus physiquement présent pour indiquer sans aucune possibilité de controverse, pour chaque situation nouvelle, comment il convenait d'agir. Et on sait, que dans ce qu'il savait être ses derniers moments, le prophète de l'islam eut le plus grand souci de ce qui aurait préservé sa communauté, à tout jamais, de l'épreuve où la placerait le temps ; que c'est Umar qui a alors rappelé énergiquement que le viatique était déjà là, qui ne pouvait être autre que la parole coranique elle-même.

Muhammad Iqbal voit là l'expression achevée de l'esprit de réflexion et il écrit qu'Umar fut "le premier esprit critique et indépendant de l'islam qui, lors des derniers moments du Prophète, eut le courage moral de prononcer ces paroles remarquables : "le Livre de Dieu est suffisant pour nous"¹⁶⁸."

¹⁶⁷ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 165.

¹⁶⁸ In *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 176.

S'il trouve ces paroles "remarquables" et s'il y voit la marque d'un "courage moral", ainsi que le signe d'un esprit critique et indépendant, c'est essentiellement pour la raison que s'y exprime la notion, qui établit précisément le lien entre *ijtihad* et intelligence inductive, d'une raison humaine devenue mature, d'un jugement humain désormais en mesure, lorsqu'il sait s'appuyer effectivement sur le message coranique, c'est-à-dire l'entendre comme une parole vivante et toujours au présent, de formuler des réponses nouvelles aux questions qui toujours adviennent.

Ces paroles d'Umar expriment ainsi la pleine signification de la fin de la prophétie : sceller celle-ci, c'est indiquer que l'humain, par sa capacité d'examiner et de raisonner, est sorti de sa minorité pour entrer dans sa majorité : "la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la fine compréhension que la vie ne peut être tenue à jamais en lisière ; qu'afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit fatalement être livré à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté héréditaire en Islam, l'appel constant dans le Coran à la raison et à l'expérience et l'importance attribuées à la nature et à l'histoire en tant que sources de connaissance humaine, constituent autant d'aspects divers de la même idée de finalité¹⁶⁹".

Il est de la nature même de la vie d'être inachèvement et ouverture, et c'est pourquoi la fidélité n'est pas *malgré* le temps : loin d'être crispation contre le mouvement et le devenir, elle s'éprouve dans le temps, au sens où à la fois elle s'y risque et y rencontre sa propre signification. Parce que la finalité, pour l'humain, c'est d'accéder à la pleine conscience de soi, *la fidélité est dans le mouvement*. Celui-ci n'est donc pas un éloignement des principes et une déperdition fatale de leur sens premier mais un déploiement créateur de leur signification et, pour ainsi dire, leur approfondissement continu.

Cette idée que le devenir — loin d'être une perte d'être est, au contraire, créateur — est caractéristique de la pensée moderniste et se rencontre également chez Muhammad Abduh. Ce dernier exprime ainsi parfaitement ce que l'on pourrait appeler un *optimisme historique*, qui "nous détourne d'un attachement exclusif aux choses qui nous viennent de

¹⁶⁹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 137-138.

nos pères” et révèle comme “ignorants et bornés ceux qui suivent aveuglément les paroles des ancêtres” : car “le fait de nous avoir précédé ne constitue ni une preuve de savoir, ni une supériorité de l’esprit ou de l’intelligence ; [...] les ancêtres et leurs descendants sont égaux quant à l’esprit critique et aux facultés naturelles ; [...] en plus, les descendants connaissent les événements du passé, il leur est loisible de les méditer et de peser l’utilité de leurs conséquences, toutes ces choses manquaient aux ancêtres¹⁷⁰.”

Contre la conception d’un âge d’or dont le devenir constitue la perte progressive et inéluctable selon l’échelle descendante des générations, cet optimisme historique d’Abdûh trouve un écho dans la pensée d’Iqbal où se rencontre le même refus de penser l’être sur le mode de la nostalgie. Ainsi cette conception est-elle au cœur de ce qu’il appelle un *méliorisme* qui n’est, dit-il, ni optimisme ni pessimisme mais responsabilité et action dans la reconnaissance d’un univers en croissance, avec l’espoir d’une victoire finale de l’homme sur les forces corrosives.

Au total, dans le Message qui se déclare lui-même par essence inépuisable, le philosophe voit avant tout un appel à une percée, une exigence de devenir qui ne sacralise aucune sociologie mais lui commande de toujours viser à égaliser son propre principe dans le processus indéfini de la création continue de soi.

Il s’agit, par exemple, du principe clair et fermement établi dans le texte coranique de l’égalité *ontologique* radicale de l’homme et de la femme, partageant une humanité identiquement issue d’un seul et même souffle ; et d’autre part, les réalités et devenir sociologiques divers et variés des cultures que ce texte constitue en un seul monde spirituel, lui-même ouvert sur le monde en général. On appellera alors *ijtihad* le mouvement interminable, et aux multiples foyers, de la mise en accord de ce principe et de ces réalités.

La question du statut de la femme est sans doute celle qui est au cœur de cette problématique générale de la fidélité et du mouvement. C’est le contenu à lui donner, non le principe, absolu, de l’égalité entre l’homme et la femme qui fait l’objet d’une discussion par Iqbal de l’exigence, exprimée par le

¹⁷⁰ In Rissalat al tawhid, *Exposé de la Religion musulmane*, op. cit., p. 108.

poète turc Zia, de leur égalité dans le divorce et l'héritage. Sa position sur ces deux points est tout à fait emblématique de l'esprit dans lequel le philosophe propose de penser une société ouverte, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Karl Popper, d'une société qui n'est pas seulement *ouverte* à la réforme mais anxieuse de se réformer.

Ainsi, sur la question de l'héritage, il reproche au poète turc d'ignorer un principe de prudence nécessaire dans la mise en œuvre de l'*ijtihad* qui est la considération de la globalité des éléments de l'économie familiale en général au sein d'une structure sociale donnée : il faut ainsi prendre en compte, avec l'héritage, le système de la dot ainsi que l'organisation générale de la distribution des richesses pour essayer de penser le contenu de l'égalité en relation avec le concept d'équité. Concernant la question du droit au divorce, Iqbal va dans le sens du poète en produisant un raisonnement par l'absurde à partir de la considération du cas précis des femmes du Punjab qui, pour se débarrasser d'un mari indésirable, sont obligées, dit-il, de recourir à l'apostasie : voici donc qu'un droit dont la finalité la plus haute est de protéger la religion conduit à l'abandon de celle-ci. On pourra ajouter ici une remarque concernant le statut de la femme en général en indiquant qu'Iqbal est clairement en faveur de la monogamie même s'il lui arrive de considérer que des raisons de sauvegarde peuvent conduire à différer l'universalisation du principe : les raisons se traduisent alors, selon lui, la société étant ce qu'elle est en la nécessité de protéger toutes les femmes par le mariage¹⁷¹.

Parce que l'infidélité est, en dernière analyse, dans l'arrêt du mouvement qui est la vie même du principe, la leçon est celle-ci : les sociologies doivent toujours poursuivre leur adé-
quation avec l'exigence qui les fonde et qui est placée, pour ainsi dire, devant elles. C'est ainsi qu'interrogée sur le statut de la femme en islam, Eva de Vitray Meyerovitch, se référant

¹⁷¹ Sur les points concernant l'héritage et le divorce, cf. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, pp. 182 et suiv. Sur ces mêmes questions et sur la polygamie, cf. *Writings and Letters, op. cit.*, pp. 63-67 : il s'agit du texte d'une interview accordée par Iqbal au *Liverpool Post* en marge des travaux de la table ronde. Iqbal y déclare : "La monogamie doit être notre idéal. Mais quel remède avons nous lorsque le nombre des femmes surpasse celui des hommes ?" (p. 66).

précisément à la philosophie d'Iqbal, a déclaré que sur ce plan "les sociologies ne suivent pas"¹⁷². Sacraliser une sociologie, c'est pécher contre l'esprit, car c'est pétrifier la vie elle-même en la niant dans son ouverture et son indétermination essentielles.

On retrouve déjà chez le philosophe Al Farâbî, au Xe siècle, cette idée qu'au-delà d'un contenu présent particulier qui détermine les actions humaines, il reste toujours une indétermination qui, loin d'être simplement résiduelle, est au contraire souhaitable et nécessaire, parce qu'elle signifie la capacité d'une société à toujours tracer sa voie vers un avenir ouvert. Ainsi, pour Al Farâbî, suivre fidèlement l'exemple du premier législateur, c'est aussi savoir déterminer autrement les actions¹⁷³. Tel est le sens de l'intelligence inductive pour le philosophe : c'est l'*intelligence* des principes de détermination et non pas seulement la *mémoire* des actes qui furent posés à partir de ces principes. Elle est, de manière essentielle, cette liberté, à quoi se ramène la pensée d'Iqbal du mouvement d'ébranlement des traditions (au sens *ai* où l'on dit d'un train, par exemple, qu'il s'ébranle) clairement exprimé dans ces vers par lesquels s'achève *Le Message l'Orient* :

*Qu'il serait bon que l'homme à la démarche libre
Aille, affranchi des chaînes du passé !
Si l'imitation était une chose bonne,
Le prophète aurait suivi, lui aussi,
la voie des aïeux.*

¹⁷² In *Islam, l'autre visage*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 125.

¹⁷³ Cf. *Le Traité de la religion* d'Abu Nasr al Farâbî, Institut français de Damas, 1989.

The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject of the history of the English language. It discusses the various factors which have influenced the development of the language, such as the contact with other languages, the influence of the dialects, and the changes in pronunciation and grammar.

The second part of the book is devoted to a detailed study of the history of the English language from the beginning of the 15th century to the present day. It discusses the changes in the vocabulary, the grammar, and the pronunciation of the language, and the influence of these changes on the development of the language.

The third part of the book is devoted to a study of the history of the English language in the United States. It discusses the influence of the American dialects on the English language, and the changes in the vocabulary, the grammar, and the pronunciation of the language in the United States.

The fourth part of the book is devoted to a study of the history of the English language in the British Empire. It discusses the influence of the English language on the other languages of the Empire, and the changes in the vocabulary, the grammar, and the pronunciation of the language in the British Empire.

The fifth part of the book is devoted to a study of the history of the English language in the world. It discusses the influence of the English language on the other languages of the world, and the changes in the vocabulary, the grammar, and the pronunciation of the language in the world.

The sixth part of the book is devoted to a study of the history of the English language in the future. It discusses the possible changes in the vocabulary, the grammar, and the pronunciation of the language in the future, and the influence of these changes on the development of the language.

The book is written in a clear and concise style, and is suitable for students of the history of the English language. It is a valuable reference work for anyone interested in the history of the English language.

CONCLUSION : DE LA MODERNITÉ

On ne saurait manquer, après avoir si souvent parlé du courant "moderniste" dans lequel s'inscrit la philosophie iqbalienne, de s'interroger sur la notion même de modernité. D'abord en répétant qu'Iqbal insiste tout particulièrement sur l'idée qu'il ne peut s'agir d'un *contenu* à imiter. Et ce refus concerne tout autant l'imitation d'une tradition que celle d'un modèle extérieur. La modernité n'est donc pas ici quelque chose à quoi il s'agit, pour une société, de se conformer mais, pour ainsi dire, un miroir qui lui est tendu.

Dans une longue et importante réflexion intitulée "Réponse à des questions soulevées par Pandit J. L. Nehru"¹⁷⁴, Muhammad Iqbal revient sur la notion d'un appel à la modernité qui est mouvement interne d'une société même si c'est aussi pour répondre à la pression d'*idées* modernes. C'est ainsi qu'il considère, d'une part, l'histoire personnelle d'intellectuels modernistes du monde islamique, comme Al Afghâni et Sayyid Ahmad Khan, de l'autre, les transformations de la Turquie. De même, déclare-t-il, on ne saurait dire que ces intellectuels étaient occidentalisés alors qu'ils furent d'abord le fleuron de la vieille école traditionnelle, de même – et il répond directement à une affirmation de Nehru – on ne saurait dire que la modernisation entreprise en Turquie signifiait que ce pays avait cessé d'être musulman. Qu'il s'agisse de la nécessité d'avoir aussi sur le monde un point de vue matérialiste, ou d'autres questions telle que l'usage de la langue turque écrite en caractères latins ou l'abolition du califat avec la séparation de l'Église et de l'État, il n'y a là rien, dit Iqbal, qui ne puisse être référé, ultimement, à un principe *interne* de mouvement, à l'*ijtihad* d'un pays islamique¹⁷⁵.

Plutôt donc que d'un contenu moderne, on parlera d'une *attitude* de modernité, en faisant ainsi usage d'une importante et utile distinction opérée par Michel Foucault, qui précise : "par attitude, je veux dire un mode de relation à

¹⁷⁴ In *Speeches and Statements of Iqbal*, op. cit., pp. 109-139.

¹⁷⁵ Cf. op. cit., pp. 130-134.

l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*." ¹⁷⁶

Un *êthos* qui soit à la fois appartenance et tâche, tel est bien le principe qui est à l'œuvre dans la pensée moderniste et que l'on pourrait définir à partir de l'illustration qu'il trouve dans les conclusions d'Amir Ali relatives au statut des femmes dans le monde musulman. Lorsque l'auteur de *l'Esprit de l'islam* indique que, sur cette question, il faut que les sociétés musulmanes fassent mouvement avec les avancées de la civilisation, ce n'est pas en appelant à se conformer à la civilisation, ou à la modernité. C'est en sachant revenir à l'histoire de l'islam et au *processus de civilisation* qu'elle porte pour en constituer, au présent et pour ce temps, le sens, c'est-à-dire la direction qu'elle indique.

Il s'agit d'aller contre un usage statique car purement réactif et défensif de l'Histoire, que décrit tout à fait l'expression d'*entêtement rétrospectif* : celui qui consiste à consacrer toute la réflexion concernant le statut des femmes en islam – la bloquant ainsi – à récapituler l'avancée, considérable en effet, que l'apparition de cette religion a représentée, sur tous les plans, pour celles dont l'égalité ontologique avec les hommes, encore une fois, a été clairement posée. Tout le sens de la démarche d'Amir Ali est de substituer à cet usage crispé ce que l'on peut appeler "une constitution dynamique de l'Histoire" qui ne se contente pas d'établir le constat de ce que la condition féminine a connu comme progrès, mais à lire dans ce progrès l'*intention*, qu'il devient alors impératif de

¹⁷⁶ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières ?", in *Dits et écrits*. 1945-1988, IV, Paris, Gallimard, 1994 p. 568. Cela veut aussi dire que s'il y a mouvement de convergence des sociétés et cultures dans une attitude de modernité, celui-ci ne signifiera pas une uniformisation culturelle. On pourra alors parler, avec Charles Taylor, de "modernités alternatives". Sur ce point, on lira avec intérêt le débat sur les *Modernités alternatives* initié par la revue *Public Culture* (No 27, vol. II, winter 1999, *Alter/Native Modernities*. éd. par Dilip Parameshwar Gaonkar) en particulier l'article de Charles Taylor — "Two Theories of Modernity" — et celui de Thomas McCarthy — "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity".

*poursuivre*¹⁷⁷. Et déjà, constate-t-il, ainsi qu'il a été rappelé, l'école mu'tazilite de théologie a-t-elle su procéder dans cet esprit.

On verra donc dans l'attitude de modernité l'exigence d'une lecture de l'histoire qui en reconstitue l'intention, selon les conditions et demandes du présent et avec la finalité de continuer d'ouvrir l'avenir en augmentant toujours davantage la liberté de tous et de chacun. C'est cette attitude, exprimée avec la plus grande netteté philosophique dans l'œuvre de Muhammad Iqbal, qui est au fondement des grands thèmes constitutifs de la pensée moderniste en islam, tels qu'ils sont lisibles chez ses différents représentants : la nécessité de promouvoir la capacité de juger par soi-même en faisant usage de la raison, la raison comme faculté permettant à l'homme de poursuivre l'intention de la religion qui seulement ainsi pourra s'adresser à toute l'humanité, puisque grâce à la raison le temporaire pourra être distingué du permanent, l'universel du particulier, etc.

À bien des égards, le sous-continent indien a été le lieu d'émergence, pour l'époque moderne, de ce principe. Richard Khuri indique ainsi que c'est à la suite de Shah Wali-ullah (1702-1763) que "les intellectuels musulmans ont appris à faire la distinction entre les *principes* éternels du Coran et les *injonctions* spécifiques que l'on en dérive, la plupart de celles-ci étant inscrites dans les limites du temporel"¹⁷⁸.

Les penseurs modernistes partagent le constat que les sociétés musulmanes connaissent la stagnation à cause de l'état de pétrification juridique, d'une crispation dogmatique sur des doctrines dont leurs auteurs n'avaient pourtant eu de cesse de déclarer qu'elles n'étaient que des manières possibles de voir. Les historiens rappellent ainsi que les fondateurs des quatre principales écoles de jurisprudence, le hanafisme (du nom du premier maître Abû Hanîfa, mort en 767), le malikisme

¹⁷⁷ Sur ce plan, indique-t-il, il en va de même que pour l'esclavage. Dans les limitations qui furent imposées à cette pratique et dans la multiplication des recommandations visant à libérer les esclaves est lisible, clairement, l'intention de l'abolition qui, aujourd'hui, *interdit* tout simplement l'esclavage. Cf. *The Spirit of Islam*, chap. VI., p. 266 et suiv.

¹⁷⁸ Richard K. Khuri *Freedom, Modernity, and Islam. Toward a Creative Synthesis*, Syracuse University Press, 1998, p. 337. Les mots soulignés dans la citation le sont par l'auteur.

(de Mâlik ibn Anas mort en 795), le shâfiisme (d'Ash-Shâfi, mort en 820) et le hanbalisme (d'Ahmad ibn Hanbal, mort en 855) étaient extrêmement soucieux de ne pas figer en dogme ou en référence unique le fruit de leur effort et de leur recherche. Et Ash-Shâfi, lorsqu'il a quitté l'Irak pour s'installer en Égypte s'est également mis à proposer des réponses différentes aux questions qu'il posait.

Le point de départ de la réflexion d'Iqbal sur le "principe du mouvement dans l'islam" pourrait donc être le propos d'Amir Ali sur la "stagnation actuelle des communautés musulmanes principalement due, selon cet auteur, à cette idée, qui s'est fixée dans l'esprit de l'ensemble des musulmans, que l'exercice du jugement individuel s'est arrêté avec les premiers légistes, que cet exercice dans les temps modernes est un péché. Un musulman qui veut être considéré comme suivant en toute orthodoxie le chemin du prophète devrait obligatoirement appartenir à l'une ou l'autre des voies juridiques établies par les fondateurs d'écoles en islam et abandonner toute sa capacité de juger, de manière absolue, à l'interprétation d'hommes qui vivaient au IX^e siècle et qui ne pouvaient absolument pas se représenter les nécessités du XX^e 179." À la suite de ce constat, Amir Ali rappelle, comme le fera Iqbal également en évoquant l'attitude du calife Umar, que ceux qui pensent ainsi dans un esprit d'achèvement et de clôture du sens "ont oublié que le prophète [...] s'est adressé à l'humanité entière" et qu'il a ainsi "consacré la raison comme étant la plus haute et la plus noble fonction de l'intellect humain", celle dont "les fondateurs d'école et ceux qui les suivent servilement ont déclaré que l'exercice était un péché et un crime 180".

On pourrait penser que, même lorsqu'elle a accédé au monde des Esquimaux, il est conforme à la bonne marche des choses que la foi doive encore s'exprimer dans les règles de jurisprudence qui ont été élaborées pour la conduite des Iraquiens, selon un exemple donné par Amir Ali 181. Et on ne verra pas que le questionnement de cet état de choses n'est pas inspiré par une position relativiste mais, au contraire, par

179 Amir Ali, *op. cit.*, pp. 183-184.

180 *Ibid.*

181 *Id.* p.353.

le souci même de l'universel. Le principe de modernité, qui conjugue fidélité et mouvement, est justement ce qui permet de déclarer, selon l'éloquente formule de Pascal, que nous pouvons dire le contraire des Anciens sans les contredire ; "même si nous sommes amenés à différer de ceux qui nous ont précédés", a écrit Iqbal dans le même esprit¹⁸².

Tout se passe comme si ce que les "Pères" avaient établi interposait désormais toute son épaisseur entre les sociétés musulmanes d'aujourd'hui et ce à quoi elles devaient demeurer fidèles. Comme si une religion en principe sans Église s'était finalement chargée du poids de la plus lourde patristique. D'où cette idée que "l'invention religieuse de la modernité", cette "grande modalité dans l'histoire de l'Occident"¹⁸³, exige aujourd'hui, pour réconcilier la fidélité avec le mouvement, que les écoles de l'islam accomplissent la Réforme consistant à libérer l'esprit de tout le poids accumulé par des siècles d'une lecture strictement littérale et dont le principe était le conformisme avant tout.

Pour Muhammad Iqbal également, la période que traversent les sociétés musulmanes est tout à fait similaire à celle qui a finalement conduit à la révolution protestante en Europe et demande que soit bien entendue par ces sociétés la leçon que comporte le mouvement lancé par Luther. Il s'agit, de manière analogue, de secouer le poids d'une scolastique qui est allée à l'encontre même de ce qu'avaient voulu faire les fondateurs d'école pour "réinterpréter les principes juridiques fondamentaux à la lumière de [...] (l')expérience et des conditions différentes de la vie moderne"¹⁸⁴.

C'est donc à l'esprit de la Réforme qu'en appelle Iqbal lorsqu'il parle de "réveiller l'activité de l'esprit endormi de notre système juridique" ou lorsqu'à la fin de la dernière de ses Conférences il invite son audience à se départir de "cette paresse intellectuelle qui, spécialement dans les périodes de décadence spirituelle, transforme en idoles les grands penseurs"¹⁸⁵.

Si ce qui est à faire est pensé sur le modèle de la Réforme européenne, la conscience est vive, chez Iqbal, que l'une des

¹⁸² *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 108.

¹⁸³ J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 233.

¹⁸⁴ *Id.*, p. 182.

¹⁸⁵ *Id.*, pp 187 et 192.

conséquences de cette révolution religieuse a été une pluralité d'églises là où il s'était agi de restaurer l'Église. C'est là une autre leçon à tirer de la Réforme. Il va jusqu'à dire que les systèmes d'éthique nationaux qui se sont ainsi progressivement substitués à une éthique universelle du christianisme sont ceux-là qui se sont affrontés durant la Grande Guerre qui a déchiré l'Europe¹⁸⁶. Cette remarque d'Iqbal rejoint les réflexions du théologien Ernst Troeltsch (1865-1923) concernant les relations réelles entre protestantisme et progrès. En effet, celui-ci rappelle que seule l'illusion rétrospective accrédite l'idée que la visée de la Réforme a été, de manière consciente, ce que nous appelons la modernité. Au contraire, la finalité de l'idée protestante de réformer l'Église dans sa totalité s'est vue déportée vers la constitution de ses propres églises qui ne sont alors devenues "nationales", dit-il, "que parce que le protestantisme ne pouvait réaliser son idéal de l'Église qu'avec l'aide de l'autorité gouvernementale et devait donc accepter de ne pas l'étendre au-delà des frontières nationales¹⁸⁷".

Mais, encore une fois, au-delà des questions de contenu, demeure l'éthos, l'exigence. Et au fondement de cette exigence, on retrouve les concepts iqbalien-clés, liés l'un avec l'autre dans sa philosophie de l'action : celui, cosmologique, d'inachèvement du monde et celui, éthique, de responsabilité humaine. À la réflexion donc, et même si le pluralisme, la différence, comporte une épreuve — mais la vie est épreuve — le mouvement de Réforme est, ou devrait être, l'esprit même de l'islam puisque la conception coranique de la vie est celle d'un processus de création continue, d'innovation et d'émergence permanentes, qui empêche que l'intention de la religion puisse s'enfermer dans des raisonnements et des interprétations juridiques revendiquant un "caractère de finalité". Et c'est également pour cette raison que la responsabilité humaine est aussi générationnelle, autrement dit qu'il appartient à chaque génération de s'élever à la responsabilité qui est la sienne de repenser les principes juridiques en fonction de ses propres problèmes et en visant ainsi toujours à rendre la pensée de l'islam à son mouvement premier.

¹⁸⁶ *Id.*, p.176.

¹⁸⁷ Ernst Troeltsch. *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern world*, Boston, Beacon, 1958.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Mubammad Iqbal traduits en français

Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. traduit de l'anglais par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Maisonneuve, 1955.

Le Message de l'Orient, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammed Aghena, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Le Livre de l'éternité, traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch et Dr. Mohammad Mokri, Paris, Albin Michel, 1962.

Mohammad Iqbal (anthologie) par Luce-Claude Maitre, Paris, P. Seghers, 1964.

L'Aile de Gabriel, trad. de l'urdu par Mirza Saïd-Uz-Zafar Chaghtaï et Suzanne Bussac, Paris, Albin Michel, 1977.

La Métaphysique en Perse, traduit de l'anglais par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1980.

Les Secrets du Soi, suivi par *Les Mystères du Non-Moi,* traduits du persan par Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, Paris, 1989.

Autres ouvrages cités

ABDUH Muhammad, *Rissâlat al Tawhîd* ou *Exposé de la religion musulmane* (Trad., introd., notes de B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1984.

ABDUL QADIR Sheikh (Dir.), *Iqbal the Great Poet of Islam*, Lahore, 1975.

ALI Amir, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, Londres, Christophers, 1922.

ANAWATI G. C. et Gardet Louis, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, quatrième éd., 1986.

BAYART Jean-François, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

BERGER Gaston, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964.

BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 142^e éd., 1969.

BOUAMRANE Cheikh et Gardet Louis, *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984.

CIXOUS Hélène, *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves*, Paris, Théâtre du Soleil, 1987.

COLLECTIF, *Les Religions d'Abraham et la science*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

DE VITRAY MEYEROVITCH Eva, *Islam, l'autre visage*, Paris, Albin Michel, 1991.

FAKHRY Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, éd. du Cerf, 1989.

FRÂBÎ Abu Nasr al-, *Traité de la religion*, Institut français de Damas, 1989.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*. 1954-1988. IV, Gallimard, Paris, 1994.

GAONKAR Dilip Parameshwar Gaonkar, (sous la dir.), *Alter/Native Modernities*, in *Public Culture*, 27, Duke University Press, 1999.

GHAZÂLÎ Abu Hamid al-, *The Incoherence of the Philosophers*, traduction, introduction et notes par Michael E. Marmura, Brigham Young university Press, 1997.

HALLAJ Husain Mansour, *Dîwân*, traduction, introduction et notes de L. Massignon, Paris, Seuil 1981.

HUSSAIN Riaz, *The Politics of Iqbal*, Lahore, 1977.

IQBAL Muhammad, *Letters of Iqbal to Jinnah*. Lahore, 1963.
Letters and Writings of Iqbal, réunis et édités par B. A. Dar. Karachi, Iqbal Academy, 1967.
Speeches and Statements of Iqbal, réunis par A. R. Tariq, Lahore, 1973.

KANE Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, UGE, 1961.

KHAWAJA Abdur Rahim (Dir.), *The Poet of Tomorrow*, Lahore; 1968.

KHURI Richard. K., *Freedom, Modernity and Islam. Toward a creative synthesis*, Syracuse University Press, 1998.

MACCARTHY Thomas "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity", in Gaonkar Dilip Parameshwar Gaonkar, (sous la dir), *Alter/Native Modernities in Public Culture*, 27, Duke University Press, 1999.

MAY Lini S. Iqbal. *His Life and Times*, Lahore 1974.

MORIN Edgar, *Amour poésie sagesse*, Paris, Seuil, 1997.

MUJAHID Sharif Al, *Quaid-i-Azam Jinnab. Studies in Interpretation*, Karachi, Quaid-i-Azam Academy, 1981.

NEHRU Jawaharlal, *The Discovery of India*, New-York, The John Day Company, 1946.

PAKDAMAN Homa, *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

QURESHI Saleem M. M., *Jinnab and the Making of a Nation*, Karachi, 1969.

RASCHID M. S., *Iqbal's Concept of God*, London and Boston, Kegan Paul International, 1981.

RENAN Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1997.

TAYLOR Charles, "Two Theories of Modernity" in GAONKAR Dilip Parameshwar Gaonkar, (sous la dir), *Alter/Native Modernities*. in *Public Culture*, 27, Duke University Press, 1999.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957.

SUHWARWARDÎ S., *Le Livre de la sagesse orientale*, trad. Henry Corbin, Paris, Verdier, 1986.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
INTRODUCTION	9
I UN <i>FAYLASÔF</i> D'AUJOURD'HUI	13
II UNE PHILOSOPHIE DE L'INDIVIDU	21
<i>L'affirmation de soi</i>	24
<i>L'épreuve de la consistance</i>	27
<i>Une cosmologie de l'émergence</i>	32
III UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION	45
<i>Le mouvement et l'action</i>	47
<i>Fatum, temps et prière</i>	49
<i>Une éthique de la consommation</i>	54
<i>Une philosophie du vivre</i>	60
<i>Une philosophie de la tolérance</i>	67
<i>Une politique de l'autonomie</i>	69
IV LA FIDÉLITÉ ET LE MOUVEMENT	79
<i>De la science</i>	81
<i>Ijtihâd et société ouverte</i>	92
CONCLUSION	99
BIBLIOGRAPHIE	105