

B i b l i o t h è q u e  
des  
**IDÉES**

**La reconstruction  
de la pensée religieuse  
en Islam**

par  
**MOHAMMED IQBAL**

*Traduit de l'anglais, présenté et annoté  
par Abdennour Bidar*

*Préface  
de Souleymane Bachir Diagne*

**nrf**  
Éditions Gallimard



*Bibliothèque des Idées*



MOHAMMED IQBAL

LA RECONSTRUCTION  
DE LA  
PENSÉE RELIGIEUSE  
EN ISLAM

*Traduit de l'anglais, présenté et annoté  
par Abdennour Bidar*

*Préface  
de Souleymane Bachir Diagne*

*nrf*

GALLIMARD



## PRÉFACE

*de Souleymane Bachir Diagne*

En 1955, Eva de Vitray-Meyerovitch offrait au monde francophone une traduction de l'œuvre principale en prose et en anglais de Mohammed Iqbal. Elle avait découvert en *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam* un livre qui avait changé sa propre vie en l'amenant à la foi musulmane. Elle voulait, par sa traduction, faire connaître et servir une pensée qu'elle considérait comme cruciale pour l'avenir de l'islam et d'abord pour la compréhension que son temps devait en avoir. Elle s'était également mise au persan et avait traduit de cette langue, au fil des ans, quelques chefs-d'œuvre d'une poésie métaphysique dont Iqbal disait qu'elle était l'expression la plus achevée de sa philosophie. Outre l'auteur indien dont elle donna par ailleurs la version française de l'autre ouvrage principal en prose anglaise, *La Métaphysique en Perse*, Eva de Vitray est traductrice du grand poète soufi persan Jalâl ud-Dîn Rûmî.

*Reconstruire la pensée religieuse de l'islam* fut salué d'une préface par Louis Massignon et fit connaître Mohammed Iqbal au poète, philosophe et homme politique sénégalais Léopold Sédar Senghor qui découvrit alors en lui, selon ses mots, le « Teilhard de Chardin » dont l'islam avait besoin.

Rappeler ce premier travail qui a donné hospitalité à la pensée d'Iqbal en une langue française juste et élégante, c'est dire ici deux choses. La première est que cette nouvelle

traduction que nous offre ici Abdennour Bidar est aussi un geste d'hommage à celle que nous devons à Eva de Vitray et à laquelle il est souvent fait référence dans les notes qui clarifient les nouveaux choix opérés pour rendre tel ou tel mot, telle ou telle expression. La seconde est qu'il est dans la nature des grandes œuvres de connaître, après une certaine période, une nouvelle traduction dont la signification est d'être une reprise appelée par les nouvelles significations dont elles se sont chargées.

*La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam* dans la version française (et avec le titre remanié) qu'en donne ici Abdennour Bidar constitue précisément une telle reprise, ou plutôt une telle revivification de la grande œuvre de Mohammed Iqbal : ce concept de « revivification » traduit bien en effet cette idée, qui est au cœur de la tradition intellectuelle et spirituelle qu'est l'islam, que, périodiquement, la parole de vérité doit mettre au jour un nouvel *élan vital*.

Une manifestation des nouvelles significations dont le livre s'est enrichi depuis plus de soixante ans est l'impressionnant paratexte qui en éclaire la lecture, de l'introduction aux notes. Celles-ci précisent le sens des concepts islamiques apparaissant dans le texte et présentent les auteurs évoqués par Iqbal et leurs pensées en d'utiles commentaires qui éclairent la conversation du penseur indien avec d'autres philosophes, d'autres auteurs.

Une conversation importante que poursuit justement A. Bidar ici est celle que lui-même entretient depuis longtemps avec l'œuvre d'Iqbal, bien sûr dans le livre qu'il lui a consacré sous le titre *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal*, mais plus généralement dans son projet d'un « existentialisme musulman ». Ce projet conduit ici à une profonde « reconstruction » de la pensée philosophique d'Iqbal que manifestent et le riche paratexte qui accompagne sa traduction et la traduction elle-même : ainsi, pour exprimer que l'humain se fait « *co-worker* » de Dieu, préférer traduire ce concept par « co-acteur » ou « co-créateur » plutôt

que par « collaborateur » ou « compagnon dans sa tâche » comme l'avait fait Eva de Vitray n'est pas résoudre une question technique de choix du meilleur terme (car toutes ces possibilités conviennent au bout du compte), mais effectuer un choix philosophique : c'est depuis sa position et son projet philosophiques propres, qu'il a exposés déjà en de nombreux ouvrages, qu'Abdenmour Bidar traduit et commente l'œuvre de Mohammed Iqbal. Et c'est un aspect essentiel qui fait tout l'intérêt de cette reprise.

Cet intérêt, bien sûr, tient d'abord à Iqbal lui-même et au renouveau que connaît aujourd'hui sa pensée, confirmant qu'il est le penseur musulman de la réforme le plus important du <sup>xx</sup>e siècle, tout autant que de ce début de millénaire. Sa philosophie du mouvement, ou plutôt de la remise en mouvement de la pensée religieuse en Islam, est une inspiration pour des auteurs aussi novateurs que le Tunisien Mohamed Talbi, par exemple. De manière générale, rien que durant ces dix dernières années, outre d'innombrables articles, des livres importants ont été publiés qui sont tous des manières renouvelées d'entendre la philosophie d'Iqbal, de la lire et de la faire parler des temps que nous vivons. Ainsi des auteurs comme Javed Majeed, Iqbal Singh Sevea ou Faisal Devji ont-ils publié d'éclairantes explorations de la philosophie politique d'Iqbal<sup>1</sup> et du rôle qu'elle a joué, manifestant une tension toujours actuelle entre le nationalisme musulman au Pakistan et ailleurs et l'idéal d'une *religion dynamique* pour une *société ouverte* qu'il partageait avec Henri Bergson. Et dans un volume d'essais sur une « reconstruction de la pensée musulmane moderne » paru en 2017, Chad Hillier et Basit Koshul ont réuni différents auteurs autour de l'actualité de la pensée d'Iqbal.

Le poète philosophe avait souvent répété que son œuvre

1. Voir Javed Majeed, *Muhammad Iqbal. Islam, Aesthetics and Postcolonialism*, New Delhi, Routledge India, 2009 ; Iqbal Singh Sevea, *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal. Islam and Nationalism in Late Colonial India*, Cambridge University Press, 2012 ; Faisal Devji, *Muslim Zion. Pakistan as a Political Idea*, Harvard University Press, 2013.

s'adressait à une génération à venir et que ses lecteurs arriveraient *demain*. Il semble que demain soit maintenant.

Retraduire aujourd'hui *La Reconstruction* est donc dire l'urgence de lire Iqbal aujourd'hui. Aujourd'hui, c'est-à-dire en un temps où une voix comme la sienne, qui a condamné le culte des idoles que sont « la race et la tribu », doit s'entendre dans un monde où les populismes et les ethnonationalismes nous font sentir le besoin de ceux qu'Abdenour Bidar a appelés « les tisserands<sup>1</sup> ». Aujourd'hui, c'est-à-dire en un temps et dans un monde où l'humain doit se rappeler que d'être khalife de Dieu, son « co-créateur » comme traduit avec justesse A. Bidar, lui impose de protéger la vie, toutes les vies : notre planète. Il ne s'agit pas de dissoudre l'humain dans le vivant en général pour l'empêcher de se comporter en « maître et possesseur » d'une nature transformée en « ressources naturelles ». Il s'agit au contraire de le rappeler à la responsabilité qui lui fut proposée et qu'il a acceptée. Afin qu'il sache que sa *seigneurie* est la même chose que son *service* pour la vie, l'élan vital dans un monde qui doit arrêter la dégradation pour aller vers sa jeunesse.

S. B. D.

1. Abdenour Bidar, *Les Tisserands. Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, Les Liens qui libèrent, 2016.

Le monde, dans tous ses détails, depuis le mouvement mécanique de ce que nous appelons atome de matière jusqu'au libre mouvement de la pensée dans l'ego humain, est l'autorévélation du « Grand Je suis (*Great I am*) ». Chaque atome de l'énergie divine, si bas soit-il sur l'échelle de l'existence, est un ego. Mais il y a des degrés dans l'expression de l'égoïté (*egohood*). Tout au long de l'entière gamme de l'être court la note graduellement montante de l'égoïté jusqu'à ce qu'elle atteigne sa perfection en l'homme. C'est pourquoi le Qur'ân déclare l'Ego ultime être « plus proche de l'homme que sa propre veine jugulaire ».

MOHAMMED IQBAL

En négligeant les croyances particulières pour nous en tenir à l'universel, nous pourrions dire qu'il existe un contenu positif de l'expérience religieuse, dont la réalité ne peut être mise en doute : c'est le fait que le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance

WILLIAM JAMES<sup>1</sup>

1. *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature* [1902], *Les Formes multiples de l'expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, trad. fr. Frank Abauzit, Exergue, 2001, p. 466.



PRÉSENTATION  
DE L'ÉDITION FRANÇAISE

Es-tu à l'étape de la « vie », de la « mort », ou de la « mort-  
dans-la-vie » ?

Invoque l'aide de trois témoins pour vérifier ta « Station ».

Le premier témoin est ta propre conscience —

Regarde-toi, donc, avec ta propre lumière.

Le second témoin est la conscience d'un autre ego —

Regarde-toi, donc, avec la lumière d'un ego autre que le tien.

Le troisième témoin est la conscience de Dieu —

Regarde-toi, donc, avec la lumière de Dieu.

Si tu te tiens inébranlable face à cette lumière,

Considère-toi aussi vivant et éternel que Lui !

Cet homme seul est réel qui ose —

Ose regarder Dieu face à face !

Pour une fois, commençons par la fin. Ces vers sont l'ultime passage de la traduction que nous donnons ici de l'œuvre philosophique majeure de Mohammed Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam — La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam*. Ils ne se contentent pas de clore en beauté la majesté étrange de ce livre aussi puissant que déroutant ; ils indiquent le fil directeur de son enquête : l'identification pour l'être humain d'une expérience spirituelle à la mesure de sa démesure.

Cela précisé, commençons à présent par le commencement. *Mais qui donc est Mohammed Iqbal ?* Aujourd'hui encore

à peu près inconnu en France, il est une immense figure de la pensée islamique moderne de l'aire asiatique — immense parce que son œuvre nous attend aussi bien du côté des sources du réel et de la vie que sur le front de nos interrogations les plus contemporaines sur l'avenir de l'humanité. Juriste de profession, poète et philosophe par vocation, il est né à Lahore comme sujet des Indes britanniques en 1877 et mort dans la même ville en 1938, soit huit ans avant la naissance du Pakistan qui l'honore comme son père fondateur<sup>1</sup>... Comment se fait-il alors qu'ici son nom ne dise rien même à la plupart de nos intellectuels et penseurs ? C'est que, pour l'heure, seuls quelques travaux l'ont trop discrètement signalé à l'attention du public francophone, spécialement les traductions d'Eva de Vitray-Meyerovitch à partir des années 1950, le petit essai remarquable de Luce-Claude Maître en 1964, celui de Souleymane Bachir Diagne en 2011<sup>2</sup>, intitulé *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, et enfin plus récemment le nôtre, *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal*<sup>3</sup>.

Dans l'intention de donner enfin en France à l'œuvre la notoriété et la reconnaissance qu'elle mérite, nous proposons une nouvelle traduction — après celle de 1955 par Eva de Vitray-Meyerovitch<sup>4</sup> — de *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*. Ce texte, auquel nous avons consacré notre thèse de doctorat en philosophie<sup>5</sup>, est constitué d'une série ordonnée de sept conférences. Les six premières conférences, rédigées en 1928 et 1929, ont été données à Madras, Hyderabad et Aligarh à l'invitation de

1. Sur le rôle politique d'Iqbal en vue de la création d'un État musulman, voir Abdennour Bidar, *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2017, p. 125-140.

2. Maisonneuve & Larose, 2001.

3. Ce livre est la version enrichie d'un précédent, paru sous le titre *L'Islam face à la mort de Dieu* aux éditions François Bourin en 2010.

4. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, toujours disponible aux Éditions du Rocher/Unesco (1996), avec notamment la préface de Louis Massignon à la première édition.

5. *Mohammed Iqbal. Une pédagogie de l'individuation*, sous la dir. d'Étienne Tassin et Souleymane Bachir Diagne, université Paris VII-Diderot, 2013.

la Madras Muslim Association et ont été publiées pour la première fois en 1930 à Lahore ; la septième et dernière a été prononcée à Londres en décembre 1932, dans le cadre de l'Aristotelian Society ; les sept ont été réunies pour la première fois dans un volume publié par Oxford University Press en 1934. Celui qui est couramment appelé *Allama Iqbal*, « Le Sage Iqbal<sup>1</sup> », a livré là son œuvre de la maturité. Il était âgé d'un peu plus de cinquante ans lorsqu'il a donné cette série de conférences en anglais, tandis que sa poésie est en ourdou et persan, parce que, comme il s'en est expliqué lui-même, « Ma vie a été consacrée pour l'essentiel à l'étude de la philosophie occidentale, et ce mode de pensée est devenu presque une seconde nature pour moi. Je ne peux pas bien exprimer en ourdou [sa langue maternelle] ce que j'ai dans mon cœur<sup>2</sup> ». Précisons tout de même que les liens entre sa poésie et sa philosophie, dans des langues si différentes, sont inséparables ; et qu'en particulier au sujet de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* on a pu affirmer avec raison que « Ce livre, qui ramasse sa pensée, éclaire sa poésie, qui, à son tour, illustre sa philosophie<sup>3</sup> ».

La traduction que nous en proposons ici a été établie à partir du texte de l'édition de référence de l'ouvrage, publiée conjointement par Stanford University Press et l'Iqbal Academy Pakistan en 2010. Les notes de bas de page de cette édition sont l'œuvre de Saeed Sheikh<sup>4</sup>. Nous le remercions

1. « Allamah » en ourdou est le titre honorifique donné à un érudit, savant ou sage de très haut rang, devenu signe du plus haut degré de connaissance possible.

2. Lettre de 1925, citée par Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1963, p. 316. Mohammed Iqbal était d'autant plus familier de la pensée et de la culture occidentale modernes qu'il acheva ses études supérieures à partir de 1895 au Government College de Lahore où il eut pour maître l'orientaliste anglais Sir Thomas Arnold et qu'il séjourna ensuite en Europe, spécialement pour étudier au Trinity College à Cambridge, puis à Heidelberg et Munich, entre 1905 et 1908 (sur ce séjour, voir notamment Atiya Begum, *Iqbal*, Karachi, Oxford University Press, 2011).

3. Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en Islam ?*, Éd. du Panama, 2008, p. 159.

4. Dans cette édition Stanford/Iqbal Academy, on lira en outre avec grand intérêt l'introduction de Javed Majeed, dont l'ouvrage *Muhammad Iqbal. Islam, Aesthe-*

vivement car elles nous ont été très utiles pour l'élaboration de certaines de nos propres notes, et nous les recommandons à la recherche tant elles constituent un appareil critique de premier ordre, spécialement pour les précisions qu'elles donnent au sujet des très nombreux auteurs et ouvrages cités par Iqbal qui, lui, ne fournit pratiquement jamais la référence exacte de ses citations. À notre tour, nous précisons donc ici ces références mais de manière complémentaire avec le travail de Saeed Sheikh. En effet, nous nous sommes surtout attachés dans nos notes à signaler, clarifier, expliciter le sens ou les enjeux philosophiques et spirituels de tel ou tel passage du texte — et au besoin à ouvrir une discussion critique avec Iqbal. Ce travail nous a paru indispensable parce que, d'une part, la pensée philosophique du poète Iqbal reste souvent allusive (et ce, alors même qu'il est lancé dans une longue argumentation) et que, d'autre part, cette pensée se caractérise, dans ces conférences, par son caractère inchoatif : c'est un *work in progress*, une dynamique qui s'élançait, un ensemble de pistes ouvertes et non pas quelque chose d'achevé. Tout le contraire d'un « système ». De là d'ailleurs son intérêt pour la recherche, car Iqbal « se contente » d'offrir à ses lecteurs une multitude de voies de réflexion possibles, mais de là également la nécessité de souligner et de prolonger déjà un peu, en note, l'importance de ce qu'il dit. Un motif supplémentaire de ces notes est que de nombreux passages sont réellement difficiles d'accès, les thèmes métaphysiques, théologiques, philosophiques ou scientifiques abordés étant fort complexes : les paradoxes de Zénon sur le temps, la théorie de la continuité mathématique de Cantor, l'atomisme de l'école ash'arite, etc. Et si l'on relève en outre que, comme dans tout authentique effort de création intellectuelle, l'énoncé des idées n'aboutit pas toujours à la clarté souhaitée, on

---

*tics and Postcolonialism* (New Delhi, Routledge, 2009) est une référence majeure des études iqbalienne.

finit par comprendre la nécessité qu'un appareil critique important accompagne la lecture.

Or dans la première édition de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* il n'y avait pas le moindre appareil critique — seulement quelques rares notes en bas de page. Le lecteur était ainsi en quelque sorte livré à lui-même dans une lecture singulièrement ardue, et c'est bien l'une des raisons qui nous ont conduit à estimer qu'une nouvelle publication était indispensable, établie cette fois selon les canons académiques et qui comme telle puisse servir de base de travail et de données aux étudiants et *scholars*. À cela s'ajoute le fait que la traduction d'Eva de Vitray-Meyerovitch, fluide et littéraire, prend un certain nombre de libertés avec le texte original. Ce n'est la plupart du temps qu'un petit défaut de rigueur. Il y a cependant plus préjudiciable, lorsque est manqué un concept majeur comme celui d'« *egohood* » (égoïté), mobilisé par Iqbal à partir de la troisième conférence pour exprimer le cœur même de sa pensée, et donc décisif afin de la comprendre et d'en caractériser la singularité. Eva de Vitray-Meyerovitch ne traduit jamais que par « Je » ce concept capital, par exemple en disant « degré du sentiment du “Je” » pour rendre « *the feeling of egohood* ». De même, lorsque Iqbal va se servir de la forme substantivée « *I-amness* » (« Je-suis-ité ») dans un passage de la conférence II qui est central pour comprendre le fondement de son ontologie : « être un moi c'est être capable de dire “Je suis”. Seul cela véritablement existe qui peut dire “Je suis”. C'est le degré d'intuition de la *I-amness* (“Je-suis-ité”) qui détermine la place d'une chose sur l'échelle de l'être » — doctrine que nous avons ailleurs désignée et analysée comme le « cogito iqbalien<sup>1</sup> ». Là non plus Eva de Vitray-Meyerovitch ne fait pas justice au concept en traduisant

1. Voir Abdennour Bidar, « Un cogito iqbalien ? », *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal*, op. cit., p. 188-192.

simplement « *I-amness* » par « Je suis ». Sur ces rendez-vous cruciaux avec le texte, et sur une multitude d'autres points mineurs, nous avons choisi de donner cette fois une traduction « plus près du corps », qui tente non seulement de retranscrire la créativité conceptuelle d'Iqbal, mais également de suivre davantage le fil même de l'énonciation du propos, dont le style simple et « parlé » garde quelque chose de sa prononciation orale initiale — avec parfois même son embarras manifeste à trouver sa plus claire expression.

Cela précisé, l'enjeu principal de ce nouvel essai de traduction est tout de même ailleurs. Il est relatif à notre volonté de faire exister aujourd'hui la pensée de Mohammed Iqbal dans le champ de la recherche universitaire française, et plus largement de la culture disponible sur l'Islam<sup>1</sup> dans notre pays. Notre objectif est de mettre sa pensée à la disposition du travail des chercheurs et de la lecture du plus grand nombre. Pourquoi cela nous apparaît-il si important ? On espère que la lecture de *La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam* convaincra qu'il y a bel et bien là un objet d'étude et de méditation de premier ordre, et que le préjudice est immense pour l'intellectualité francophone de ne pas y avoir accès, ni de l'avoir pris déjà comme chantier de travail et de débat<sup>2</sup>. Nous parlons bien de « l'intellectualité francophone » dans son ensemble, et pas seulement de celle qui s'est spécialisée dans le champ de l'Islam, comme religion et civilisation. Car, à dire vrai

1. Dans cette introduction et dans nos notes de bas de page, nous orthographierons « Islam » quand il s'agit de désigner la civilisation musulmane, et « islam » lorsqu'il s'agit en son sein de désigner la religion musulmane.

2. Notons tout de même qu'au-delà de l'espace francophone, c'est plus largement que la valeur de la philosophie d'Iqbal a été minorée, comme le dit Mustansir Mir (*Iqbal*, I. B. Tauris et Oxford University Press India, 2006) : « Jusqu'à présent, Iqbal a été surtout considéré comme un poète et la qualité de la dimension philosophique de sa pensée, qu'elle se soit exprimée en prose ou dans sa poésie, n'a pas été pleinement reconnue » (p. 143), et bien que « beaucoup la considèrent comme l'œuvre philosophique la plus importante de l'islam moderne » (p. 20), « *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, opus magnum de la philosophie d'Iqbal, est toujours en attente d'une étude détaillée » (p. 80).

et pour situer la chose à la bonne mesure, nous ne disposons pas en français d'une œuvre de cette nature et de cette ampleur, c'est-à-dire capable de réaliser ensemble trois tours de force :

1. Offrir un accès synthétique, clair et critique à l'ensemble des principales thématiques théologiques, mystiques, philosophiques et politiques qui ont animé l'histoire intellectuelle et spirituelle de la civilisation islamique des origines à la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle ;

2. Faire dialoguer cette immense culture de l'Islam avec une interrogation tout aussi large, informée et critique du trajet culturel, intellectuel et spirituel de l'Occident, depuis ses matrices grecque et chrétienne jusqu'à son processus moderne de sécularisation étendu à la planète ;

3. Ouvrir, à travers cette discussion entre les deux univers de civilisation islamique et occidental, les voies de contribution de l'un et de l'autre à l'édification d'une vie spirituelle possible pour l'être humain par-delà le temps présent, celui d'Iqbal et celui-là même où nous stagnons toujours, qui se caractérise essentiellement par un double désenchantement du monde : celui de la perte d'influence du religieux sur les sociétés et les consciences, puis celui de la désillusion et de la dévitalisation des religions de substitution modernes — à commencer par cet idéal démocratique et cet idéal d'autonomie du sujet auxquels Iqbal adhère pleinement tout en étant particulièrement sévère à l'égard de ce que l'Occident en a fait, écrivant ici que « L'idéalisme de l'Europe n'est jamais devenu un facteur vivant dans sa vie, et le résultat est un ego perverti se cherchant lui-même à travers des démocraties intolérantes dont la seule fonction consiste à exploiter les pauvres dans l'intérêt des riches » (conférence VI).

Insistons un peu. Avec *La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, Mohammed Iqbal ouvre une authentique discussion au sommet entre Islam et Occident, en proposant une critique à double front des deux univers de pensée dans

la direction d'une sagesse partageable<sup>1</sup>. Dans les deux sens, son regard est d'une singulière pénétration.

Personnellement, nous n'avons jamais rencontré du côté de l'Islam une pensée capable d'identifier à ce point de justesse le génie propre de cette vision du monde issue du Coran, tout en étant aussi radicalement féroce à l'égard de sa lente sclérose au fil des siècles — sclérose ou « immobilisme » qui lui fait dire que « Pendant les cinq cents dernières années la pensée religieuse en Islam a été pratiquement stationnaire » (conférence I). Une situation qu'il fait remonter à loin, très exactement à l'année 1258 qui vit « la destruction de Bagdad » — le centre de la vie intellectuelle musulmane — par les Tartares et donc la fin du grand califat abbasside. « Cela fut », explique Iqbal dans la conférence VI, « un coup terrible (*a great blow*) » aux conséquences aussi précises que létales : « Par peur d'une désintégration plus grande encore, qui est seulement naturelle dans une telle période de décomposition [ou décadence] politique (*political decay*), les penseurs conservateurs de l'Islam concentrèrent tous leurs efforts sur le seul point de préserver une vie sociale uniforme pour le peuple par une exclusion jalouse de toutes innovations<sup>2</sup> dans la loi de *Shari'ah* telle qu'exposée par les premiers docteurs de l'Islam. » Voilà débusquée l'origine historique de la pétrification de l'islam, par sacralisation excessive de la fameuse *Shari'ah*, la « loi religieuse ». C'est la peur de voir se dissoudre la religion et l'unité politique de l'Islam dans le désordre provoqué par la destruction de son centre névralgique qui a conduit les autorités religieuses à déclarer cette « loi religieuse » sacrée, c'est-à-dire ici intou-

1. Voir Abdennour Bidar, « Une sagesse pour le monde, au-delà de l'islam et de la religion », *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal, op. cit.*, p. 55-60.

2. Il est intéressant qu'Iqbal mobilise ici le terme d'« innovation », qui dans le système doctrinal de l'islam orthodoxe désigne, comme il le dit ici, tout ce qui pourrait s'écarter du cadre juridique fixé par les docteurs de la loi islamique. Dans la pensée iqbalienne, l'innovation ne saurait être blâmée *a priori* puisqu'en elle s'exprime potentiellement le mouvement créateur de la vie et de l'esprit. Critique de la critique : à la critique classique en islam de l'innovation comme égarement coupable vis-à-vis de la loi répondrait l'objection qu'elle peut être au contraire inspiration nouvelle et revivification de la loi.

chable et indiscutable. Or ce que la peur des hommes a fait, la liberté d'autres hommes peut le défaire.

De manière complémentaire, son interpellation de l'Occident est tout aussi remarquable et redoutable. En ce début de xx<sup>e</sup> siècle, il a été parmi les observateurs atterrés de la « Grande Guerre européenne » (conférence VI) qui est venue apporter un cinglant coup d'arrêt à tous les idéaux humanistes portés par la modernité issue de la Renaissance et des Lumières. Écrivant dix ans à peine après cette guerre, il confronte la modernité à son échec terrible à faire vivre durablement et réellement ses idéaux, et devenue complètement incertaine de ce trajet de civilisation qu'elle s'était imaginé comme chemin de gloire et « destinée manifeste » à partir des Lumières. Iqbal voit ainsi l'Europe comme *lost in translation* dans son processus de sécularisation — qui devait être émancipateur des consciences et des peuples par le déploiement sans accroc des bienfaits politiques, scientifiques, culturels de ces Lumières porteuses sans coup férir de Raison, de Liberté, d'Égalité et de Progrès. Car voilà que cet idéal vient d'être brutalement démenti par le conflit mondial mais aussi par le phénomène de ces démocraties inégalitaires mentionnées plus haut, et enfin par une injustice de la colonisation contre laquelle Iqbal prendra sa part de combat en adhérant à la Ligue musulmane qui lutte pour la création d'un *Moslem State* indépendant<sup>1</sup>.

Que fait Iqbal dans ce moment historique où les idéaux occidentaux modernes subissent de tels déroutes et déboires, et ne parviennent plus à endiguer le déchaînement de la violence ni la prolifération des injustices ? Il pourrait diagnostiquer *Le Déclin de l'Occident* comme Oswald Spengler (qu'il cite et discute) et répudier les Lumières au motif qu'elles n'éclairent plus rien ; et puis finir par se réfugier, comme tant d'autres face aux illusions et désillusions de

1. Pour une appréciation de cet engagement politique, voir Abdennour Bidar, « Réforme et politique », *L'Islam spirituel de Mohammed Iqbal*, op. cit., p. 125-140.

cette modernité, dans la rassurante vision d'une « tradition » dûment mythifiée. Or il ne fait rien de tout cela. Iqbal n'est pas un conservateur — même si sa pensée n'est pas toujours exempte de conservatisme, par exemple au sujet des femmes<sup>1</sup>. Car sa lucidité supérieure lui a fait percevoir ce qui s'est passé en Occident depuis l'annonce nietzschéenne de la « mort de Dieu<sup>2</sup> » comme un événement si considérable qu'il est appelé à déborder radicalement les frontières de l'Europe — et la seule mort du « Dieu chrétien » — pour *ébranler le monde humain dans son ensemble et saper définitivement à leur base l'ensemble des visions traditionnelles de la condition humaine*. Iqbal a bien perçu que la sécularisation comme perte d'influence du religieux sur les sociétés et les consciences est un phénomène aussi bien planétaire qu'irréversible... et son intuition est toujours aussi juste aujourd'hui, alors même qu'un certain nombre d'apparences du « retour du religieux » ou d'une soi-disant « désécularisation » abusent ceux qui pensent encore que la religion, quelle qu'elle soit, est l'avenir spirituel de l'être humain.

Tout le projet de *La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam* prend son sens à partir de la conviction que la Terre humaine doit maintenant se rassembler autour d'une interrogation fondamentale : *comment vivre spirituellement à présent que les dieux se sont tus ?* Et pour répondre à cette question, il établit le programme de travail suivant, qui forme l'objet profond des sept conférences : « L'humanité aujourd'hui a besoin de trois choses : une interprétation spirituelle de l'univers, une émancipation spirituelle de l'individu, et des principes fondamentaux de portée universelle orientant l'évolution de la société humaine sur une base spirituelle<sup>3</sup>. »

Mais quelle chance Iqbal a-t-il d'être entendu dans un

1. Voir la conférence vi.

2. *Le Gai Savoir* [1882-1887], livre cinquième, « Nous autres hommes sans crainte », 343, Gallimard, 1982, p. 237-238.

3. Conférence vi.

débat sur la sécularisation du monde humain ? La question n'est pas gratuite. Nous observons en effet que la pensée occidentale exerce une telle mainmise sur le sujet qu'elle a le plus grand mal à s'ouvrir à des propositions venues *de l'extérieur*. Faute peut-être d'interlocuteurs assez clairement identifiés en dehors de sa propre aire, elle semble avoir délimité le périmètre du sujet de manière purement occidental-centrée en ne mobilisant guère que les penseurs de cette seule civilisation ! Lorsqu'on consulte par exemple l'excellent ouvrage de synthèse de Jean-Claude Monod relatif à « la querelle de la sécularisation<sup>1</sup> », le constat est ainsi vite fait que le débat historique ne s'est strictement conduit jusque-là qu'entre Occidentaux — « de Hegel à Blumenberg » comme il le rappelle, et jusqu'aux plus contemporains, Gianni Vattimo ou Marcel Gauchet notamment. Il est donc grand temps maintenant que la réflexion sur la sécularisation (son processus et l'incertitude liée à son avenir) s'ouvre enfin à des œuvres qui comme celle d'Iqbal lui offrent un élargissement et une respiration toute nouvelle. Le phénomène de la sécularisation est devenu depuis belle lurette un phénomène mondial, et l'interrogation sur son sens doit le devenir tout autant. Voilà encore une raison de l'importance d'Iqbal : l'actualité et la richesse de son « regard éloigné » sur les époques post-religieuses, où quelle que soit l'importance conservée par le religieux dans une société, il se trouve malgré tout définitivement expulsé de sa position ancienne de moteur de l'histoire comme du magistère moral, intellectuel et spirituel qu'il y occupait autrefois. C'est un défi pour l'Occident d'entamer le dialogue là-dessus avec l'Islam (mais pas que), et c'est un défi pour l'Islam de s'y engager. Iqbal l'a tenté, et nous l'avons tenté à notre tour dans *Comment sortir de la religion* en 2012<sup>2</sup>. Mais nous avons observé depuis lors à quel point il

1. *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.

2. *La Découverte*, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2012.

est difficile pour une pensée musulmane d'être invitée dans le débat.

À l'aune de cet enjeu, il est clair que la « reconstruction de l'islam » ici entreprise ne vise pas à faire perdurer celui-ci comme système religieux, et qui plus est à *part des autres*. Non, de toute évidence l'ambition d'Iqbal est de montrer que cette religion recèle une multitude de ferments pour une époque à venir qui sera post-religieuse. Ainsi, et de manière aussi caractéristique que singulière, au lieu donc de répéter comme tout le monde et *ad nauseam* que l'islam est la dernière des religions révélées, il en fait la première des spiritualités du futur ; et au lieu de voir seulement en Mohammed le « sceau des prophètes » des époques religieuses, il en fait l'archétype de l'humanité spirituelle à venir. Qu'il n'y ait pas, dès lors, de malentendu au sujet de cette œuvre : par l'expression « reconstruire l'islam », Iqbal ne cherche pas à être l'un de ces réformateurs — pieusement prudents ou autoproclamés radicaux — qui font leurs propositions en prenant bien soin de ne pas franchir la ligne des frontières réputées intangibles du « noyau sacré » de l'islam historique. La progression même de son propos au fil des sept conférences — dont le titre de la dernière est révélateur : « *Is Religion possible ?* » — atteste que son ambition est tout autre, autrement ambitieuse... et donc plus explosive vis-à-vis de tous les conservatismes avérés ou masqués qui gangrènent l'islam. Que vise-t-il en effet ? Rien de moins qu'à *faire émerger de l'islam comme religion historique, traditionnelle et propre à une civilisation les éléments d'une vie spirituelle nouvelle et universelle* — encore religieuse peut-être mais en un sens aussi post-religieuse parce que l'être humain aura finalement pris conscience que « la fidélité à Dieu (*loyalty to God*) s'élève de fait à la fidélité de l'homme envers sa propre nature idéale » (conférence VI) et que « la religion [...] dans ses plus hautes manifestations n'est ni dogme, ni prêtrise, ni rituel » (conférence VII)... autrement dit se trouve à ce point privée de l'ensemble de

ses éléments historiques constitutifs qu'on peut désormais légitimement et logiquement se demander si elle peut toujours être nommée « religion ».

Afin de commencer à faire émerger cette vie spirituelle nouvelle, dont il dit encore dans la septième conférence qu'elle est la troisième période de l'ère religieuse, celle où la religion à la fois s'accomplit et s'exténue comme religion pour muer en quelque chose d'autre — comme le papillon sort de sa chrysalide —, il va faire ici en particulier deux choses : d'une part, redéfinir totalement le sens et l'usage des concepts majeurs du religieux, à commencer par celui de « religion », puis ceux de « Dieu », de « mystique », de « prière », de « contemplation », etc. ; d'autre part, essayer de montrer la contribution que le religieux ainsi revisité peut apporter aux investigations de la philosophie, de la science, de l'histoire, de la psychologie, pour comprendre plus en profondeur la dignité réelle et finale de la vie humaine dans l'univers.

Soulignons sur ce second point, comme Javed Majeed avant nous, quelque chose de tout à fait spectaculaire dans ces conférences : Iqbal cite une quantité stupéfiante de scientifiques et de philosophes aussi bien du passé que de son temps (de Zénon à Bergson, James, Einstein, Cantor, etc.) et les fait dialoguer avec le Coran et les penseurs musulmans de toute l'histoire (de Hasan de Basra entre le VII<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle à Ibn Khaldûn à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et à Shah Wali Allâh au XVIII<sup>e</sup> siècle, puis aux poètes nationalistes turcs modernes Ziya Gökalp et Tevfik Fikret) ; ce sont ainsi « approximativement quarante-neuf penseurs (à la fois musulmans et européens) » entre lesquels la pensée d'Iqbal « tisse (*weaves*) » son propre tissu et ouvre « ce que Kris Manjapra et Sugata Bose ont appelé des “zones de pensée cosmopolite” (*cosmopolitan thought zones*)<sup>1</sup> ». Sheila McDonough expliquait utilement au sujet de cette capacité

1. Javed Majeed, introduction, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, op. cit., p. XIII.

manifestée par Iqbal à circuler sans arrêt des références islamiques aux références occidentales qu'il conserva toute sa vie une position « *unsettled* » (instable, in-installée) entre les deux parce que « *one usually becomes a philosopher because one is unsettled* » (« on devient habituellement un philosophe parce qu'on est instable ») ; et d'ailleurs Iqbal lui-même, poursuit-elle, « *recommended "becoming unsettled" as a necessary condition for growth* » (« recommandait de "devenir instable" comme condition nécessaire à la croissance<sup>1</sup> »). Si l'on ajoute à cela l'amplitude inhabituelle des questions soulevées par Iqbal, qui vont de la métaphysique (nature du temps et de l'espace) à la biologie (théorie de l'évolution) en passant par la politique (liaison/déliation du théologique et du politique), on risque... d'avoir affaire à l'une de ces œuvres qui se perdent en voulant brasser et embrasser trop de sujets ! Or il n'en est rien, Iqbal conserve méthodiquement et lucidement son cap à travers les citations et les champs d'étude. Comment y parvient-il ? Grâce à l'altitude, à la force et à l'ampleur de son intuition majeure, qui agit là comme une formidable énergie centripète, ou centre de gravité, dont la signification va être élaborée de manière progressive dans ces sept conférences. Voyons cela d'un peu plus près<sup>2</sup> :

1. Dans la conférence 1, « La connaissance et l'expérience religieuse », Iqbal entreprend de déstabiliser la compréhension commune de la religion comme système de  *croyances*. Bien qu'elle ait toujours été très largement perçue et vécue comme telle, de l'intérieur et de l'extérieur, en réalité *son véritable objet n'est pas le croire mais le savoir*. Iqbal montre ainsi que « la foi est davantage qu'un simple sentiment », car « elle recèle quelque chose comme un contenu cognitif »,

1. Sheila McDonough, *The Flame of Sinai. Hope and Vision in Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2002, p. 105.

2. Nous présentons ici le propos majeur de chacune des sept conférences mais dans un souci de synthèse nous ne faisons pas apparaître le caractère toujours « discuté » des thèses d'Iqbal, qui apparaîtra donc à la lecture du texte lui-même.

et que « La recherche de fondements rationnels dans l'Islam peut être regardée comme ayant commencé avec le Prophète lui-même. Sa prière constante a été : "Dieu ! Gratifie-moi de la connaissance de la nature ultime des choses !" ». Or, poursuit-il, le Coran offre à la raison l'opportunité d'approfondir au maximum sa compréhension de la réalité grâce à ce qu'il nomme son « naturalisme » ou son « attitude empirique » (il dit aussi « anticlassique » en développant la thèse d'un antagonisme entre la métaphysique abstraite des Grecs antiques et l'esprit de l'islam), c'est-à-dire son exhortation à peu près constante à l'observation de la nature. Iqbal cite ainsi de nombreux versets caractéristiques dans lesquels l'attention et la méditation de l'homme sont continuellement attirées du côté du « flux temporel des choses » : « l'alternance du jour et de la nuit », « le changement des vents », « les nuages faits pour le service entre les Cieux et la terre », « la pluie que Dieu fait tomber depuis les Cieux, donnant la vie à la terre après sa mort, répandant sur elle toutes sortes de troupeaux » et par laquelle vont « surgir les bourgeons de toutes les plantes », « jaillir le vert feuillage, et les grains croissant en épis, et les palmiers avec leurs fourreaux de dattes en grappes et les jardins de raisin, d'olive, et de grenade, semblables ou différents les uns des autres. Regardez leurs fruits quand ils mûrissent ». Voilà comment « Le Qur'ân nous dévoile le grand fait du changement », et, précisera-t-il dans la conférence II, comment il évoque « la Nature » tel un « flux créateur continu (*continuous creative flow*) » dont la connaissance s'offre à une faculté cognitive supérieure qui, en nous-mêmes, approfondit la perception sensible et l'exercice de la raison : « Dans l'intérêt d'assurer une vision complète de la Réalité [...] la perception sensible doit être complétée par la perception que le Qur'ân décrit comme *Fu'âd* ou *Qalb*, c'est-à-dire cœur », celui-ci étant « une sorte d'intuition intérieure (*inner intuition*) ou intuition/perspicacité (*insight*) qui, dans les beaux mots de Rûmî [1207-1273], se nourrit des rayons du soleil et nous met en

contact avec des aspects de la Réalité autres que ceux qui sont ouverts à la perception sensible ». Dans cette perspective, l'état mystique dans lequel culmine la vie religieuse est analysé par Iqbal comme expérience cognitive suprême où l'essence de la Réalité se dévoile. Perception sensible, raison, cœur : pour Iqbal, la vie spirituelle est un exercice d'unification de nos facultés ; et dès lors religion et science ne s'opposent pas mais la première offre à la seconde le concours du cœur à la raison. En particulier, écrira-t-il dans la cinquième conférence, « La naissance de l'islam [...] est la naissance de l'intellect inductif », ce qui la prédisposait à devenir... tout autre chose qu'un système de croyances, à savoir une voie de connaissance.

2. Dans la conférence II, « Le "test" philosophique des révélations de l'expérience religieuse », Iqbal développe son approche de la perception de la réalité par le cœur. Il va décrire notamment l'activité du « moi contemplatif ». Il écrit : « Une analyse plus profonde de l'expérience consciente nous révèle [...] le côté contemplatif du moi. Avec notre absorption dans l'ordre extérieur des choses, nécessitée par notre situation présente, il est extrêmement difficile de capter un aperçu du moi contemplatif. Dans notre poursuite constante des choses extérieures nous tissons une sorte de voile autour du moi contemplatif qui nous devient ainsi complètement étranger. C'est seulement dans les moments de profonde méditation, quand le moi actif est en suspens, que nous plongeons dans un moi plus profond et atteignons le centre intérieur de l'expérience. Dans le processus vital (*life-process*) de cet ego plus profond les états de conscience se fondent l'un dans l'autre [...]. Il apparaît que le temps du moi contemplatif est un simple "maintenant" (*a single "now"*) que le moi actif, dans son trafic avec le monde de l'espace, pulvérise en une série de "maintenant" (*nows*) comme les billes de perle sur un fil. Ici est, donc, la pure durée non altérée par l'espace. » Telle est la limite vécue, dans l'expérience spiri-

tuelle de la durée, de la conception ordinaire de l'espace et du temps comme univers de « billes de perle » ou atomes de « points et d'instants » entre lesquels l'existence semble ordinairement s'éparpiller indéfiniment. À travers un examen critique des atomismes grec, islamique et moderne, Iqbal entreprend ainsi de développer davantage ce qu'il a déjà décrit dans la première conférence comme l'expérience mystique : la prise de conscience de la réalité, et l'immersion en elle comme réalité une où s'abolissent toutes les dualités entre l'avant et l'après, le dedans et le dehors, la pensée et l'être, le moi et le monde. Le moi, en cet instant d'éternité, n'est plus déterminé par les conditions ordinaires du temps et de l'espace. Il vit un état de conscience dans lequel il se voit comme *agent créateur et lieu d'une réalité unifiée*, ce que le Coran décrit comme la situation divine d'un être se contemplant lui-même en tant que « Premier et Dernier, Visible et Invisible ». Pour la vie religieuse et l'existence humaine tout court, c'est un passage à la limite. Car le moi accède alors à un « Je suis » divin — désigné ici comme « *Ultimate Self* » (Soi ultime) — sans commune mesure avec le « Je suis » humain ordinaire<sup>1</sup>. Dès lors, le principe même du religieux standard, à savoir la distance incommensurable et infranchissable entre le divin et l'humain, ne vaut plus. Le processus d'individuation est arrivé à son terme, l'être humain ne s'éprouvant plus comme individualité séparée du reste de la réalité par les frontières habituelles de l'espace et du temps mais comme « Soi » en face duquel il n'y a plus de « non-moi » parce qu'il s'est identifié à l'« Ego universel (*all-embracing Ego*) ». La Nature ne lui apparaît plus comme quelque chose d'extérieur mais comme le déploiement de son propre être, car en quelque

1. Dans la poésie d'Iqbal (par exemple dans *Les Secrets du Soi* [*Asrar-e-Khudi*] suivi des *Mystères du Non-Moi* [*Rumuz-e-Bekhudi*], trad. par Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Albin Michel, 1989), c'est la notion de *Khûdi* qui en persan est chargée de dire ce « Soi ultime » ou « Soi créateur » ; voir à ce sujet A. Schimmel, *Gabriel's Wing*, op. cit., p. 42.

sorte « La nature est au Soi divin (*Divine Self*) comme le caractère au moi humain (*human self*). Dans la phrase pittoresque du Qur'ân c'est l'habitude d'Allah ». Et finalement donc, cette « vision que nous avons prise donne un sens spirituel inédit à la science physique », car on a compris que « La connaissance de la Nature est la connaissance du comportement de Dieu » et que « Dans notre observation de la Nature nous cherchons virtuellement une sorte d'intimité (*intimacy*) avec l'Ego absolu ; et c'est seulement une autre forme d'adoration ».

3. Dans la conférence III, « La conception de Dieu et la signification de la prière », Iqbal va approfondir encore sa compréhension de Dieu, et du terme de la réalisation spirituelle de l'être humain, comme « individualité de l'Ego ultime ». Mais, prévient-il d'emblée, « il est difficile de comprendre ce qu'est exactement un individu » et plus encore l'individualité de l'Ego ultime. On la voit s'exprimer dans la nature, selon ce qui a été dit précédemment. Or la caractéristique majeure de celle-ci, c'est la prodigalité infatigable de son activité créatrice. Tel est donc l'indice majeur de la « nature » de l'« Ego ultime » : « L'infinité de l'Ego ultime consiste en les infinies possibilités internes de Son activité créatrice dont l'univers, tel que nous le connaissons, est seulement une expression partielle. » Qui est Dieu ? Un Ego ultime infiniment créateur. Qu'est-ce que la réalité dans son ensemble ? Iqbal la définit comme constituée intimement par la participation de chaque « atome d'être » — défini ici comme « atome d'énergie divine » — à l'activité créatrice de l'Ego ultime : « L'atome devient ou plutôt paraît spatialisé quand il reçoit la qualité de l'existence. Regardé comme une phase de l'énergie divine, il est essentiellement spirituel. » De fait, selon Iqbal, l'univers entier est constitué d'éléments actifs, chacun sur son mode, chacun à sa mesure, d'une unique entreprise créatrice divine. Non seulement donc Dieu est « Ego créateur », mais tout ce qui est exprime une part de l'être et de l'activité de cet Ego. Il

explicite cela dans un passage synthétique : « J'ai conçu la Réalité ultime comme un Ego ; et je dois ajouter maintenant que de cet Ego ultime seuls des ego procèdent. L'énergie créatrice de l'Ego ultime, en qui l'acte et la pensée sont identiques, fonctionne comme unité d'ego (*ego-unities*). Le monde, dans tous ses détails, depuis le mouvement mécanique de ce que nous appelons atome de matière jusqu'au libre mouvement de la pensée dans l'ego humain, est l'autorévélation du "Grand Je suis" (*Great I am*). » Chaque atome de l'énergie divine, si bas soit-il sur l'échelle de l'existence, est un ego. Mais il y a des degrés dans l'expression de l'égoïté (*egohood*). Tout au long de l'entière gamme de l'être court la note graduellement montante de l'égoïté jusqu'à ce qu'elle atteigne sa perfection en l'homme. C'est pourquoi le Qur'ân déclare l'Ego ultime comme « plus proche de l'homme que sa propre veine jugulaire » (sourate 1, verset 16). Mais comment l'être humain parvient-il à la place éminente qu'il doit occuper tout en haut de la gamme d'expression de l'activité créatrice infinie de l'Ego ultime ? Tandis que dans la conférence précédente Iqbal expliquait que c'est le pouvoir propre de la contemplation mystique de la nature, il va proposer ici de considérer la « prière » comme forme spéciale de cette pratique contemplative. C'est la fonction de la « prière » que de libérer en l'homme non seulement la conscience, mais le fait même de cette « activité créatrice » infinie, parce que la disposition intérieure (*niya*, intention) dans laquelle l'homme se met pour prier — quelle que soit la forme extérieure de cette prière (gestuelle, formules, etc.) — a pour effet de produire « l'ouverture des sources de la vie qui reposent dans les profondeurs de l'ego humain ». Là aussi, par conséquent, le religieux historique et standard est dépassé : prier n'a plus pour vocation d'exprimer la dévotion, ni de marquer la « soumission » à Dieu, mais de déclencher la connaissance de la réalité en soi. Et à cet égard « la prière doit être regardée comme un complément nécessaire de l'activité intellectuelle de l'observa-

teur de la Nature » et « La vérité est que toute recherche de connaissance est essentiellement une forme de prière ».

4. Dans la conférence IV, « L'ego humain : sa liberté et son immortalité », Iqbal commence par un étonnement critique : « [...] il est surprenant de voir que l'unité de la conscience humaine qui constitue le centre de la personnalité humaine n'est jamais réellement devenue un point d'intérêt dans l'histoire de la pensée musulmane. » De ce fait, là encore il va essayer de dépasser l'islam historique. Mais tandis que dans les conférences précédentes il essayait à cette fin de rapprocher la religion de la science et de la philosophie, c'est ici l'analyse psychologique qu'il va tenter d'approfondir en s'appuyant, au sujet de ce qu'il vient de nommer l'« unité de la conscience humaine », ou « unité de l'expérience intérieure », sur l'expérience de cette unité telle qu'elle s'est exprimée chez le soufi Hallâj : « Le développement de cette expérience dans la vie religieuse de l'islam a atteint son point culminant (*its culmination*) dans les mots bien connus de Hallâj [858-922] : “Je suis la vérité créatrice (*I am the creative truth*)”. Les contemporains de Hallâj, aussi bien que ses successeurs, interprétèrent ces mots panthéistiquement ; mais [...] La véritable interprétation de cette expérience, par conséquent, n'est pas [celle de] la goutte tombant dans la mer, mais la réalisation et l'affirmation hardie dans une phrase immortelle de la réalité et de la permanence de l'ego humain dans une personnalité plus profonde. » Iqbal déplore cependant ensuite la « difficulté des étudiants modernes de la religion » à comprendre ne serait-ce que théoriquement la nature et la portée d'une telle expérience, faute d'une psychologie de la religion à la hauteur de la difficulté, laissant inexplorés et inexplicés de tels « niveaux de conscience inconnus ». Jusqu'où peut aller l'expérience de soi de l'être humain ? Plus loin dans cette même conférence, Iqbal se demande ce qui pourrait détruire ce noyau que constitue « l'unité de la conscience humaine ». La mort, en l'occurrence, dissipe-t-elle la conscience aussi

complètement qu'elle tue le corps ? Il examine alors l'hypothèse de l'« immortalité personnelle », s'aventurant à imaginer que « la nature de l'univers est telle qu'il lui est ouvert [possible] de maintenir d'une autre manière le type d'individualité nécessaire pour l'élaboration finale de l'action humaine, même après la désintégration de ce qui apparaît spécifier son individualité dans son présent environnement ». Mais la religion ancienne, historique, a selon Iqbal complètement négligé l'investigation de telles possibilités, s'égarant dans des théologies et des métaphysiques qui se sont concentrées sur les preuves abstraites de l'existence de Dieu alors qu'il aurait été plus fécond d'aller chercher du côté de l'expérience « ultime » de conscience de l'être humain la preuve vivante, manifestée, de cette existence divine supramortelle. La religion a cherché abstraitement Dieu hors de l'humain alors qu'elle disposait en elle-même des éléments pour le trouver concrètement dans la conscience de soi de l'homme parvenue à son plus grand degré de clarté. Ainsi hélas, « Les concepts des systèmes théologiques, drapés dans la terminologie d'une métaphysique pratiquement morte, ne peuvent pas non plus être d'une aide quelconque » et « La tâche devant le musulman moderne est, par conséquent, immense » puisqu'« Il a à repenser le système total de l'Islam sans rompre complètement avec le passé ».

5. Dans la conférence v, « L'esprit de la culture musulmane », Iqbal revisite l'expérience prophétique de Mohammed. Au plus loin de considérer celui-ci comme le fait l'orthodoxie de l'islam, à savoir comme un prophète « illettré » (*ummi*), réceptacle passif d'une révélation qui le dépasserait totalement, il le présente comme l'archétype de l'être humain en qui l'activité du Soi créateur (*Creative Self*) se manifeste le plus pleinement. C'est toute « la différence psychologique entre les types de conscience prophétique et mystique. Le mystique ne souhaite pas revenir du repos de l'« expérience unitive (*unitary experience*) » ; et même quand il fait retour, parce qu'il le doit, son retour ne signifie pas

beaucoup pour l'humanité dans son ensemble. Le retour du prophète [en revanche] est créateur. Il revient pour s'insérer dans le cours du temps en vue de commander (*control*) aux forces de l'histoire, et par là de créer un monde nouveau d'idéaux. Pour le mystique le repos de "l'expérience unitive" est quelque chose de définitif ; pour le prophète c'est l'éveil, en son sein, de forces psychologiques d'ébranlement du monde (*world-shaking*), calculées pour transformer complètement le monde humain. Le désir de voir son expérience religieuse transformée en une vivante force mondiale (*a living world-force*) est suprême chez le prophète. Ainsi son retour revient à une sorte de test pratique de la valeur de son expérience religieuse ». Donc, « Un prophète peut être défini comme un type de conscience mystique dans laquelle l'"expérience unitive" tend à déborder ses frontières, et cherche des opportunités de rediriger ou de reconfigurer les forces de la vie collective. Dans sa personnalité le centre fini de la vie coule dans ses propres profondeurs infinies seulement pour jaillir à nouveau, avec une vigueur nouvelle, pour détruire les anciennes, et révéler les nouvelles directions de la vie ». Mais, précise ensuite Iqbal, « Ce contact avec la racine de son propre être » fut pendant les époques religieuses en quelque sorte réservé à la « conscience prophétique » parce que l'humanité était probablement trop primitive pour que tout être humain en fasse l'expérience. Dès lors, « durant la minorité [enfance] de l'humanité », les différents prophètes furent les canaux à travers lesquels s'exprima dans l'espèce l'activité créatrice de l'Ego ultime, produisant les systèmes religieux comme « fourniture » d'autant de « jugements, choix, et voies d'action tous faits (*ready-made*) ». Mais pour Iqbal le fait que Mohammed soit le dernier prophète annonce une ère nouvelle où c'est bien chaque être humain qui sera appelé à chercher en lui-même, et par lui-même, l'inspiration créatrice de l'Ego ultime. Ainsi, « le Prophète de l'Is-lam semble se tenir entre les mondes antique et moderne.

Dans la mesure où la source de sa révélation est concernée il appartient au monde antique ; dans la mesure où l'esprit de sa révélation est concerné il appartient au monde moderne ». Voilà pourquoi « En Islam la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition (*In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition*). Cela implique la perception fine que la vie ne peut pas toujours être maintenue entre des cordes directrices (*leading strings*) ; que, en vue de réaliser une pleine conscience de soi, l'homme doit finalement être livré à ses propres ressources<sup>1</sup>. L'abolition de la prêtrise et de la royauté héréditaire dans l'Islam, le constant appel à la raison et à l'expérience dans le Qur'ân, et l'emphase qu'il met sur la Nature et l'Histoire comme sources de la connaissance humaine, sont différents aspects de la même idée de quelque chose qui s'achève ».

6. Dans la conférence VI, « Le principe du mouvement dans la structure de l'islam », le propos d'Iqbal devient politique. Plus exactement, il évoque « cette démocratie spirituelle qui est le but ultime de l'Islam (*that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam*) » selon la droite conséquence de ce qu'il a montré dans la conférence précédente : lorsqu'en effet une société, culture ou civilisation, offre à chacun l'opportunité de cultiver en lui-même l'inspiration créatrice de l'Ego ultime, le seul système politique qui convienne est la démocratie des ego en voie de réalisation spirituelle. Pour expliciter cela, Iqbal a recours à

1. Iqbal articule pleinement ici le projet de l'islam avec celui des Lumières occidentales : l'être humain est appelé historiquement au progrès d'être « livré à ses propres ressources », c'est-à-dire à l'actualisation de sa capacité à « penser par lui-même » indépendamment de toute tutelle religieuse ou politique. Ce qu'il va néanmoins ajouter à ce projet, c'est une dimension spirituelle invitant l'ego humain à « penser par lui-même » à partir de « ressources » spontanément insoupçonnées qui vont bien au-delà de l'usage ordinaire de la raison et de l'expérience courante. Selon lui, en effet, l'ambition de « penser par soi-même » ne peut être progressivement réalisée qu'au fur et à mesure d'un travail spirituel d'approfondissement de la conscience de soi, qui la rend toujours plus apte à recevoir en elle l'inspiration de l'Ego ultime ou Soi créateur. L'être humain pense et agit réellement par lui-même quand s'exprime son véritable « lui-même », celui du Soi créateur à la fois universel et unique en chaque individualité.

une longue discussion du concept islamique classique de *Ijtihâd* (effort d'interprétation personnelle) dont il ressort que jusqu'ici l'islam historique n'a pas du tout été une « démocratie spirituelle », tout au contraire.

Car cette institution de l'*Ijtihâd* a été pervertie : au lieu de correspondre au droit pour chacun d'interpréter le Coran et la *sunna* (exemple, modèle) du prophète Mohammed de manière libre et personnelle, donc démocratique, l'islam est devenu propriété et monopole exclusifs des juristes-théologiens (*fuqahâ*) et de ce fait même « religion de la loi », cléricale, souvent autoritaire et sans aucun droit pour la liberté personnelle vis-à-vis de ce que le pouvoir religieux et « l'invincible orthodoxie de masse<sup>1</sup> » ont défini comme sacré. « Mais », ce faisant, « ils ne virent pas, et nos modernes ulémas ne voient pas, que l'ultime sort d'un peuple ne dépend pas tant de l'organisation que de la valeur et du pouvoir des hommes individuels (*individual men*). Dans une société sur-organisée l'individu est complètement broyé (*crushed out of existence*) ». Ainsi, la religion et les sociétés d'islam se sont sclérosées parce qu'elles n'ont pas fait confiance à l'individu — c'est-à-dire en réalité à la possibilité que s'expriment en chaque individu la voix et la voie de l'Ego ultime. Qu'a donc fait l'islam historique, sinon trahir ou tout au moins méconnaître profondément le génie de son fondateur, ce prophète Mohammed qui avait pourtant donné l'exemple d'une individualité inspirée par l'Ego ultime ? Il y avait là le modèle parfait pour une civilisation soucieuse de « l'édification d'individus intérieurement centrés (*self-concentrated*) ». Cette dernière expression est primordiale, décisive. Car il ne suffit certes pas de dire « individu » et de décréter abstraitement ou politiquement l'« autonomie » de celui-ci ! « Seuls de tels individus [...] intérieurement centrés », poursuit Iqbal, « révèlent les profondeurs de la vie » et ce faisant mettent leur société en

1. Yadh Ben Achour, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, PUF, 2008, p. 265.

**MOHAMMED IQBAL**

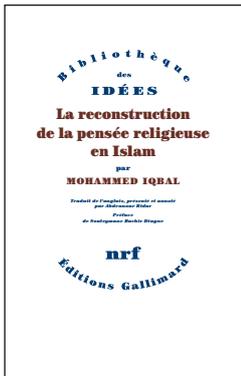
## **La reconstruction de la pensée religieuse en Islam**

La pensée de Mohammed Iqbal (1877-1938) commence à être identifiée comme une ressource majeure par la nouvelle génération des intellectuels musulmans en quête d'un Islam ouvert, capable de se repenser tout en contribuant de manière créative au débat désormais mondial sur le trajet de la sécularisation.

Iqbal, honoré au Pakistan comme un père fondateur, a été formé à Cambridge et c'est donc en anglais qu'il publie en 1934 *La Reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, son livre majeur. L'ambition de celui-ci est de «repenser le système total de l'Islam sans rompre complètement avec le passé». À cette fin, le texte coranique est ici relu en dialogue avec les philosophes occidentaux de son temps, notamment Whitehead ou Bergson.

L'entreprise d'Iqbal n'a pas ainsi pour seul objet de tirer l'Islam de sa trop longue «pétrification» qu'il fait remonter à la destruction de Bagdad en 1258. Il est également de répondre aux interrogations de la civilisation contemporaine dans une perspective résolument universaliste, dont il énonce clairement le programme : «L'humanité a besoin de trois choses aujourd'hui : une interprétation spirituelle de l'univers, une émancipation spirituelle de l'individu et des principes fondamentaux de portée universelle orientant l'évolution de la société humaine sur une base spirituelle.»

Cette inspiration novatrice a valu à Mohammed Iqbal le qualificatif de «Luther de l'Islam», ce qui indique la vigueur de sa «reconstruction», incontournable pour l'élaboration d'une pensée islamique anti-traditionaliste. De là, l'importance de mettre une telle œuvre à la portée des lecteurs francophones, ce qui est chose faite avec cet ouvrage traduit, présenté et richement annoté par Abdennour Bidar, l'un des chefs de file en Europe de l'effort intellectuel et spirituel pour repenser l'Islam.



**La reconstruction  
de la pensée religieuse en Islam  
Mohammed Iqbal**

Cette édition électronique du livre  
*La reconstruction de la pensée religieuse en Islam*  
de Mohammed Iqbal  
a été réalisée le 26 décembre 2019 par les Éditions Gallimard.  
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782070149698 - Numéro d'édition : 287367).  
Code Sodis : N75245 - ISBN : 9782072623141.  
Numéro d'édition : 287368.