

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



MEMOIRE DE MAITRISE

LE SUJET CHEZ MUHAMMAD IQBAL ET CHEZ NIETZSCHE

Présenté par :

**Ibra NGOM
MBENGUE**

Sous la Direction de :

Mme Ramatoulaye DIAGNE

Maître de Conférence

ANNEE ACADEMIQUE : 2004/2005

Résumé

Etablir une comparaison entre Muhammad Iqbal et Nietzsche peut se révéler très surprenant , mais au regard de leurs théories respectives , on peut considérer qu'ils concourent tous les deux au même objectif , c'est-à-dire l'affirmation de la responsabilité humaine.

Muhammad Iqbal, à travers son ouvrage majeur Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, met en exergue l'élection de l'homme comme représentant de Dieu sur terre et, partant de là , il a y ne responsabilité totale sur son avenir et sur le sens de son existence.

Mais selon plusieurs penseurs, il ne saurait exister une cohabitation entre l'affirmation de la liberté et l'existence d'un Dieu, mais Iqbal démontre le contraire en se fondant sur le texte coranique et sur la conception bergsonienne du temps.

L'illustration la plus parfaite de cette affirmation se trouve chez Iqbal en la personne Husayn ibn Mansûr (Halladj) , un soufi condamné à mort pour avoir proclamé« je suis la vérité créatrice ». Le professeur Diagne nous explique que cela ne constitue point une remise en cause de l'unicité de Dieu, mais cela prouve que l'individu même dans cette expérience ultime ne s'annihile pas dans cette substance infinie.

Nietzsche, lui en revanche, dans sa tentative d'atteindre le surhumain dont le rôle sera de créer de nouvelles valeurs , pose comme condition nécessaire la destruction de toutes les anciennes valeurs qui ont régi la société , et qui ont participé ainsi au triomphe des plus faibles. Ces attaques sont surtout dirigées contre la pensée socratique et contre le christianisme qui ont une attitude négative à l'égard du corps, à l'égard de la vie terrestre. Une telle attitude constitue pour Nietzsche une fuite en avant, une peur d'affronter les dangers inhérents à la vie.

Donc Nietzsche est contre toute idée qui remettrait en cause ce pouvoir absolu de l'homme sur sa destinée, et sur le sens qu'il doit conférer à son existence.

En somme , nous avons par ces deux pensées une proclamation de la responsabilité humaine, et l'absence d'un devenir préétabli ouvre toutes les possibilités pour l'homme.

REMERCIEMENTS

A MON PERE ET A MA MERE

A MES FRERES ET SŒURS ET A TOUS LES MEMBRES DE LA FAMILLE

A TOUS MES AMIS

A TOUS LES PROFESSEURS DU DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

AU SEVICE ADMINISTRATIF DU DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

A MES CAMARADES DE PROMOTION

Je remercie particulièrement ma directrice de recherche *Mme Ramatoulaye Diagne Mbengue* qui, non seulement m'a fait découvrir la philosophie islamique, mais qui en plus, n'a ménagé aucun effort pour la réalisation de ce travail.

Tout au long de cette épreuve elle a manifesté à mon endroit une disponibilité sans faille et ses conseils avisés et ses remarques pertinentes m'ont été d'un très grand secours dans la réalisation de ce mémoire.

Introduction

Vouloir établir une comparaison entre Muhammad Iqbal et Friedrich Nietzsche peut se révéler être très surprenant pour un bon nombre de personnes, car apparemment ce serait paradoxale d'essayer de trouver une quelconque relation entre un penseur du modernisme musulman et celui qui proclame « la mort de Dieu ».

En effet, ce que l'on sait de Muhammad Iqbal (1877-1938), c'est qu'il est un penseur pakistanais qui a beaucoup œuvré pour l'indépendance de son pays. Et à travers son corpus poétique et philosophique, on peut dire qu'il s'inscrit dans cette tradition moderniste qui tente de donner une nouvelle dimension, un nouvel essor à l'exégèse coranique dans le souci de montrer que le texte coranique est en parfaite adéquation avec ces valeurs prônées et défendues par la modernité.

Par son ouvrage majeur *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Iqbal se donne pour objectif de raviver l'esprit du texte coranique en montrant qu'il constitue une affirmation de l'individu et de sa responsabilité sur sa destinée. En un mot, c'est une proclamation de cette liberté individuelle de l'homme qui se manifeste par un désir de refuser l'immobilisme et par une activité créatrice débordante.

Aussi peut-on signaler qu'Iqbal se permet d'insister particulièrement sur cette affirmation de l'individu en mettant en exergue la figure de Hallâj ibn Mansûr, un mystique musulman, décapité en 922 pour avoir exprimé cette phrase restée célèbre : « *je suis la Vérité créatrice* ». Nous reviendrons sur l'explication de ces propos ultérieurement, mais nous pouvons dire avec le professeur Louis Massignon qu'Hallâj « *a manifesté et exprimé le suprême personnalisme déifiant* ».¹

En revanche, Friedrich Nietzsche (1844-1900) est un penseur qu'on ne présente plus, car il a marqué de son empreinte l'histoire de la philosophie. Et malgré le caractère controversé de ses positions, il n'en demeure pas moins que sa philosophie a une orientation essentiellement « humaniste ».

¹ *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Préface, p.4

L'objectif visé par la philosophie nietzschéenne est de parvenir à ce stade où l'homme sera conscient de sa responsabilité sur son avenir, et que par une activité créatrice il lui appartient de conférer un sens à son existence. Mais pour arriver à un tel résultat, il faut détruire les anciennes valeurs qui ont corrompues la terre et dénigrées la vie et participer au triomphe des esclaves. Cette victoire de ces derniers est un symptôme de cette crise des valeurs, dont le seul aboutissement sera l'avènement du nihilisme.

Mais au lieu de se morfondre dans ce pessimisme, Nietzsche propose de dépasser ce stade par la création de nouvelles valeurs, et ce rôle est entièrement dévolu au surhumain, considéré comme l'illustration parfaite de cet être conscient de son pouvoir créateur.

Après cette définition sommaire de ces deux auteurs, nous pouvons voir qu'ils tendent chacun à leur niveau respectif de recentrer la responsabilité au niveau de la personne humaine, afin de lui permettre d'avoir cette mainmise sur les choses et sur son propre avenir.

Signalons par ailleurs que la tâche de Muhammad Iqbal est plus ardue, car il est obligé de concilier cette affirmation de la responsabilité humaine avec l'existence d'un Dieu omnipotent, omniscient, qui aurait déjà tout programmé. .

Nietzsche est très loin d'une telle préoccupation, car dans sa philosophie il n'y a point de place pour toutes ces valeurs idéologiques et religieuses.

Partant de là, nous pouvons considérer qu'il n'est pas impossible de faire cette comparaison entre ces deux penseurs, d'autant plus qu'Iqbal lui-même fait allusion à Nietzsche à maintes reprises. C'est ce qui pousse le professeur Diagne à tenir ces propos suivants : « *la figure de Nietzsche est très présente dans l'œuvre d'Iqbal* ».²

Donc Iqbal se permet de faire une relecture du texte coranique en s'aidant de la pensée nietzschéenne et particulièrement de la figure du surhumain.

² *Islam et société ouverte, op.cit., p.63*

LE SUJET CHEZ MUHAMMAD IQBAL

CHAPITRE I : LA PLACE DE L'INDIVIDU

1.1 RAPPORT ENTRE INDIVIDU ET DIEU

Lorsque Dieu décida d'envoyer l'homme sur la terre et d'en faire son représentant, beaucoup de voix se sont levées pour protester contre une telle décision. Dieu sachant ce qu'il fait leur dit : « *je sais ce que vous ne savez pas* »¹(2 : 28). Et pour illustrer ses propos, Dieu rassembla tous les anges et il leur demanda le nom des choses. Personne ne put répondre à cette question hormis l'homme, qui avait reçu de Dieu la faculté de nommer les choses.

Donc, partant de là, nous voyons que l'élection de l'homme n'est pas un pur hasard, dans la mesure où il possède en plus de cette faculté déjà citée, d'autres qui sont enfouies dans son être, et qui ne demandent qu'à s'exprimer. Le développement et l'épanouissement de telles qualités, de telles potentialités constituent la mission première de l'Islam.

Et, c'est dans cette optique, qu'on assiste dans le coran à une interprétation de la chute de l'homme². En effet, cette dernière est considérée dans le christianisme comme une sanction, une punition, contrairement à l'enseignement du texte coranique qui, voit dans la chute de l'homme un moyen d'élever la conscience du primitif à la conscience de soi. Ceci nous permet d'en déduire que malgré la faute commise, l'homme demeure l'être privilégié de Dieu et en il s'est établi entre eux une relation intrinsèque ; et tout le but du coran est d'éveiller l'homme à la conscience de sa relation avec Dieu. Pour avoir une bonne compréhension de cette relation intime entre l'homme et Dieu, il faut toujours avoir en tête que l'homme est celui qui a accepté la charge :

1 Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. Eva Vitray-Méryovitch, Paris, Maisonneuve, 1905, p. 105 (Toutes les références sur cet ouvrage proviennent de cette édition).

2 Nous voyons dans l'Islam une valorisation de la terre qui, n'est plus considérée comme un lieu de souffrances et de peines, mais demeure maintenant le lieu où l'homme pourra développer ses facultés. Cette conception diffère de celle défendue par le Christianisme qui voit dans la chute de l'homme une punition, une sanction relative à la faute commise par Adam. Et donc, à cause de ce péché, Pascal considère que l'homme ne peut accéder à la vérité, ni au bonheur sur terre : « *Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge* » in *Pensées*, ed. Du Seuil 1962, laf 131, p.71

« En vérité, nous avons proposé aux cieux et à la terre et aux montagnes de recevoir cette « charge » mais ils refusèrent le fardeau et craignirent de le recevoir. L'homme entreprit de le porter, mais s'est montré injuste, déraisonnable ». (33, 72)

Par le biais de cet exemple tiré du Coran, nous avons une illustration parfaite de cette élection de l'homme, qui demeure aux yeux de Dieu l'être supérieur, car comme l'affirme Schuon :

*« Étant doté d'une intelligence capable de concevoir l'Absolu et d'une volonté capable de choisir ce qui y mène ».*³

Et toujours dans cette optique, Boisard signale que l'homme est l'être privilégié de Dieu et pour étayer son propos, il cite le prophète (psl) qui dit ceci :

*« Dieu est un trésor caché et qu'il voulait être connu. A cette fin il créa l'homme et il par lui il fut connu ».*⁴

Cette dernière idée nous permet d'aborder la connaissance de Dieu,⁵ dans la mesure où la question qu'on se pose est de savoir : Comment l'homme peut-il rester dans le fini et connaître l'infini ?

Une telle question mérite d'être posée, et elle suscite un très grand intérêt pour l'ensemble des penseurs du monde islamique ; des débats très passionnants furent prononcés à cette occasion. Muhammad Iqbal n'est pas resté à l'écart de telles discussions et ce qui ressort de ses écrits, c'est que ce serait une erreur d'affirmer que la pensée ne peut pas saisir l'infini :

*« L'idée que la pensée est essentiellement finie et pour cette raison elle est incapable de capter l'infini est basée sur une notion erronée la démarche de la pensée dans la connaissance ».*⁶

3 in Marcel Boisard, *L'Humanisme de l'Islam*, Albin Michel, 1979, p. 92

4 Id., p. 92

5 Cette expression a suscité un très grand débat, dans la mesure où les Mu'tazilites (fondé par Wasil ibn Ata) insistent dans leurs thèses sur l'inaccessibilité de Dieu et, partant de là, Il ne peut être vu dans ce monde et dans l'au-delà. Mais nous verrons dans le soufisme, l'affirmation de la possibilité pour l'homme de connaître Dieu et même de parvenir à s'unir avec Lui.

6 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, op cit. , p 12

Donc, à travers cette citation, on peut en déduire que la pensée est incapable d'être limitée, elle détruit toutes les bornes qui lui sont fixées du fait de son dynamisme :

« *Dans le vaste monde et au-delà d'elle-même, rien ne lui est étranger* ». ⁷

Toutefois, avant de continuer sur ce point, il serait judicieux de dire quelques mots sur la manière dont Iqbal conçoit la divinité. Dans la III partie de son ouvrage *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Iqbal commence par insister sur l'individualité de l'Ego c'est-à-dire son unicité. Et cet attachement à cette unicité est bien illustré dans le coran où il est dit de la divinité ceci :

« *Il est Dieu, il est Un
Dieu est plénitude
Qui n'engendra et ne fut engendré
Et de qui n'est l'égal pas un* ». ⁸

Une telle affirmation est une manière de rejeter toute idée de panthéisme ⁹, qui découlerait de l'idée selon laquelle Dieu a pu engendré quelqu'un comme cela est soutenu dans le Christianisme. Pour remettre en cause une telle conception, Iqbal convoque Henri Bergson qui affirme dans l'Evolution Créatrice :

« *Pour que l'individualité soit parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne puisse vivre séparément* ». ¹⁰

Donc pour Bergson, l'individu parfait est celui qui n'a pas besoin de se reproduire, car la reproduction est la reconstitution d'un nouvel organisme, et Dieu, étant l'individu parfait par excellence, ne saurait admettre une telle éventualité. Le poète Muhammad Iqbal dit à ce propos :

« *Parce qu'il est parfait, celui-ci est alors nécessairement fermé comme un ego inégalable et unique* ». ¹¹

7 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.13

8 Souleymane B Diagne, *Islam et société ouverte*. Maisonneuve et Larose, 2001, p.33

9 C'est une expression qui désigne cette conception qui stipule, soit que le monde et Dieu ne font qu'un, soit que « *tout ce qui existe est en Dieu ou en procède* » in *Dictionnaire de philosophie* de Gérard Durozoi et André Roussel, Nathan, 1997

10 Henri Bergson, *L'Evolution Créatrice*, puf 1941, p.13

11 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.72

Aussi, peut-on affirmer l'existence dans le Coran de plusieurs passages qui ont fait l'objet d'une interprétation panthéiste. En effet, à partir de la comparaison de Dieu avec la lumière, beaucoup de penseurs y ont vu, y ont décelé une remise en cause, une négation de l'unicité de Dieu. Pour Iqbal, ce serait une méprise de partir de ce verset (24-35) : « *Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre* » pour remettre en cause l'individualité de Dieu. Selon Iqbal la lumière doit être considérée comme un prédicat exprimant simplement la nature de Dieu et non son omniprésence.

Mais la question qu'on peut se poser est de savoir si le fait de considérer Dieu comme Individu ne remet pas en cause l'infinité de Dieu ?

Pour résoudre une telle difficulté, Iqbal signale que l'infinité de l'ego n'est pas une infinité spatio-temporelle qui serait soumis au changement de l'espace et du temps¹². Ces derniers apparaissent donc comme une manifestation partielle de la volonté créatrice de l'Ego et ces caractéristiques rentrent dans les potentialités infinies de l'Ego ultime. L'univers lui aussi est rangé dans le lot de ses potentialités, car ce serait une erreur que de considérer l'univers comme un pur accident, comme une réalité possédant une certaine indépendance vis-à-vis de Dieu. Cette question de la création revient aussi par le biais d'un dialogue entre Ba Yazid de Bistam et l'un de ses disciples. Celui-ci affirma :

« *Il y eut un moment où Dieu existait et où rien d'autre n'existait en dehors de lui* [le shakh lui répondit] *il en va de même maintenant qu'alors* ». ¹³

A ce propos, on peut signaler donc que rien n'est co-éternel à Dieu, et que la continuité de la création est morcelée par l'activité de la pensée.

12 Ibn Maskawaih signale dans *La Métaphysique en Perse*, que Dieu est en dehors du changement, car c'est seulement la matière qui est susceptible de passer d'un état à un autre. Et c'est la raison pour laquelle il dit : « *Dieu étant libre par rapport à la matière est absolument immuable* » *Métaphysique en Perse*, Eva de Vitray-Meyerovitch, Ed, Sindbad, Paris 1980, p.33

Mais c'est une telle conception héritée de la scolastique qu'Iqbal tentera de remettre en cause, car elle place Dieu dans l'immobilisme, dans l'inaction.

13 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, op.cit., p.75

Cependant, une précision mérite d'être faite, dans la mesure où le fait de considérer l'Ego, comme se situant au dessus du changement le place apparemment dans l'immobilisme, dans le repos ; ce qui équivaldrait à considérer l'Ego selon Iqbal : *«comme inaction totale, neutralité sans raison stagnante, un rien absolu »*.¹⁴

C'est pour éviter une telle erreur que Ibn hazm a beaucoup hésité a parlé de Dieu comme vivant, car le changement est perçu comme le passage d'un état à un autre, ce qui constitue un signe d'imperfection.

Iqbal a réussi à résoudre cette difficulté en montrant que l'Ego existe dans la durée pure, là, où le changement n'est pas la succession d'événements, mais « révèle son véritable caractère de création continue »¹⁵. Ainsi, pour Iqbal, la perfection de l'Ego ne réside pas dans l'immobilisme mais :

« Dans le vaste étendue de son activité créatrice et le champ infini de sa vision créatrice ».¹⁶

C'est cette relation inextricable entre l'être et le mouvement qui fait dire au professeur Souleymane B Diagne ceci :

« On ne conclut pas l'être de la pensée de sa perfection inerte mais de l'expérience de son mouvement créateur ».¹⁷

Cette phrase prononcée par Iqbal est un reproche fait à ceux qui, influencés par la scolastique, ont voulu prouver l'existence de Dieu selon une triple argumentation : cosmologique, théologique et ontologique. Une argumentation qui remet en cause l'idée du mouvement chez Dieu. En effet, nous voyons dans la II partie de son livre *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, un aperçu de ce qu'est l'argument cosmologique. Un tel argument stipule qu'il est impossible de remonter à une cause infinie parce que s'arrêtant *« à une causée première non causée »*.¹⁸

14 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.68

15 Id., p. 68

16 Id., p. 68

17 Souleymane B Diagne, *Islam et Société Ouverte*, op. cit., p.35

18 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.35

Donc nous assistons à une interruption dans la loi de causalité, car le premier moteur est immuable. C'est dans cette optique que Muhammad Iqbal dans *La Métaphysique en Perse* cite Ibn Maskawaih qui dit ceci :

« *L'immobilité de la cause première est essentielle, car supposer le mouvement dans la cause première nécessiterait une régression infinie, ce qui est absurde* ». ¹⁹

Pour Iqbal, une telle argumentation remet en cause la loi même de la causalité et il en conclut qu'on tente d'atteindre l'infini en niant le fini. Selon le professeur Souleymane B Diagne une telle démarche s'apparente à la tentative de Zénon « *de vouloir fabriquer du mouvement avec de l'immobilité* ». ²⁰

De même on peut dire que les arguments téléologiques et ontologiques sont logés à la même enseigne, car le premier nous montre un inventeur qui est placé en face de la matière c'est-à-dire qu'il est situé à l'extérieur de la création et à partir de là il agirait sur elle. Le second argument en revanche nous montre que l'idée d'un être parfait dans notre esprit ne peut être le fruit de notre intellect, car celui-ci demeure le règne de l'imperfection. Une telle idée ne peut provenir que d'un être parfait et de ce fait, cela ne peut provenir que de Dieu qui, comme le dit Descartes est responsable de cette idée de perfection qui est en nous.

Pour remettre en cause cet argument ontologique, Iqbal appelle à la rescousse Kant. En effet, ce dernier a montré dans *La Critique de la raison pure* que le marchand ne sera pas plus riche en augmentant quelques zéros dans son livre de caisse. Ceci pour montrer qu'il y a une distance entre l'existence effective de la chose et de son idée, et, partant de là, Iqbal en déduit que : « *Entre l'idée d'un être parfait dans mon esprit et la réalité effective de cet être il y a un abîme* ». ²¹

19 *Métaphysique en Perse*, op.cit., p.32

20 *Islam et société ouverte*, p.35

Zénon d'Elée est un philosophe grec né vers 490 av. JC et qui tente dans ses écrits de montrer l'illusion du mouvement. A travers ses différents exemples (la flèche, Achille et la tortue) Zénon montre l'inexistence du mouvement, car la flèche par exemple à tout moment, en tout instant est immobile à un point précis et de ce fait elle est immobile. Et c'est pourquoi Bergson dit : « *immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant tout le temps qu'elle se meut, immobile* » in *Evolution Créatrice*, op.cit., p.308

21 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.37

Ce qui ressort de la réfutation de ces arguments, c'est que la pensée ne peut pas être limitée, et, partant de là, cet abîme entre l'idéal et le réel n'a pas sa raison d'être :

« *le véritable infini n'exclut pas le fini, il embrasse sans effacer la finitude et il explique et glorifie son existence* ». ²²

Suivant ce qui vient d'être dit, peut-on considérer que le fini est en mesure d'entrer en contact avec l'infini tout en préservant sa finitude ?

Quel regard, quel sens, Iqbal confère-t-il à cette affirmation qui met en avant la présence du « je » devant l'infini ?

Une telle affirmation ne pourrait-elle pas être assimilée à un panthéisme ?

Avant de répondre à ces questions, il serait judicieux de préciser que cette quête de cette union, de cette intimité de Dieu est l'apanage de la religion, si on sait que celle-ci procède par une approche immédiate contrairement à la philosophie qui se singularise par son action médiate (concept, intellect). C'est la raison pour laquelle, on a assisté dans les religions, aussi bien dans l'Islam que dans le Christianisme, à plusieurs tentatives de rentrer en communion avec la divinité.

Le meilleur exemple qu'on pourrait donner concernant la religion musulmane, c'est bien entendu l'exemple du soufisme. La question qu'on se pose, c'est de savoir ce qu'est le soufisme et ce qui le différencie des autres écoles ?

Le soufisme, qui est communément appelé la mystique musulmane, est un abandon à Dieu, une tentative de mettre en pratique ce vœu cher à l'Islam qui ressort même de son étymologie, c'est-à-dire « *la remise de tout soi-même à Dieu* ». Dès le début de l'Islam, on a assisté à une mise en valeur d'un tel désir, car Louis Gardet signale dans son ouvrage *L'islam, religion et communauté* que des compagnons du prophète (psl) en l'occurrence Abû-l-Darda et Abû Dharr Al – Ghifari se sont fait remarquer par leur ascétisme.

22 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.36

Pour ce qui s'agit du credo de cette école, nous en avons une très belle illustration à travers l'ouvrage de Anawati et de Louis Gardet, où on définit la mystique musulmane en ces termes : « *Une méthode systématique d'union intime expérimentale avec Dieu* ». ²³

C'est dans cette optique, qu'on assiste à une valorisation de cet amour mutuel entre l'homme et Dieu. La conséquence, qui découle d'une telle pratique, c'est la remise en cause de la théorie de l'inaccessibilité de Dieu, théorie qui a été soutenue et défendue par les Mutazilites. Et, pour illustrer cette nouvelle conception de la relation entre l'homme et Dieu, on peut évoquer cette phrase de Gardet qui, symbolisant le parachèvement de cette union intime avec Dieu, affirme à ce propos :

« *Dieu se témoigne valablement lui-même en son Mystère dans le cœur du Sufi* ». ²⁴

Ceci étant, on peut aussi signaler dans le soufisme la possibilité d'un dialogue entre le cœur du soufi et Dieu. Une telle possibilité est reconnue et approuvée par les sufis en général, mais quelques uns vont aller plus loin en poussant cette quête jusqu'au paroxysme en proclamant la possibilité d'une annihilation de l'ego dans l'objet de son adoration. C'est ce que Muhammad Iqbal appellera le soufisme de l'extinction²⁵, qui peut être illustré par cette citation de Bistami :

« *Je me suis démasqué de mon moi comme un serpent dépouille sa peau puis j'ai considéré mon essence et j'étais moi, Lui !* ». ²⁶

23 Anawati & Louis Gardet, *Mystique musulmane*, 3eme Ed. Paris Librairie Philosophique, J.Vrin 1976, Chapitre I, p. 13

24 Louis Gardet, *L'Islam, Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, p.240

25 Le but du soufisme est d'accéder à cette réalité ultime qu'est Dieu, et partant de là il y a une protestation contre l'idée d'une recherche de trésors et de protestations terrestres, et c'est pourquoi il préconise l'ascétisme. Le professeur MC Donald dit à ce propos : « *le but des sufis est d'être absorbés par une annihilation de la personne propre, dans la seule Réalité de l'être divin, ce qui est absorption dans l'essence de Dieu* » in *L'Islam dans le miroir de l'occident*, de Jean Jacques Waardenbourg, Paris, Mouton la Haye, 1962, p. 72

26 *Mystique musulmane*, op.cit., p.32

Muhammad Iqbal revient lui-même sur cette expérience mystique dans la première conférence, où il montre les caractéristiques de ce qui fait la particularité de l'expérience soufi : l'immédiateté de l'expérience, la plénitude et l'intime association avec un autre Soi.

Mais, force est de rappeler encore une fois , la remise en cause de toute cette philosophie qui prône l'extinction de l'individu dans l'Infini dans la philosophie de Muhammad Iqbal. En effet, ce dernier, dans toute sa pensée, s'évertue à défendre cette idée selon laquelle la pensée est dans la possibilité d'entrer en contact avec l'Infini. Et c'est dans cette optique qu'il proclame ceci :

*« C'est une erreur que de considérer la pensée comme impuissante de conclure car elle aussi est une rencontre du fini et de l'infini ».*²⁷

Pour Iqbal, c'est une méconnaissance de ce qu'est la pensée en réalité, qui a contribué à la décadence de l'Islam. Pour remédier à une telle situation et retrouver la vitalité, le rayonnement de la religion musulmane qui se sont manifestés dans un développement et production intellectuelle très florissante, il faut, pour Iqbal, considérer la pensée dans son désir d'aller au-delà des limites et de transgresser les bornes qui lui sont imposées.

Et dans cette relation intime avec la divinité, Iqbal insiste sur la préservation de la personnalité d'où même cette formule : *« l'affirmation du « je » devant l'Infini ».*²⁸ Ce qui ressort d'une telle conception, c'est l'existence du moi comme étant une réalité effective et qui, face à la transcendance divine préserve son ipséité. La figure du prophète constitue une très bonne illustration de ce fait, car il est dit de lui qu'en présence de Dieu *« son œil ne se détourna pas et n'erra pas »* (coran 53, 17).

²⁷ *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 13

²⁸ Dans cette relation intime avec Dieu, Iqbal, contrairement au soufisme de l'extinction, insiste sur la préservation, sur l'affirmation de l'individu en face de Dieu. Et cette affirmation de la présence de l'ego humain dans cette union intime entre l'homme et Dieu est symbolisée chez Iqbal par la personne de Hallâj Ibn Mansûr qui, exprime « le suprême personnalisme défiant » in Préface, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*.

Le professeur Souleymane B Diagne sur cette même lancée affirme dans son ouvrage : *Islam et société ouverte* ceci : « le désir de témoigner de son propre être [...] ne s'éteint pas en la divine présence ». p.28

Donc, en somme on peut dire suivant le professeur Bradley qu' « *il est impossible de nier la réalité de l'ego* »²⁹. La raison en est que, l'homme est le dépositaire de la responsabilité et qu'il est doté en plus de cette intelligence qui lui permet d'agir sur la réalité. On note par le biais de ces propos, qu'il y a une certaine valorisation de l'existence de l'homme et sur ce nous pouvons citer le professeur Souleymane B Diagne qui s'exprime de la sorte :

« *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* ». ³⁰

Cette affirmation de l'ego est plus conforme à l'esprit du texte coranique, et du même coup, cela permettra de dégager en touche toutes ces critiques faites à l'Islam, comme quoi il serait une religion niant complètement la réalité de l'ego.

En définitive, on peut dire que l'Islam est un appel constant, permanent à l'action, un engagement irrémédiable dans le mouvement, dans l'évolution ; et c'est la raison pour laquelle nous dirons avec Walter Smith que, l'homme est conscient de l'existence du changement et la nécessité de l'évolution. Et dans ce processus de changement, d'évolution continue, l'homme peut compter sur le soutien infailible de Dieu, car on affirme explicitement dans le Coran ceci :

« *En vérité Dieu ne changera pas les conditions des hommes avant qu'ils ne changent ce qui est en eux-mêmes* ». (13 : 12)

A ce propos, on peut évoquer Muhammad Iqbal qui écrit dans son ouvrage ceci :

« *C'est le sort de l'homme de participer aux aspirations les plus profondes de l'univers qui l'entoure et de façonner sa propre destinée aussi bien que celle de l'univers, tantôt en s'adaptant aux forces de cet univers, tantôt en conservant toute son énergie à se servir de ces forces à son propre intention. Et, dans ce processus de changements progressifs, Dieu devient le compagnon de l'homme dans sa tâche, pourvu que l'homme en prenne l'initiative* ». ³¹

29 Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, p.108

30 Islam et société ouverte, p. 27

31 Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, p. 19

1.2 L'INDIVIDU ET LE DEVENIR

Dès lors que l'homme a accepté la charge d'être le représentant de Dieu sur terre, il a hérité par la même occasion de la responsabilité de sa propre existence.³² Pour Iqbal, cette différenciation entre l'homme et la nature se précise lorsque l'homme accepte la charge comme il est dit dans le coran (verset 33, 72) ; partant de cette réalité on ne saurait concevoir l'homme comme étant soumis au devenir, car ce serait inscrire l'homme dans une dépendance dans un immobilisme. Une telle conception est fort éloignée de ce qu'est l'enseignement véritable du texte coranique.

Si on veut conduire l'ego à sa perte, à son extinction, il ne saurait y avoir un moyen plus rapide que de le placer dans cette attitude de passivité, d'inaction et d'absence de mouvement. Et c'est pourquoi le professeur Souleymane B Diagne se permet de tenir ces propos suivants :

*« 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 ».*³³

En sus de la possession de la responsabilité, l'homme est doté de cette arme redoutable qu'est l'esprit qui, selon les propos de Muhammad Iqbal n'est comparable à aucune forme de la réalité de par sa puissance et sa magnificence.

C'est à cette même conclusion que Pascal est parvenue dans les *Pensées* en signalant que l'homme le plus inculqué est supérieur à la nature parce que lui au moins il sait qu'il ne sait pas :

*« Il est donc misérable puisqu'il est, mais
Il est grand puisqu'il le connaît ».*³⁴

32 Tous les êtres ont fui la charge de la responsabilité et seul l'homme a accepté de relever le défi. Et à partir de ce moment, l'homme a rompu cette attitude passive vis-à-vis de la nature et du monde environnant. Walter Smith dit à ce propos : « tous fuient cette responsabilité de manière abjecte, l'homme au contraire l'accepte, relevant ainsi le défi de forger consciemment sa propre destinée » in *L'Islam dans le monde moderne*, Payot, Paris, 1962, p.27

33 *Islam et société ouverte*, p. 60

34 Blaise Pascal, *Pensées*, op.cit., laf.122, p.70

On trouve aussi dans les *Pensées* d'autres passages qui insistent sur cette grandeur de l'homme comme la pensée 113 où Pascal dit ceci :

« *Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point :
Par la pensée je le comprends* ». ³⁵

Tout cela, pour simplement montrer qu'avec la possession de l'intelligence, l'homme se trouve investi d'une certaine responsabilité sur le cours des choses, car étant doté d'un pouvoir de les saisir et de les façonner suivant ses désirs. Il est en quelque sorte doté d'un pouvoir divin dans la mesure où de par sa sagesse, il a la possibilité d'accomplir ce vœu si cher à Descartes qui est de se rendre maître et possesseur de la nature.

Dans le coran, il y a une très bonne illustration de cette possibilité pour l'homme de posséder les choses, parce que Dieu dit qu'il a donné à l'homme cette capacité de nommer les choses et de les conceptualiser :

« *Lorsqu'il est attiré par les forces qui l'entourent l'homme a le pouvoir de les modeler et de les diriger lorsqu'elles le contrecarrent, il a la capacité de construire dans les profondeurs de son propre être un monde bien plus vaste où il découvre des sources de joie et d'inspirations infinies* ». ³⁶

Suivant ce qui vient d'être dit Walter Smith a raison de dire ceci :

« *L'homme est le sommet de la création, unique, maintenant et pour toute l'éternité* ». ³⁷

En tenant compte de la présence de toutes ces facultés chez l'homme, on peut témoigner du désir chez lui de s'affranchir des obstacles naturels, de s'émanciper de cette dépendance corporelle, et de tout mettre en œuvre pour la réalisation de ses objectifs.

35 Blaise Pascal, *Pensées*, op.cit., laf.113, p.67

36 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.18

37 Walter C Smith, *L'Islam dans le monde moderne*, op.cit, introduction, p.27

On voit à cette occasion donc, que dans la religion musulmane, il n'y a pas cette négation de la vie qui est en permanence rappelée dans le Christianisme et dans la pensée grecque. En effet, dans la Bible, on considère la venue de l'homme sur terre comme une sanction causée par la consommation du fruit interdit par Adam, et, de ce point de vue, la terre n'est pas considérée comme le véritable demeure de l'homme.

La même remarque vaut aussi pour la pensée grecque dans son ensemble, car Socrate, selon Muhammad Iqbal, considère que « *seul l'étude des hommes convient aux hommes* »³⁸ ; et par conséquent, il y a une certaine dévalorisation de la nature et des organes de sens. Dévalorisation dans la mesure où, Socrate dans toute sa philosophie a tenté de montrer que le monde tel qu'il apparaît n'est qu'une imitation d'un monde parfait qui contiendrait toutes les idées et toutes les valeurs. De ce fait, il préconise cette attitude de rupture vis-à-vis de ce monde de faussetés et de mensonges pour aller à la quête, à la recherche de la vérité dans le monde Intelligible.

Nous voyons par là, que ces idées sont très éloignées de la conception tenue et défendue par la religion musulmane où on l'on soutient que : « *l'homme n'est pas étranger sur terre* »³⁹, et Iqbal se permet d'ajouter ceci :

« *L'Ancien Testament maudit la terre pour l'acte de désobéissance d'Adam ; le Quran déclare que la terre est « la demeure » de l'homme et « une source de profit* » ». ⁴⁰

Sur cette même lancée, on peut aussi signaler dans le coran, l'existence d'autres passages qui insiste sur cette idée selon laquelle la venue de l'homme sur terre n'est point une sanction, mais elle constitue au contraire un souhait et une volonté de Dieu :

38 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 10

39 Id., p. 93

Cette position diffère de celle défendue par le Christianisme, qui voit dans l'action de l'homme sur terre comme étant une sanction, une épreuve, une peine. C'est pourquoi le Christ dit « *Mon royaume n'est pas de ce monde* » (Jean XVIII ,36) in *L'ISLAM* de Pierre Rondot, Ed.Lafargues, 1965

Nous voyons donc l'existence d'une différence entre les deux religions et Rondot dans le même ouvrage dit ceci : « *L'Islam croit tout au contraire avoir reçu l'ordre de construire dans ce monde, les fondements de la cité qui reflètera [...] la Maison de l'Islam* » p .11

40 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 93

« Et Nous vous avons établi sur la terre et vous avons donné là des moyens d'existence. Combien peu vous rendez grâces » (7, 9)

Quiconque, qui met en avant cet appel à la vie, cette exhortation à l'action, proclame en même temps l'activité créatrice de l'homme qui se manifeste par la réalisation et l'accomplissement des buts que l'homme se pose dans la vie.

La présence d'un tel pouvoir chez l'homme pousse certains à poser l'homme comme le rival de Dieu en ce sens qu'il a maintenant la possibilité de faire advenir ce qui n'est pas, de transformer le monde qui l'entoure. Et selon Iqbal, l'homme 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 viles, 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 ». ⁴¹*

A travers ces propos, Iqbal note une certaine prise de conscience de l'homme sur son rôle a joué dans le déroulement des choses.

Ceci étant, ce serait une erreur de considérer l'homme comme étant l'égal de Dieu, car la possession de telles facultés est un don de Dieu. Et l'objectif visé est une incitation à l'action, un développement de ses facultés pour son épanouissement, car Dieu dit dans le Coran :

« En vérité Dieu ne change pas les conditions des hommes avant qu'ils ne changent ce qui est en eux-mêmes » (13,72)

Donc, nous voyons que Dieu demeure présent à côté de l'homme, mais c'est à ce dernier qu'il appartient de prendre l'initiative, de mettre en exergue les potentialités qui lui sont offertes pour parvenir à ses fins.

⁴¹ *Islam et société ouverte*, op.cit, p 47

Et, la non mise en œuvre de ses potentialités peut générer des conséquences immédiates chez l'homme, car Iqbal considère que si l'homme ne fait pas usage de son esprit, ce dernier s'endurcit et se transforme en pierre, en matière inerte. Aussi, peut-on dire qu'on a su retrouver cette incitation à l'action dans un autre passage où Iqbal dit ceci :

*« Ainsi dans son esprit intime, l'homme tel que le conçoit le Quran, est une activité créatrice, un esprit qui dans sa marche en avant s'élève d'un état de l'être à un autre ».*⁴²

A partir de cette citation de Iqbal, on peut affirmer que l'univers n'est pas un produit fini, créé une fois pour toute, mais au contraire un chantier ouvert où l'homme est appelé à agir incessamment. C'est cette recherche de l'action, cette prise d'initiative qui permet à l'esprit comme nous l'avons signalé tantôt d'être toujours vivant et de ne pas tomber dans le repos, dans l'inaction qui représente la mort de l'esprit.

Mais, par ailleurs, il faut simplement signaler que proclamer la possibilité pour l'homme d'agir dans cette vie, de prendre des initiatives, d'avoir une responsabilité sur le cours des choses, c'est en somme proclamer la liberté humaine face à la transcendance divine. Cette question de la liberté humaine a suscité des débats très passionnants dans l'histoire de la religion musulmane ; débat agrémenté en quelque sorte par l'étymologie même du vocable " Islam " qui, rappelons le, signifie : *« soumission de plein gré à la volonté de Dieu ».*

Sur la même lancée, Anawati dans son ouvrage ajoute ceci :

*« Etre musulman c'est avant tout s'abandonner à Dieu, s'en remettre à lui, obéir à sa foi ».*⁴³

A entendre ces différentes phrases beaucoup y verront une certaine résignation, un appel à l'inaction qui constitue un symptôme du fatalisme, ce qui remet en cause

⁴² *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 19

⁴³ *Mystique musulmane*, p.16

même le pouvoir de l'homme sur les choses et le place dans cette configuration où il n'a aucune incidence sur le cours des choses, car tout étant déjà programmé. Donc, partant de cette conception, le destin est déjà tracé et il ne lui reste qu'à accomplir.

Précisons que cette pensée a longuement prévalu en Islam et qu'elle est en quelque sorte la cause du retard qu'on enregistre sur le plan économique, politique et culturel du monde islamique. Beaucoup de penseurs considèrent que le déclin de l'Islam trouve son explication dans la constitution même de la religion musulmane qui serait a priori réfractaire à toute idée d'évolution et de développement scientifique. Et parmi ces penseurs, on peut citer le professeur MC Donald qui, parlant du déclin de l'Islam, affirme ceci :

*« Partout où l'Islam a pénétré et où un gouvernement musulman été établi, nous trouvons cette décadence inévitable ».*⁴⁴

On peut aussi évoquer d'autres penseurs comme Leibniz et Renan qui défendent une telle théorie. En effet, Leibniz est allé jusqu'à parler de *fatum mahométhanum* qui, en plus d'affirmer la prééminence d'un destin inexorable et aveugle, met en avant aussi le caractère inutile de tout effort.⁴⁵

La réponse de Muhammad Iqbal sur cette question ne s'est pas fait attendre, car comme le soutient le professeur Souleymane B Diagne, Iqbal est contre toute idée de fatalisme en Islam. Ainsi le professeur Diagne en conclut ceci :

*« 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 Leibnitz à parler de fatum mahométhanum ou encore de “ fatum des Turcs ” ».*⁴⁶

44 Jean Jacques Waardenbourg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, op. cit., p. 195

45 Le fatalisme est une doctrine religieuse qui stipule que tous les événements du monde obéissent à une nécessité et qu'en plus les hommes sont soumis à un destin inexorable. Dans l'histoire de la pensée, c'est le mythe d'Oedipe qui illustre le mieux ce fait. En effet, malgré toutes ses actions il n'a pas su empêcher l'accomplissement du destin ; il a été obligé de tuer son père et d'épouser sa mère.

Donc l'attitude qu'on doit adopter est la résignation et d'accepter paisiblement le cours des choses.

46 *Islam et société ouverte*, op.cit., p. 49

Cependant, Muhammad Iqbal signale par ailleurs l'existence dans l'Islam d'un certain fatalisme supérieur qui est :

*« L'acceptation absolue de l'inévitable nécessité de la vie, regardée comme un tout qui en développant sa richesse intime, crée le temps physique ».*⁴⁷

Ce fatalisme n'est pas à la portée de tous, mais il est réservé à une certaine élite, à quelques personnes dotées d'une personnalité hors du commun, et qui sont capables par l'expérience intime d'entrer en contact avec l'Infini. De telles personnes, possèdent en eux cet " iman " c'est à dire cette foi qui est « *une certitude vivante engendrée par une expérience très rare* ». ⁴⁸ Cette foi en Dieu est insondable parce que l'individu est parvenu à ce stade où il est difficile de dissocier le moi d'avec la divinité. Quelques personnes dans la religion musulmane sont parvenues à ce stade et ils se sont exprimé dans des phrases hautement symboliques : Hallâj s'est exclamé en ces propos : « *je suis la vérité créatrice* » ; Muawya lui affirme : « *je suis la destinée* ».

Toutefois, il faut se garder d'assimiler ce fatalisme supérieur à une résignation passive parce que c'est une expérience très rare dans laquelle l'individu a une confiance totale en la divinité. C'est la raison pour laquelle Muhammad Iqbal, en évoquant le fatalisme supérieur, dit que c'est :

*« La vie et la puissance illimitée qui ne reconnaît pas d'obstacles et peut faire qu'un homme prie calmement sous une grêle de balles ».*⁴⁹

Toujours sur son raisonnement sur le fatalisme, Muhammad Iqbal se permet de signaler l'existence dans l'Islam d'une recherche auto justificative dans le Coran de la part de ceux qui sont au pouvoir. De fausses interprétations ont été faites là-dessus, car des individus ont commis leurs méfaits et l'ont placés sous le signe de la volonté de Dieu. C'était une manière pour eux, de pérenniser et de légitimer leur règne.

⁴⁷ Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, p 120

⁴⁸ Id., p.120

⁴⁹ Id., p .121

Et pour illustrer ce fait, Iqbal convoque la figure de Hasan De Basra qui, face aux crimes des Omeyyades attribués à Dieu, se révolte et proclame que « *ces ennemies de Dieu sont des menteurs* ». ⁵⁰

Suivant ce qui vient d'être dit toute interprétation, qui viserait à donner une connotation négative à la religion musulmane comme ce fut le cas avec Leibnitz et Renan, serait simplement une méconnaissance de l'enseignement du texte coranique. Et le professeur Souleymane B Diagne a donc raison de dire que :

« *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 de l'Islam* ». ⁵¹

Nous retrouvons encore une fois, comme un leitmotiv, cette liberté de l'homme et la responsabilité qu'il engage dans les choix qu'il effectue. Et, c'est seulement à cette condition, qu'on peut concevoir de façon objective l'idée de jugement final qui poserait l'homme en face de ses actes. Une telle thèse est défendue et soutenue par les Mu'tazilites qui se définissent comme « *les gens de la justice et de l'unicité de Dieu* ».

Ces derniers se sont fait remarquer dans la religion musulmane par cette focalisation qu'ils font sur la responsabilité de l'homme qui serait un corrélat logique de l'usage de la raison. C'est dans cette optique qu'ils considèrent dans leurs théories que :

« *L'homme est créateur de ses actes par un pouvoir que Dieu a créé en lui. Il est doué en toute liberté, responsable du bien comme du mal. Et Dieu est tenu de récompenser de bonnes actions et de punir les mauvaises* ». ⁵²

La conception de la justice divine n'est possible qu'à condition de poser l'homme comme responsable de tous ses actes. Et le contraire serait très problématique, dans la

50 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 121

51 *Islam et société ouverte*, p. 49

52 Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, op.cit., p.206

mesure où ce serait, d'une part affirmer la prédestination des actes, et d'autre part l'idée d'une justice équitable. Deux choses qui sont paradoxales, car aux yeux même de la loi humaine avec toutes ses imperfections, quelqu'un, qui n'a pas une totale emprise sur ses actes, ne peut être tenu comme responsable des méfaits qu'il commet. Donc, si un tel critère est appliqué au niveau de la loi humaine, on peut considérer que la loi divine qui incarne la Justice, l'Équité et la Sagesse en fera de même.

Cependant, il faut signaler que cette idée, qui veut qu'il y ait une certaine prédestination des actes⁵³, prédestination qui remettrait même en cause la conception de la liberté humaine, a eu un tolet au sein même de la religion musulmane.

L'explication d'un tel phénomène est à chercher au niveau de l'exégèse qu'on a faite de plusieurs passages du Coran où il semblerait se dégager une certaine négation de la liberté humaine. Parmi ces versets, on peut évoquer le verset (18, 51) où Dieu dit ceci :

« Nous avons placé sur leur cœur des enveloppes pour qu'ils ne comprennent pas et nous avons mis une fissure dans leur oreille ».

Dans un autre passage, Muhammad Iqbal cite un passage du Coran où Dieu dit qu'« *il accorde sa faveur à qui il veut* » (3,73)

La réflexion de Marcel Boisard a le mérite d'être très explicite sur cette question de la prédestination, en montrant qu'il n'y a pas une négation de la liberté de l'homme. Pour lui, une telle négation remettrait en cause ipso facto la notion de justice divine.

Donc ce qu'il faut comprendre à travers ces différentes expressions, c'est que Dieu montre seulement la voie aux hommes par des signes et qu'il appartient à ces derniers de les méditer et d'y reconnaître la volonté divine.

⁵³ Nous avons déjà signalé que cette idée de la prédestination des actes est combattue par les Mutazilites, car une telle idée est incompatible avec la notion même de liberté. Mais dans ce combat, ils ne sont pas seuls, car ils ont le soutien des Qadarites qui nient la prédestination et mettent l'homme face à ses actions. Et Goldziher dit à ce propos : « *leur point de départ est que l'homme crée ses propres actes, et qu'il est par conséquent lui-même cause de son salut et de sa condamnation* ». in *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, op.cit., p. 65

Et c'est pourquoi Marcel Boisard affirme dans son ouvrage à propos de cette question de la responsabilité de l'homme ceci :

*« La responsabilité personnelle dont on fera état au jugement dernier implique que l'homme est doué de discernement dans le choix et de liberté.[...]Ainsi donc, l'idée de prédestination si fortement accusée en Islam ne contredit pas celle de la liberté humaine ».*⁵⁴

Il ajoute sur cette même lancée que ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est l'acceptation volontaire du décret divin ce qui est tout à fait différent d'une soumission aveugle à la volonté divine :

*« Sa seule dignité est d'être la créature terrestre supérieure capable de par son intelligence de choisir l'obéissance à la volonté divine ».*⁵⁵

Et, le fait vraiment d'inscrire le choix au cœur de l'être, implique une possibilité pour l'homme de choisir le bien ou le mal. Pour Iqbal, Dieu est conscient de tout cela et il est prêt à courir ce risque parce qu'il a confiance en l'homme :

*« Que Dieu est assumé ce risque cela montre son immense foi en l'homme ; c'est à l'homme à présent de justifier cette foi ».*⁵⁶

En fait, on peut considérer ceci comme une manière de mettre à l'épreuve l'homme en le plaçant dans une situation où il sera obligé de choisir. Et, c'est dans un tel contexte, dans une pareille configuration, qu'il faut replacer le choix d'Adam de manger le fruit défendu, bravant ainsi l'interdiction divine.

Muhammad Iqbal lui-même revient sur ce fait hautement symbolique en signalant que si Adam a commis une telle faute, ce n'est pas parce qu'il est mauvais, mais c'est simplement dû à son ignorance. En effet, il ne savait que la connaissance à laquelle il pouvait espérer, nécessite du temps et de la patience, et, partant de là, le poète pakistanais tient ces propos suivants dans la troisième conférence :

⁵⁴ Marcel Boisard, *Humanisme de l'Islam*, Albin Michel, p. 89

⁵⁵ Id., p.97

⁵⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 94

*« Adam céda non pas parce qu'il était foncièrement mauvais mais parce qu'étant pressé par nature, il choisit un raccourci pour atteindre à la connaissance ».*⁵⁷

Et pour remédier à une telle situation, Dieu décida d'envoyer l'homme sur la terre, non pas dans le but de le punir mais simplement pour l'aider à développer ses capacités intellectuelles. En ce sens que, dans un monde hostile, l'homme sera obligé de faire usage de la raison pour pouvoir le modeler et l'agencer de telle sorte qu'il puisse y vivre convenablement.

D'où ce refus chez Muhammad Iqbal de l'immobilisme et d'une quelconque acceptation d'un destin préétabli. Les passages dans le Coran comme celui-ci : *« Dieu a créé toutes choses et leur a assignées à chacune leur destinée »*⁵⁸ ne doivent pas être comprises comme une prédestination de nos actes, mais comme des possibilités réalisables sous l'action du temps.

Vous en conviendrez que dans une telle perspective, il est nécessaire d'avoir une nouvelle approche du temps lui-même. Pour Iqbal, penser à une prédestination des choses cela équivaut à considérer le temps comme une simple succession mécanique ; ce qui constitue une négation du temps réel et de la liberté humaine :

*« Exister dans le temps réel, ce n'est pas être lié par les chaînes de la succession temporelle, mais le créer d'un moment à l'autre et, être absolument libre et original dans la création[...] la création s'oppose à la répétition qui est une caractéristique de l'action mécanique »*⁵⁹

Pour la compréhension d'une telle relation entre l'homme et le temps, Iqbal juge nécessaire de faire un petit détour dans la pensée de Bergson. Ce dernier, dans son ouvrage *Evolution créatrice*, signale que l'homme est dans un changement continu

57 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 95

58 Id., p. 58.

59 Id., p. 58.

*« La vérité est qu'on change sans cesse et que l'état lui-même est changement »*⁶⁰

Partant de là, notre moi actif, qui suis en relation avec le monde extérieur, passe par des séries d'états spécifiques ce qui pour Bergson n'est pas le temps véritable. Celui-ci est connu dans le moi connaissant qui, de par son attitude à l'égard du monde, constitue une « synthèse de tous les « ici » et « maintenant ». En d'autres termes, la durée pure du moi connaissant peut être comparée à un germe qui contient dans son unité tous les différents moments du processus d'évolution. C'est de cette manière qu'il faut comprendre le temps pur qui est :

*« Un tout organique dans lequel le passé n'est pas laissé en arrière, mais se meut de concert avec le présent il agit sur lui. Et l'avenir lui est donné, non pas comme se trouvant devant, et ayant néanmoins à être parcouru, il n'est pas donné qu'au sens où il est présent dans sa nature comme libre possibilité ».*⁶¹

C'est de la sorte, qu'il faut penser la destinée dans le Coran, comme étant un tout organique qui renferme en son sein toutes les possibilités et non pas comme une téléologie qui réduirait les actions humaines à une pure répétition

De ce fait, nous pouvons dire que Muhammad Iqbal est contre toute idée de répétition, dans la mesure où cela est en total contradiction avec le Coran qui mise plutôt sur l'imprévisibilité, sur l'innovation et sur la spontanéité de la création. Pour Iqbal, c'est à partir de là, qu'on peut établir une certaine distance entre la religion et la science, car cette dernière tente d'établir des lois de conformités par une action mécanique. Dans son ouvrage il écrit ceci :

*« La création s'oppose à la répétition, qui est une caractéristique de l'action mécanique [...] La science cherche à établir des uniformités d'expérience, c'est-à-dire des lois de répétition mécanique. La vie, avec son intense sentiment de spontanéité, constitue un centre d'indétermination, et de la sorte échappe au domaine de la nécessité ».*⁶²

60 Bergson, *Evolution créatrice*, op.cit., chap. I, p. 2

61 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 57

62 Id., p.58

Donc, en définitive, on ne saurait retrouver en Islam l'existence de cette panacée qui résoudrait tous les problèmes, et, partant de là, il y a un effort personnel qui est demandé en tout instant.

Et pour illustrer un tel argument, Iqbal nous rapporte le dialogue entre le prophète (psl) et Ma'ad. Ce dernier, nouvellement nommé gouverneur, devait partir pour le Yémen pour y occuper de nouvelles fonctions.

Le prophète lui demanda comment il comptait régler les affaires ?

En bon musulman, il lui répondit qu'il agira selon les prescriptions du Coran et de l'enseignement du prophète (sunna).

Et le prophète lui demanda encore : et si les problèmes demeurent toujours ?

Ma'ad dit « *alors je m'efforcerai de former mon propre jugement* ». ⁶³

Cet effort personnel est communément appelé « ijihad » et il trouve son explication et sa validité aussi bien dans le texte coranique que dans l'enseignement prophétique.

Ainsi, dans le Coran, Dieu s'exprime de la sorte en proclamant ceci : « *à ceux qui s'efforcent Nous montrons notre voie* »

Donc ,suivant ce qui vient d'être énoncer , on peut considérer que l'exigence de mouvement est inscrite dans les textes du Coran et ,de ce fait l'homme s'inscrit dans le changement, dans la quête de la connaissance et le développement de ses facultés.

A considérer toutes ces idées, on peut affirmer que le but du Coran est de permettre à l'homme à une meilleure prise en charge, à une amélioration de sa condition sur cette vie terrestre.

Pour Iqbal, c'est ce qui légitime la présence de Nietzsche, car ce dernier comme nous le verrons ultérieurement par le biais de la figure du Surhomme, vise aussi le même objectif : inventer et créer de nouvelles valeurs pour l'épanouissement de l'homme sur cette terre.

63 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.161

Chapitre II : PHILOSOPHIE DE L’AFFIRMATION

2 – 1 Husayn Ibn Mansûr : Hallâj ⁶⁴

Hallâj demeure une figure incontournable dans l’histoire du soufisme, parce qu’étant le symbole de cet amour parfait entre l’homme et dieu. Il constitue aux yeux de Muhammad Iqbal la figure de proue, l’héraut de ce soufisme qui proclame l’affirmation de soi, de l’individu, dans sa relation avec Dieu. Mais ce qui le fait rentrer dans la postérité, c’est qu’il est l’auteur de cette phrase hautement problématique prononcée du haut de son gibet : “ Anâ’l haqq ” (je suis la vérité créatrice), phrase qui lui a valu d’être condamné à mort à Bagdad en 922 de notre ère.

Avant d’entrer dans l’explication et la signification d’une telle phrase, il serait plus judicieux de dire quelques mots sur Hallâj, sur ce qui fut sa vie, son parcours, et ses œuvres. Et dans cette optique, il faut signaler que les travaux du professeur Louis Massignon nous seront d’un très grand apport pour mieux cerner la personnalité de Hallâj.

Selon les indications rapportées par Massignon dans son ouvrage *La Passion d’Hallâj*, Hallâj naquit vers 858 à Tûr, localité se situant dans le Sud Iranien et particulièrement dans le canton de Bér. Suivant son père qui était cardeur de coton, il voyage à travers les villes et c’est dans l’une d’elles précisément à Wasit qu’il s’initie à la langue arabe. Après sa formation il se met en service d’un Shaykh sunnite Sahl, mais ce fut simplement une expérience de quelques années, car en 875 il se rendit à Basra pour devenir un Sufi.

64. Hallâj né vers 244 H/ 858 d’une famille Iranienne, fut un disciple de Sahl, puis de Junayd,, avant de fonder son propre enseignement. Il est appelé «le cardeur des consciences » par allusion en travail de son père qui était cardeur. Il est rentré dans l’histoire de la religion musulmane comme étant l’héraut de cette philosophie de l’affirmation du soi : «Hallâj affirme que l’unité avec Dieu perfectionne la personnalité. La consacre, la divinise que Dieu en fait son organe libre et vivant » in *Mystique Musulmane*, Anawati & Louis Gardet, p. 37.

Il est mort en 922 pour avoir professé que l’union d’amour avec Dieu était possible.

En revanche son enseignement ne débute qu'à son retour de la Mekke où il séjourna pendant une année afin de parvenir à la connaissance de Dieu. Et c'est après avoir été en contact avec la divinité et que sa parole soit inspirée de Dieu, qu'il entreprit de faire des sermons publics. Ce qui déclencha une certaine ire aux yeux des orthodoxes de la communauté musulmane. Hallâj possède maintenant une certaine renommée, ce qui sera accentuée par l'exécution de miracles publics au cours de ses voyages apostoliques dont l'objectif est de convertir les infidèles. Aussi a-t-il émis le vœu lors de son troisième hadj de mourir d'anathème pour la communauté.

Le caractère énigmatique et provocateur de ses prédications sema une certaine zizanie dans la communauté et c'est ce qui a motivé sa condamnation. Cette dernière fut fondée sur une triple accusation selon Anawati :

*« On l'accuse de « publicité de miracles, qui faisait d'Hallâj un égal des prophètes, usurpation de pouvoir suprême de Dieu, qui menaçait à la fois le loi musulmane et la sûreté de l'état » proclamation d'une thèse de l'amour divine ».*⁶⁵

C'est la proclamation de cette union avec Dieu : *« Sous l'emprise d'un état extatique, Hallâj proféra la parole : « je suis Dieu ! » affirmant par là l'indissociable unité des on être avec le Soi divin »*⁶⁶ qui a suscité les condamnations les plus vives, dans la mesure où nous savons qu'avec les Mu'tazilites l'évocation d'un amour mutuel entre l'homme et Dieu tel qu'elle est dite dans le coran doit être interprétée de façon métaphorique.

Aussi, aux yeux des justes et des orthodoxes, affirmer la possibilité d'un amour mutuel entre l'homme et Dieu, c'est établir la possibilité d'un accès à la transcendance divine, c'est remettre en cause la théorie de l'inaccessibilité de Dieu.:

L'Islam accorde une grande importance à cette dernière idée :

65_Mystique Musulmane_p.38

La proclamation de cet amour divin est très problématique dans la mesure où comme nous l'avons signalé certains voient une remise en cause de l'inaccessibilité de Dieu. Pour les sufis une telle quête est possible, car étant l'illustration des propos même du Dieu : « O vous qui croyez s'il est parmi vous qui voient leur religion, certes Dieu suscitera d'autres hommes qu'il aimera et qui l'aimeront » in *Mystique Musulmane*

66 Philippe Moulinet, *Le Soufisme regarde l'Occident*, T I, L'Harmattan, 2002, p. 313

*« Dans l'Islam, l'essence de Dieu est estimée comme unité absolue, étant inaccessible. Ceci implique une séparation absolue entre ce qui est divin et ce qui est humain, entre Dieu et sa créature ».*⁶⁷

Maintes fois dans le coran, il est signalé que l'homme doit aimer non pas Dieu en lui même, mais sa loi, sa pitié, sa bienveillance ; en somme il doit s'attacher aux attributs divins et non à l'essence divine. Dieu demeure l'être inaccessible par essence, l'être, dont on ne saurait donner une définition précise, ni le circonscrire en un endroit bien déterminé.

En outre, poser l'amour de Dieu comme un attribut essentiel de son être, c'est suivant les propos d'Anawati et de Louis Gardet, introduire une passion au sein même de la divinité, et nous connaissons très bien le caractère changeant et non définitif des passions. Avec Henri Laoust nous avons une très belle illustration de ce point de vue lors qu'il dit ceci :

*« l'objet de l'amour du croyant ce ne sera plus Dieu considéré dans son essence et ses attributs puisque Dieu est inconnaissable et que, tout amour suppose une concordance, sinon une identité entre celui qui aime et l'objet de son amour. Ce que le croyant aimera de toutes ses forces ce sera l'ordre de Dieu, la divine, qui elle-même toute de justice, de raison et de bonté ».*⁶⁸

Mais pour le soufisme, c'est par l'amour que l'homme tente de retourner vers la divinité et la figure d'Hallâj constitue le chantre d'une telle quête, en rompant toutes les barrières et en professant cet amour divin, cette union intime avec Dieu :

*« Hallâj professe un rapport d'amour religieux entre Dieu et l'homme ; d'une part, il s'agit de l'amour primordial de l'essence divine pour elle-même, d'autre part, de la volonté humaine qui cherche par l'intelligence à contempler cette essence divine, afin de venir à l'union mystique de l'amour ».*⁶⁹

Cet amour divin suppose donc la présence d'un organe qui sera capable d'établir ce lien ombilical entre l'homme et la divinité.

67 *L'Islam dans le miroir de l'occident*, p. 172

68 *Mystique Musulmane op cit.* p. 162.

69 *L'Islam dans le miroir de l'occident, op.cit.*, p. 168

Les soufis, de par leur enseignement, affirmaient que le cœur est capable de jouer un tel rôle et la justification d'une telle affirmation se trouve au sein même du coran où il y est dit :

« *la terre et le ciel ne comprennent pas mais le cœur de mon fidèle me comprend* »⁷⁰

Donc le cœur est considéré dans le coran comme le principe de la connaissance divine et, c'est ce qui pousse Rabia à tenir ces propos suivants :

« *je garde mon cœur pour qu'il vive avec toi à Dieu et je ne laisse mon corps à ceux qui viennent me voir, c'est donc mon corps qui est en la compagnie du visiteur, mon cœur est avec celui que j'aime ardemment* ». ⁷¹

On retrouve aussi cette valorisation du cœur dans la philosophie de Pascal, dans la mesure où il fait partie de ceux qui affirment que Dieu ne peut être atteint par la raison mais simplement par le cœur. C'est ainsi dans qu'il affirme ceci dans la pensée 424 :

« *C'est le cœur de Dieu et non la raison. Voilà ce qu'est la foi. Dieu sensible au cœur non à la raison* ». ⁷²

Et toujours sur cette même lancée, il signale dans la pensée 427 que le « *Dieu de la religion est un Dieu caché (deus absconditus)* »⁷³, mais il a laissé pour celui qui veut le connaître des signes. Et ces traces, ces marques ne peuvent être vues que de ceux qui cherchent avec leur cœur.

Donc partant de là, on peut dire que Pascal, dans son apologie de la religion chrétienne, remet en cause cette importance de la raison en signalant qu'elle ne saurait nous conduire à la vérité. Cette incapacité pour l'homme d'accéder à cette vérité est liée pour Pascal à la nature humaine, en ce sens que l'homme est au milieu de deux infinis : l'infiniment grand et l'infiniment petit.

A ce propos, évoquons la pensée 199, où pascal donne une définition de l'homme en ces termes :

70 Eva de Vitray-Méryovitch, *Rumi et le soufisme*, édition du seuil 1977 p. 107

71 *Mystique Musulmane*, op cit., p.165.

72 Pascal, *Pensées*, édition du seuil 1962 laf 424, p. 180

Cette même idée se retrouve dans la pensée de Chazzali qui signale l'incapacité de la raison à parvenir à la connaissance de la réalité ultime, et partant de là ce rôle est dévolu au cœur : « *Dieu témoigne de soi-même dans l'homme et celui-ci peut choisir la vie mystique afin d'atteindre à la connaissance de Dieu : elle s'acquiert de façon immédiate par le cœur et non pas le raisonnement* » in *L'islam dans le miroir de l'occident*, p. 163.

73. Pascal, *Pensées*, p. 181 p. 427

*« Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes ; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ».*⁷⁴

De là, la raison ne peut qu'être déçue de cette incapacité pour elle d'avoir cette assurance, cette mainmise sur cet univers qui le contient et qui le dépasse.

Ainsi Pascal en tire cette conclusion suivante dans la pensée 913 : *« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ».*⁷⁵

Muhammad Iqbal n'est pas resté à l'écart d'une telle préoccupation, car nous voyons qu'il a une certaine conception du cœur qui se rapproche sensiblement de celle qu'on a évoquée ci-dessus. En effet, Iqbal signale dans sa tentative de se manifester aux hommes Dieu émet des signes qui peuvent se manifester de façon naturelle par la succession des jours et des nuits ou par la diversité apparente.

Et Iqbal en partant du coran évoque la possibilité d'une connaissance de Dieu par une autre manière, car il y est dit, que le cœur a la capacité de voir, et, par son action, l'homme parvint à se lier avec la divinité. Pour illustrer cet argument Iqbal reprend les termes de Rumi qui considère que :

*« Le cœur est une sorte d'intuition et de divination intérieure (qui) se nourrit des rayons de soleil et nous met en contact avec des aspects de la réalité autres que ceux qui s'offrent à la perception sensorielle ».*⁷⁶

Donc, en somme, on peut considérer que cette expérience qui fait du cœur un mode d'approche de la réalité n'a rien de surprenante ni de mystérieuse. Mais il faut signaler qu'il y a une unité sur ce point dans le mouvement sufi, dans la mesure où il y est affirmé une totale intériorisation de la divinité dans le cœur de sufi.

Et l'exemple le plus patent pour illustrer ce cas de figure se trouve dans ce passage où Hallâj affirme ceci : *« Dieu se témoigne lui-même dans le cœur du sufi ».*⁷⁷

⁷⁴ Pascal, Les Pensées, laf 199, p. 104

⁷⁵ Id., laf 913, p. 361

⁷⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, op cit, p. 22

⁷⁷ Louis Gardet, *L'islam, religion et communauté*, p. 240

Sur cette même lancée Rumi considère que c'est le cœur qui constitue le lien de la manifestation divine et c'est la raison pour laquelle il affirme :

« *Ma terre et mon ciel ne me contiennent pas mais je suis contenu dans le cœur de mon fidèle serviteur* ». ⁷⁸

Dans un autre passage il se permet d'ajouter ceci :

« *Le cœur n'est rien d'autre que la mer des lumières. Le lien de la vision de Dieu* ». ⁷⁹

A travers ces affirmations nous notons ce désir pour l'homme d'aller à la quête de cette union intime avec Dieu, même si de telles affirmations sont souvent discréditées sur le plan rationnel, car comme le signale Pascal « *le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point* ». ⁸⁰

En fait, il faut admettre que ces expériences qui appartiennent au monde des sens, parce qu'étant liées au sujet qui fait l'expérience, ne se prêtent pas facilement à la vérification. De la sorte, elles sont souvent confirmées dans un rôle secondaire au détriment de la perception sensuelle (vue, ouïe).

C'est compte tenu de tout cela, que Muhammad Iqbal a voulu revaloriser l'expérience mystique à travers ses conférences, notamment en signalant que l'expérience mystique constitue une partie intégrante de l'expérience religieuse, qui est une source de la connaissance divine. ⁸¹

Pour Iqbal, l'expérience mystique est porteuse d'un sens cognitif, c'est-à-dire qu'elle permet à l'homme d'accéder à la connaissance de cette réalité ultime. Une telle précision mérite d'être faite aux yeux d'Iqbal dans la mesure où, beaucoup ont voulu réduire l'expérience mystique à un pur sentiment qui, de par sa nature ne serait ni vérifiable, ni démontrable.

⁷⁸ Eva de Vitray-Méryovitch, *Rumi et le soufisme*, p. 8

⁷⁹ id, p.120

⁸⁰ Pascal *Pensées*, laf 423 p.180

⁸¹ Le professeur Mc Donald abonde aussi dans ce sens en signalant que l'expérience intuitive constitue une source de la connaissance de Dieu après la tradition et la raison : « je présume que nous serons d'accord sur le fait que la base de la religion, considérée dans son sens large, est triple. Il y a la tradition (...). Il y a la raison par laquelle nous atteignons à ce que nous considérons être la vérité guidée par nos propres intelligences. (...) il y a aussi ce que les Quakers ont appelé la lumière intérieure ». in *l'islam dans le miroir de l'occident*. P. 176.

Une telle conception de l'expérience mystique constitue une méprise de plus dans la compréhension de ce qu'est le coran en réalité, en ce sens qu'il y soutenu et affirmé en plusieurs endroits, la rationalité de cette expérience.

Une telle quête aurait sa source selon Iqbal chez le prophète qui prononça cette prière : « *Dieu accordez moi de connaître la nature ultime des choses* ». ⁸²

Donc les caractéristiques de l'expérience mystique, telles qu'elles sont énumérées par Iqbal à savoir une immédiateté de l'expérience ⁸³, une incommensurabilité et une plénitude de l'expérience et une intime association avec la divinité, ne doivent pas plonger l'expérience mystique dans une subjectivité ; ce qui fera d'elle, une connaissance sensitive dont on aura beaucoup de peines, beaucoup de difficultés à prouver sa validité. Elles ne constituent pas un obstacle à cette quête de rationalité et d'objectivité.

Nous retrouvons aussi cette même intériorisation de l'expérience mystique dans les propos de Ghazali qui, comme nous le savons, affirme que la pensée est limitée et elle n'est pas capable d'accéder à la réalité ultime, et, partant de là, il propose de se tourner vers l'expérience mystique pour atteindre la divinité. Ce qui est important à retenir dans cette explication, c'est simplement l'idée que le coran ne se limite pas exclusivement à la mise en évidence de l'expérience empirique, même s'il faut considérer que cela fut nécessaire pour l'homme de mieux observer la nature, d'y prêter une plus grande attention aux faits ; et pour Iqbal cela a eu pour résultat la création de la science moderne, ainsi il affirme ceci :

« *La réalité réside dans ses propres apparences et un être tel que l'homme oblige de maintenant son existence dans un milieu adverse ne peut se permettre d'ignorer le visible* ». ⁸⁴

82 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 9

83 le professeur Mc Donald rend compte de l'immédiateté de l'expérience mystique qui est, pour lui, une tentative d'accéder au monde invisible, spirituel. Et c'est pourquoi il dit : « c'est la connaissance des réalités religieuses qui vient directement immédiatement à l'âme individuelle, abstraction faite de toute tradition, de tout raisonnement » in *L'Islam dans le miroir l'occident*, p. 177

84 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 21

l'idée qui transparait à travers cette citation, c'est simplement l'existence en Islam, d'une certaine valorisation du visible dans tout une tradition philosophique, héritée de Socrate et perpétuée par Platon et Descartes bien après, qui dévalorise le sensible, car étant le lien d'imperfections, et la source de nos erreurs.

Cependant cette expérience empirique ne doit pas être interprétée comme une volonté, comme un désir de dominer la nature et de l'assujettir, mais elle constitue un moyen pour mieux connaître la divinité et de renforcer ainsi notre foi en elle.

Au demeurant, avant de continuer cette réflexion, il est important de signaler qu'Iqbal, toujours dans son raisonnement sur l'expérience mystique et compte tenu de l'affirmation d'une rationalité et d'une objectivité dans cette expérience, se pose la question de savoir : si le soi atteint par l'expérience soit véritablement « autre » ?

Ce qu'il faut comprendre à travers cette interrogation, c'est la possibilité que le soi atteint soit en quelque sorte une quelconque fiction ou production de notre intellect dans un moment de délire ou de crise schizophrénique.

Pour répondre à une telle interrogation, Iqbal signale suivant l'explication du professeur Royce ceci :

*« Si nous connaissons nos compagnons c'est parce qu'ils répondant à nos signes et qu'ils apportent ainsi constamment le complément nécessaire à ce que je ne peux exprimer que d'une façon fragmentaire ».*⁸⁵

Donc on est mis en face d'un climat de communication de dialogue où l'émission d'un signe de la part d'un auditeur interpelle la présence d'un récepteur qui comprend le signal et qui y répond. Pour Iqbal une telle éventualité trouve sa réalisation et sa justification dans les lignes même du coran où Dieu y affirme :

« Et lorsque mes serviteurs l'interrogent à mon sujet alors je suis près d'eux et je réponds au cri de celui qui m'appelle ». (2,182).

Dans un autre verset, bien connu, Dieu proclame aussi ceci :

« Et votre seigneur dit appelez moi et je réponds à votre appel ». (40.62).

Sur cette même lancée on peut évoquer aussi le révérend père Malebranche qui soutient que : *« nous voyons Dieu d'une vie immédiate et directe ».*⁸⁶

Une telle vision est possible pour lui dans la mesure où, l'âme par l'entendement pur peut rester en contact avec les êtres spirituels sans passer par le biais des intermédiaires c'est à dire des signes sensibles ou des idées.

⁸⁵ *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, op. cit., p. 26

⁸⁶ Emile Gouhier, *philosophie de Malebranche*, Librairie philosophique J Vrin, 1948, p.334

La connaissance par les idées est réservée aux choses naturelles tandis que pour la connaissance de Dieu, elle ne nécessite pas une telle transition car Dieu étant uni immédiatement à l'âme humaine.

Malebranche considère que nous sommes unis de façon immédiate avec Dieu et, c'est une telle union naturelle, par opposition à cette union accidentelle entre l'esprit et le corps, qui nous assure la possession de la vérité.

Dans la Préface de *De la recherche de la vérité*, Malebranche relate cette union naturelle entre l'esprit et Dieu en ces termes :

*« Mais comme la grande élévation où il est au dessus de toutes choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende [même] en quelque façon d'une portion de la matière ; aussi la distance infinie qui se trouve entre l'Etre souverain et l'esprit de l'homme n'empêche qu'il ne lui soit uni immédiatement et d'une manière très intime ».*⁸⁷

Malebranche tient à ajouter que celui qui est orienté vers la divinité prend ses distances avec le corps qui demeure une source d'erreurs et de faussetés :

*« L'esprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu, parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il s'aveugle, il s'affaiblit et il se resserre à mesure que l'union qu'il avait avec son corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection ».*⁸⁸

C'est une telle relation naturelle entre l'esprit et Dieu qui légitime ses propos tenus par Emile Bréhier qui affirme ceci :

*« D'après la théorie de la vision en Dieu, Dieu est notre seule lumière, si bien que, dans toute connaissance, fût-ce celle des corps matériels, nous ne sommes en rapport qu'avec Dieu ; la méditation nous apprend que l'amour de soi, loin de détacher l'homme de Dieu, le conduit, lorsqu'il est éclairé, à l'amour de Dieu ».*⁸⁹

⁸⁷ Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1945, Préface, p. 7

⁸⁸ Malebranche, Id., p. 11

⁸⁹ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, Quadrige, Puf, 1996, 7^{ed} p.178

Toujours sur cette lancée, on peut signaler que Dieu demeure partout présent, de telle sorte que toutes mes connaissances, toutes mes pensées sont accompagnées de cette présence implicite de Dieu. A cette occasion Saint Augustin affirme ceci :

*« Dieu est partout tout entier et c'est pourquoi on peut se souvenir de lui, l'homme se rappelle assez pour tourner vers le seigneur en vers la lumière par laquelle il est touché en quelque manière même lors qu'il s'en écarte ».*⁹⁰

Donc, en somme, on peut considérer que la présence quasi permanente de Dieu à côté de l'homme est attestée par le coran, et, de ce fait, cette expérience mystique qui stipule cette possibilité d'une union avec Dieu est réelle.

Et pour Hallâj, c'est ce témoignage de Dieu dans le cœur qui ouvre la voie à l'affirmation du « je », c'est pourquoi Hallâj affirme ces propos :

*« Et au terme, il proclame que l'union mystique est réelle ; bien loin d'être cette disparition totale du cœur, demander en vain à Dieu par Bistami, elle en est la résurrection sanctifiante : le renoncement total du cœur aboutit à son immortalisation par Dieu ».*⁹¹

⁹⁰ in Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 178

⁹¹ Louis Massignon, *Passion de Hallâj*, Tome III. Gallimard 1975 p. 26.

2.2 AFFIRMATIONS SUPREME DE L'EGO

Après avoir montré qui était Hallâj, et ce qui le faisait rentrer dans la postérité du monde islamique, nous pouvons dire qu'avec lui : nous avons une incarnation de cette philosophie qui prône l'affirmation de la personnalité du moi devant l'infini.

Comme nous l'avons déjà évoqué dans la première partie, Iqbal met en exergue cette idée selon laquelle le " je " de par sa nature est quelque chose de réelle, et, partant de là, il est contraire à l'esprit même du coran de supprimer la personnalité de moi devant et en présence de l'infini. Nous voyons donc que le but de l'enseignement coranique est de promouvoir cette affirmation du moi, qui est le corrélat indispensable à cette responsabilité humaine prônée dans la religion musulmane.

Muhammad Iqbal, partageant entièrement cette conception, met en avant l'affirmation du moi qui continue de subsister même dans l'expérience de l'union avec Dieu. Et comme cette dernière idée constitue une exigence de la religion qui, comme nous le savons, est une conquête de l'infini.

Beaucoup de personnes ont tenté de la mettre en pratique en partant pour la plupart de l'enseignement de certaines écoles. Nous avons montré dans la précédente partie comment les sufis comptaient mettre en pratique une telle exigence.

Toutefois en se préservant pour la plupart d'entre eux de professer l'affirmation du moi devant l'infini. Car, dans le soufisme si on affirme la possibilité pour l'homme d'atteindre l'Infini, d'être en communion avec Lui, on se garde par mesure de prudence de proclamer l'affirmation de l'individu, son effectivité dans cette expérience ultime. Cette précaution doit être mis en rapport avec cette volonté pour le soufisme de l'extinction d'annihiler le moi dans l'infini, c'est à dire arriver à ce stade ultime où il n'est plus possible de distinguer le fini de l'Infini, car le fini s'est complètement anéanti dans l'infini.

Cette annihilation de l'individu dans l'Infini trouve sa meilleure expression dans le soufisme de Bistami, cet ascète solitaire qui tente d'atteindre par ses propres moyens la perfection. Et c'est pourquoi dans une de ses phrases il dit ceci :

*« Je me suis démasqué de mon moi comme un serpent se dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence et j'étais moi, Lui ».*⁹²

Donc, partant de là, nous voyons que l'homme doit supprimer tout ce qui le caractérise comme un être naturel pour pouvoir atteindre cette osmose avec la réalité divine : *« le sufi doit tendre à disparaître de lui même pour subsister en Dieu ».*⁹³

Pour Iqbal, une telle conception est le résultat d'une métaphysique panthéiste qui remettrait en cause l'idée de la séparation entre l'homme et l'Infini. C'est ainsi que le professeur B. Diagne affirme ces propos suivants :

*« 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 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 ».*⁹⁴

Il va s'en dire qu'une telle conception est tout à fait à l'opposé de celle défendue et soutenue par Muhammad Iqbal, dans la mesure où nous avons déjà signalé cet attachement à l'affirmation et à la consistance de l'ego. Ce qui, disons le, constitue une réaction à ce monisme de l'être, qui considère que la réalité est une et que sa présence dans les autres corps est une simple apparence, une simple illusion. Cette idée présuppose l'idée d'un conflit entre le monisme et le pluralisme au sein même de la religion musulmane, et aussi, dans l'histoire de la philosophie en général.

⁹² *Mystique musulmane*, op. cit. p.32

Le professeur Louis Gardet dans la 2^{ème} partie de cet ouvrage constate l'existence de deux grandes lignes dans cette tentative d'intériorisation. En effet il signale d'une part « l'unicité du témoignage » symbolisée par Hallâj et qui proclame l'affirmation de l'ego dans ce dialogue entre Dieu et l'individu. D'autre part la seconde ligne incarnée par Ibn Arabi, insiste sur « l'unicité de l'existence » : c'est-à-dire Dieu est la seule réalité qui existe et partant de là l'individu doit s'anéantir dans cette réalité.

⁹³ Id., p.106

⁹⁴ *Islam et société ouverte*, p. 24

Le monisme est une doctrine qui stipule que la multiplicité apparente des choses procède d'un seul esprit

C'est à partir d'une telle conception que le Logos héraclitien rentre dans le champ de la réflexion philosophique en tant que raison commune des tous les êtres.

Cette idée sera reprise dans la philosophie hégélienne qui stipule que l'histoire des hommes, c'est-à-dire les événements et les faits historiques qui s'y produisent, constitue une manifestation de l'Esprit. Toute l'histoire universelle prise sous ce sens, se révèle être un moyen pour l'Esprit de parvenir à ce retour en lui-même par le biais du dépassement de toutes ces contradictions auquel il fera face. Dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel tient ces propos suivants :

« Permettre à l'esprit de parvenir au savoir de ce qu'il est véritablement, de réaliser ce savoir sous la forme d'un monde effectif dans lequel il s'objective, tel est donc le but de l'histoire universelle ».⁹⁵

Suivant ces propos, on peut en tirer la conclusion selon laquelle, chez Hegel, l'histoire n'est pas l'accomplissement aveugle d'un plan, mais elle suit scrupuleusement une orientation déjà préétablie : « L'histoire universelle donne seulement à voir comment l'Esprit ne cesse d'accéder à la conscience et au vouloir de la vérité ».⁹⁶

C'est dans cette lancée, qu'on retrouve cette idée chez Spinoza qui est le défenseur de cette théorie, et qui considère qu'il n'y a pas de séparation entre Dieu et le monde, car en réalité ils ne font qu'un. Et de ce fait il affirme ceci : « tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu ».⁹⁷

Partant de là, il y a chez Spinoza cette idée de déterminisme, car Dieu qui existe par sa seule nécessité est la cause de tout ce qui existe :

« Toute chose déterminée à telle ou telle action y a nécessairement été déterminé par Dieu, et si Dieu ne détermine pas une chose à agir, elle ne peut s'y déterminer elle-même ».⁹⁸

95 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Hatier, Paris, Avril 2000, p. 44

96 Id., p. 46

97 Spinoza, *Ethique*, PUF, 1961, proposition xv, p.27

98 Id., proposition XXVI, p., 36

Donc les choses sont entièrement dépendantes de la volonté de Dieu qui prédétermine ainsi leur existence. Et c'est pourquoi Spinoza ne voit pas de différence entre l'existence réelle de la chose et de son idée, de telle sorte qu'il se permet de dire ces propos : « *L'étendue est un attribut de Dieu, en d'autres termes, Dieu est une chose étendue* ». ⁹⁹

Spinoza se sépare ainsi du cartésianisme qui a une conception dualiste du monde, ce qui, comme nous l'avons déjà signalé, est contraire à l'enseignement de Spinoza, car soutenant que Dieu est totalement immanent à l'univers et que l'étendue et la pensée devenant ses attribut désormais unifiées dans sa substance infinie.

Cette même idée se retrouve aussi dans le monde islamique en la personne d'Ibn Arabi, considéré comme celui qui dans toute sa pensée tente de prouver l'importance du Logos. Pour lui le Logos est la « réalité des réalités » :

« *Il comprend toutes les idées et toutes les choses existantes absolument il se multiplie avec les êtres en acte d'existence mais ne se divise pas* ». ¹⁰⁰

Donc nous voyons qu'avec le Logos, la réalité est considérée comme une de ses manifestations, et, partant de là, tout ce qui s'y produit est le simple fruit l'exécution de son plan.

Face à ces idées monistes, nous retrouvons dans l'histoire de la philosophie des idées pluralistes. En effet le pluralisme est défini en ces termes par William James :

« *Le pluralisme permet aux choses d'exister individuellement ou d'avoir chacune sa forme particulière* ». ¹⁰¹

. Aussi, retrouvons nous en Islam cette réaction contre le monisme en la personne de Suhrawardi ¹⁰² qui est né en 1151 et qui est considéré comme la figure de proue de cette philosophie islamique fortement influencée par la philosophie Grecque.

⁹⁹ Spinoza, *Ethique*, op. cit., proposition II, p. 46

¹⁰⁰ *Mystique Musulmane*, p. 58

¹⁰¹ William James, in *Dictionnaire de philosophie*, Gérard Durozoi, André Roussel, Nathan 1997

¹⁰² .Shahâb al-Dîn Suhrawardi, connu sous le nom de Sheikh Ishrâq Maqtûl naquit en 1151 et mourut en 1191. Ce qu'on retient de lui, c'est sa mort violente d'où le surnom qu'on lui a conféré : le « maqtûl » (tué). Dans sa philosophie on retiendra qu'il a assimilé Dieu à la Lumière des lumières et à partir d'elle il y a une irradiation dans les autres êtres. Et la quantité de lumière reçue dépend de la position où l'on se situe d'où : « *l'idéal de l'homme c'est de s'élever de plus en plus haut dans l'échelle de l'être, et de recevoir de plus en plus d'illumination* ». in Muhammad Iqbal, *Métaphysique en Perse*, op cit p.100

Sa philosophie doit être rangée dans le pluralisme ontologique, dans la mesure où il démontre par le biais de sa philosophie illuminative que Dieu est la lumière du ciel, et à partir de cette lumière, il y a une irradiation continue et à l'infini dans les autres objets. Et la position qu'on occupe par rapport à la divinité détermine notre degré de perfection. En d'autres termes, on peut dire que plus on se rapproche de la lumière, plus on est plus proche de la sagesse.

Ce qu'on veut faire comprendre, c'est que le pluralisme permet d'affirmer que les êtres qui constituent l'univers sont multiples, indépendants et irréductibles à une substance. Et partant de là, nous pouvons rompre avec cette idée selon laquelle l'individu ne possède pas une ipséité, car étant une simple manifestation d'un être ou d'une substance supérieure.

Donc l'enjeu du pluralisme, c'est d'affirmer que l'individu possède sa propre réalité et que son ambition n'est pas de s'annihiler dans l'infini, mais de la contempler et de la saisir dans toute sa grandeur et sa magnificence.

Ainsi, la finalité de la quête de l'ego n'est pas de disparaître devant l'infini, ce qui du coup mettrait en cause toute la théorie de la justice divine dans la mesure où l'homme ne pourra pas être présent le jour du jugement et expliquer le pourquoi de ses actes.

En somme on peut signaler que l'idée de justice divine, justice, qui veut que le jour du jugement, que chaque personne soit posée devant ses actes et qu'il en assume l'entière responsabilité, ne peut être comprise que si on pose l'affirmation de la personnalité et de la consistance du moi au delà même de cette vie supraterrrestre.

Cette conception rejoint pour Iqbal l'enseignement du coran, car Dieu dit dans le verset (17,14).

« Et nous avons attaché le soit de chaque homme autour de son cou et au jour de la résurrection nous lui présentons un livre qui lui sera grand ouvert : lis ce livre, il n'est besoin de nul autre que toi même pour te rendre compte de ta dette ».

Suivant ce qui vient d'être dit, Iqbal a raison d'en tirer la conclusion suivante :

*« Quelque soit le sort final de l'homme cela ne signifie pas la perte de son individualité ».*¹⁰³

Ce qui disqualifie du même coup, toute cette philosophie qui a voulu anéantir le moi, l'individu devant la présence de Dieu. Une telle chose serait contraire à l'enseignement même du prophète qui, devant la présence de Dieu : *« son œil ne se détourna pas et n'erra pas »* (53,17).

Iqbal en déduit que l'idéal pour l'enseignement coranique, c'est aider l'homme à parvenir à cette conservation de sa personne dans le contact même de la divinité.

Il va s'en dire qu'une telle aspiration ne peut être satisfaite en inscrivant l'individu dans la passivité, dans l'inaction ; ce qui présuppose donc une remise en cause de cette philosophie de l'extinction.¹⁰⁴

De ce fait l'action, qui est à mettre en relation avec la praxis dont Marx dit qu'il permet à l'homme de transformer la société par son travail, est indissociable de la nature de l'homme qui, de par sa perfectibilité est appelé à agir dans la nature pour la transformer. Demeurer dans la passivité, c'est être confiné dans un stade naturel pris au sens premier, c'est à dire ne permettant pas selon Hegel à l'accès à l'universel. Ainsi, dans ce stade l'homme est mû par la satisfaction de ses désires naturels et immédiats ce qui ne le différencie pas de l'animal, car n'ayant pas encore acquis cette capacité de refréner ses désirs.

Alors qu'en réalité Hegel considère que l'homme doit sortir de cette immédiateté, qui n'est pas conforme à sa vraie nature et accéder par le biais de l'action à la connaissance de soi même :

*« L'esprit est essentiellement résultat de son activité et celle-ci consiste à dépasser son immédiateté à la nier afin de faire retour à soi ».*¹⁰⁵

103 *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p.128

104 Nous voyons donc que l'action est au cœur même de cette quête de la personnalité. Car c'est par l'action que l'homme « qui est cette consistance et cette solidité qui lui permettra de proclamer l'effectivité du « je » et c'est pourquoi le professeur Souleymane B. Diagne dit ceci : *« le but est donc de devenir une personne et cela passe par l'action »* in *Islam et Société Ouverte* op. cit, p.31. Notons aussi que Satan remet en cause cette possibilité pour l'homme de manifester sa personnalité et partant de là, il ne voit pas en l'homme un adversaire digne d'être combattu.

105 Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 42.

Partant de là, nous voyons que l'homme ne peut atteindre sa propre nature qu'en rompant avec cet état de nature qui est le domaine de la répétition, car rien de nouveau ne s'y produit, pour accéder à ce stade rationnel où il a conscience de ses vraies potentialités. C'est seulement à cette occasion que l'homme peut choisir de l'orientation ou du sens qu'il peut conférer à sa vie, à son existence.

C'est dans cette optique que le professeur Souleymane B. Diagne affirme :

*« 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 ».*¹⁰⁶

Pour mieux comprendre ces propos, il faut toujours avoir en tête que cette prise de conscience de sa propre personnalité est inscrit au cœur même de sa destinée, car étant une manifestation de cette confiance que Dieu a placée en l'homme en le désignant comme son représentant sur terre. Et la meilleure illustration qu'on pourrait donner pour symboliser cette prise de conscience de soi, cette affirmation de soi n'est autre que celle de Hallâj qui, selon les propos de Muhammad Iqbal, exprime « *le suprême personnalisme défiant* ». ¹⁰⁷

Hallâj, comme nous l'avons déjà signalé, est ce mystique qui est parvenu à ce stade suprême, où le moi est posé en face de l'infini sans pour autant porter atteinte à l'unicité de Dieu.

En effet, pour Hallâj, le but du soufisme, qui est d'entrer en contact avec l'infinité, ne peut être atteint en supprimant le moi dans cette expérience unitive et c'est la raison pour laquelle il proclame ceci :

« Ô toi, qui cherche dans l'anéantissement ton but, sache que jamais le néant ne peut saisir le sens se l'être ». ¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 49

¹⁰⁷ Id., préface, p. 4.

¹⁰⁸ *Islam et Société Ouverte* op.cit., p.29

A partir de cette conception, toute une thématique va se développer dans la philosophie de Muhammad Iqbal, en vue de démontrer la consistance de l'ego, c'est à dire la capacité pour l'ego de conserver sa personnalité, son identité propre même en présence d'une infinité qui le surpasse et qui le surplombe de tout part. Pour Iqbal l'ego doit avoir la solidité du diamant ou bien il doit s'inspirer de l'exemple de la goutte d'eau qui subsiste dans les profondeurs de l'océan.

C'est pourquoi Iqbal tient ces propos suivants :

*« 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 ».*¹⁰⁹

Hallâj lui aussi a su, par le biais de sa pensée et par des expressions théopatiques, montré que la réalité du moi ne s'annihile pas, devant l'infini ; et Louis Gardet se permet de dire de cette expérience entre la divinité et l'ego que c'est :

*« Un dialogue entre le cœur fidèle et Dieu jusqu'au suprême « je » qui entend sans le détruire consommer le dialogue dans l'unité ».*¹¹⁰

Ce qu'il faut comprendre à travers cette expression, c'est l'impossibilité de nier la présence de l'ego dans cette relation intime avec Dieu, et nous en aurons une meilleure compréhension en suivant les explications données par les professeurs Louis Massignon et Bachir Diagne à propos de la formule Hallâjienne : *« je suis la vérité créatrice »* (Anà' l Haqq)¹¹¹.

A travers cette phrase restée célèbre dans l'histoire de la pensée musulmane, on peut y voir l'incarnation de ce qui est l'affirmation suprême de l'ego qui, non seulement ne s'annihile pas en présence de l'infini, mais s'identifie aussi à lui :

¹⁰⁹ *Islam et société ouverte*, p.27

¹¹⁰ Louis Gardet *Islam ; religion et Communauté*, p.206

¹¹¹ *Islam et Société Ouverte*, op. cit, p. 23.

Cette phrase de Hallâj prononcée dans l'un de ses moments d'extase, a suscité beaucoup de réactions dans le monde islamique. Et elle symbolise pour Hallâj la possibilité de cette union d'amour avec Dieu à un tel point que Dieu s'exprime à travers la bouche de son amant. Et avec le professeur Massignon nous allons comprendre que celui qui professe une telle phrase est devenu un sujet divin et donc son « je » est un « je ». Lorsqu'il dit « Ana l-Haqq », je suis Dieu, la vérité divine, la réalité divine » (...) les deux termes contraires « je » et « Dieu » sont liés l'un à l'autre » in. *L'Islam dans le miroir de l'occident*, op. cit, p.171.

*« Ton esprit s'est emmêlé à mon esprit tout ainsi que se mélange le vin avec, l'eau pure. Ainsi qu'une chose te touche, elle me touche. Voici que « toi » c'est « moi » en tout ».*¹¹²

Nous retrouvons ici un thème que nous avons déjà traité : celui de la connaissance de Dieu, une connaissance intuitive qui viserait à savoir Dieu en lui même, et c'est à ce niveau que Hallâj veut parvenir dans cette union avec Dieu :

*« Je suis devenu celui que j'aime et celui que j'aime est moi
Nous sommes des esprits infondus en un seul corps,
Aussi me voir c'est le voir. Et le voir c'est nous voir ».*¹¹³

Ces affirmations sorties de la bouche de Hallâj ne doivent pas nous surprendre, car elles s'inscrivent dans la logique de sa pensée qui veut que l'ego s'associe avec la divinité, de telle sorte qu'il serait presque impossible de les dissocier.

Cependant cette identification entre le « je » et Dieu : « mon « je » c'est Dieu » n'a pas toujours obtenue l'assentiment de tous dans la communauté musulmane. En effet, beaucoup y voient une remise en cause de l'unicité de Dieu, dans la mesure où comme nous l'avons déjà signalé Ibn Arabi est un partisan du monisme, doctrine qui soutient que la substance est unique et que sa présence chez les autres êtres est une pure illusion.

D'un autre côté, les travaux du professeur Massignon ont été d'un grand apport pour la compréhension d'une telle expression, car pour lui « je suis la vérité créatrice » n'est pas une remise en cause de l'unicité divine comme certains ont pu le prétendre car il y a point de séparation entre Dieu et l'ego :

*« Il se trouve vers la prééternité et fit surgir une forme qui est sa forme et son essence (...) puis il la tourna, puis la glorifia, puis en fit l'être ».*¹¹⁴

112 Louis Massignon, *La Passion d'Hallâj*, tome III, Gallimard 1975 p. 49

113 Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane*, p. 117.

114 Louis Massignon, *La passion d' Hallâj*, tome III, p. 115 – 116

Donc partant de cette conception le fait de proclamer cette identité n'est pas une remise en cause de l'unicité de Dieu, dans la mesure où l'ego, de par sa nature, est appelé à être une quête de l'union avec Dieu.

Le professeur Diagne sur cette même lancée signale que cette affirmation doit être comprise dans le sens d'une impossibilité d'être dans le fini et de parler de l'infini, et ce « je » qui parle ainsi doit être compris au sens de témoin, d'un instrument par lequel s'énonce le témoignage. Selon toujours le professeur Diagne la bouche qui proclame cette affirmation s'est détachée du monde fini et partant de là il ne saurait être question d'une quelconque dualité. Raison pour laquelle il affirme ceci:

*« Ainsi seulement l'acte même de se poser soi même comme témoin n'altérera aucunement l'unicité, l'esseulement de ce dont il est témoin ».*¹¹⁵

On retiendra donc, que cette phrase symbolise l'affirmation suprême du moi, l'affirmation de l'ego qui, dans l'association intime avec la divinité, conserve sa personnalité et son ipséité. Hallâj lui même proclame ceci à ce propos :

*« Sache que l'homme qui proclame l'unité de Dieu s'affirme lui même or s'affirmer soi même, c'est s'associer implicitement Dieu en réalité. C'est dieu lui même qui proclame son unité par la bouche de qui il veut d'entre ses créatures ».*¹¹⁶

Muhammad Iqbal revient lui même sur cette expérience d'Hallâj, car elle symbolise à ses yeux la prise de conscience de moi qui ayant acquis la consistance d'une perte proclame « je suis l'océan ».

Cette même idée se retrouve aussi dans un autre passage où Iqbal proclame ceci :

*« la véritable interprétation de son expérience n'est donc pas la goutte d'eau qui se fond dans l'océan, mais la prise de conscience et l'affirmation hardie d'une phrase immortelle de la réalité et de la permanence de l'ego humain dans une personnalité plus profonde ».*¹¹⁷

115 .Islam et Société Ouverte, p. 23

116 Anawati & Louis Gardet, Mystique musulmane, p. 57.

117 Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, p. 106-107

LE SUJET CHEZ FREIDRICH NIETZSCHE

CHAP. III. UNE PHILOSOPHIE HUMANISTE

3.1 REHABILITATION DU CORPS

Tout une tradition philosophique, de Socrate, en passant par Platon, Descartes et beaucoup d'autres, a longuement prévalu dans l'histoire de la philosophie ; et cette tradition s'est principalement distinguée dans l'attitude qu'elle a tenue et adoptée face au corps. En effet, de par leurs écrits, ces penseurs ont adopté une attitude méprisante à l'égard du corps qui injustement fut considéré, comme étant une source d'erreurs, une entrave à l'élévation de l'homme. Il serait bien de rappeler la dualité de l'homme, car il est composé d'un corps et d'un esprit ; et c'est cette bipolarité qui fait toute la particularité de l'homme, mais elle a aussi contribué, à l'avènement d'une conception séparatrice, à un schisme, à une rupture dans le monde.

Donc, en se fondant sur cette dualité, on a constaté dans le champ philosophique l'existence de deux mondes : le monde des apparences et le monde Intelligible. Le premier monde est celui qui renferme en son sein les objets, les corps et tous les êtres qui sont soumis au changement, tandis que le second monde est le monde supra sensible, monde des Idées et des Vérités Eternelles.

A entendre ces différentes idées, on serait tenté de faire automatiquement un rapprochement entre ces idées et la théorie socratique, et aussi avec celles que l'on retrouve dans le christianisme. Une telle comparaison ne serait pas fortuite, car c'est contre ces deux pensées en général que Nietzsche s'attaque, les rendant ainsi responsable de cette dépréciation du corps et de cette césure du monde en deux parties. C'est pourquoi Karl Jaspers dit à ce propos :

*« Toute la métaphysique depuis Parménide, à travers Platon jusqu'au christianisme et à Kant développe la théorie des deux mondes. Notre monde de la finitude et de la caducité, du devenir, de la vie temporelle, de l'apparence est fondée sur le monde de l'être en soi, de l'infinité et de l'éternité, de l'intemporalité et de la vérité ».*¹

¹ Karl Jaspers, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Gallimard, 1950, p. 321

Il va s'en dire, qu'une telle affirmation va susciter un nombre incalculable de questions : notamment autour des problématiques sur la vérité et sur la finitude du monde sensible. De telles questions seront abordées ultérieurement, mais, dans l'immédiat, essayons de déterminer ce que Nietzsche pense de ces deux théories.

La figure de Socrate occupe une partie importante dans la philosophie de Nietzsche, mais il faut signaler qu'il y est présenté surtout sous l'angle du négatif, car étant le précurseur de cette négation de la vie, de la dévalorisation de l'existence terrestre et de la conception du monde comme étant le règne de l'erreur et de la fausseté. Socrate va même jusqu'à considérer le monde comme une maladie et c'est la raison pour laquelle au moment de sa mort, Nietzsche aurait préféré qu'il garde le silence jusqu'au bout, car ce dernier avant de mourir s'exprima ainsi : « O Criton, je dois un coq à Esculape ! ». ² L'interprétation que Nietzsche en fait est la suivante :

« Cette risible et terrible « dernière parole » signifie pour qui sait l'entendre O Criton, la vie est une maladie ! Est-ce possible ! Un tel homme que lui qui avait vécu gaiement et comme un soldat aux yeux de tous – était un pessimiste ! Il n'avait fait autre chose que bonne contenance à l'égard de la vie, que cacher de son vivant son ultime jugement, son plus intime sentiment ! Socrate, Socrate a donc souffert de la vie ! Et il s'en est encore vengé – au moyen de ce mot obscur, horrible, pieux et blasphématoire ». ³

Une telle affirmation ne doit pas nous surprendre de la part de Socrate, car ce qu'on retient de sa philosophie, c'est cette idée selon laquelle « *philosopher c'est apprendre à mourir* » ⁴. Une telle affirmation constitue une exhortation à une attitude négative à l'égard de la vie considérée comme étant une source d'erreurs. Rappelons en quelques mots la pensée socratique qui, comme vous le savez, met en exergue l'existence de deux mondes : le monde intelligible et le monde sensible.

2 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Club Français Du Livre, 1957, p.329-330

3 Id., p., 329-330

4 Dans le Phédon, Socrate s'évertue à montrer que la vraie vie, c'est la vie post-mortem, et partant de là le vrai philosophe ne doit pas avoir peur de mourir. Par la mort, l'individu se délivre du fardeau que constitue le corps, pour devenir un pur esprit : « mourir du corps pour renaître de l'esprit ». Toute sa vie, il doit se préparer pour une telle éventualité en apprenant à mourir.

Celui-ci est une imitation du premier, et partant de là, tout ce qui s'y trouve n'est qu'une copie des Réalités du monde Intelligible. Donc, dans cette optique, l'individu doit tout faire pour rejoindre le monde des Idées qui constitue sa véritable demeure ; et dans une telle quête, il est nécessaire de se détacher du sensible en renonçant aux plaisirs terrestres et toutes les jouissances qu'on pourrait se procurer dans ce monde.

Toutes ces idées sont battues en brèche par Nietzsche, qui voit dans ces idées socratiques, une fuite en avant, une tentative de refuser d'affronter la réalité et de se conformer à ses exigences. En effet, Nietzsche considère que le corps, de par son contact avec la réalité, demeure un acteur incontournable dans la quête de la vérité, et, de ce fait, on ne peut pas le mépriser comme ce fut le cas avec Socrate.

Sur cette lancée, on peut citer Georges Morel qui affirme ceci :

« Le phénomène du corps est un phénomène plus riche, plus explicite, plus saisissable pour le phénomène de l'esprit. Il faut le placer au premier rang pour des raisons de méthode sans rien préjuger de sa signification ultime ». 5

Nous voyons par cette citation, que Georges Morel abonde dans le même sens que Nietzsche, en remettant en cause toute cette philosophie qui tend vraiment à se détacher du sensible pour aller vers l'intelligible.

Si Nietzsche accorde une telle importance au corps, s'il revalorise le corps au détriment de l'esprit, ce n'est pas du fait seulement de la richesse du corps, mais c'est aussi lié à l'aspect tangible, à l'aspect saisissable de ce dernier, et une telle possession constitue une étape importante dans la réalisation de l'individu. Et toujours avec Nietzsche, nous pouvons évoquer ces propos ci-dessous :

*« Car c' »est le corps qui est seul en mesure de nous instruire sur les valeurs de notre personnalité profonde ».*⁶

5 Georges Morel, *Créations et Métamorphoses*, Aubier Montaigne, 1971, p. 268

6 *La volonté de puissance*, II, Paris, Gallimard, 1955, p.87

Ce qu'il faut toujours avoir en tête avec Nietzsche, c'est qu'il n'est pas uniquement contre Socrate, mais il récuse toute idéologie qui mettrait en avant les notions d'âme, d'esprit. De telles notions ont été inventées pour mépriser, déprécier le corps et c'est pourquoi il affirme dans *Le Gai Savoir* ces propos à l'encontre de l'idéalisme :

« *En définitive : tout idéalisme philosophique fut jusqu'à maintenant une sorte de maladie, quand il n'était pas, et c'est le cas de Platon, la précaution d'une santé exubérante et dangereuse, la crainte à l'égard de sens d'une puissance excessive, la sagesse d'une production socratique* ». ⁷

C'est suivant une telle logique que Nietzsche se permet de récuser la théorie des Idées de Socrate, car elles appartiennent à une tentative vouée uniquement à nier la réalité sensible. Cette même critique vaut aussi pour la raison, car elle aussi est à ranger dans le lot des notions ayant une connotation négative à l'égard du corps en particulier et de la terre en général. Et c'est ce qui pousse Thierry Maulnier à dire ceci :

« *Ainsi la raison, où nous voyons à tout depuis Platon l'accès du monde essentiel à pour rôle non de rendre le monde plus profond, mais de le rendre plus superficiel, non de le rendre plus vrai, mais de le rendre plus faux, de déformer et d'organiser l'apport brut des sensations selon les nécessités de la vie. L'esprit fixe des constantes arbitraires dans un monde infiniment changeant et complexe, pour donner à l'homme une prise sur ce monde, pour lui permettre de généraliser et de prévoir* ». ⁸

Ce qui ressort d'une telle affirmation, c'est que la raison pour Maulnier contribue non pas à donner une explication au monde, mais, au contraire, elle participe à cette tentative d'obscurcissement de la vie.

Remettre en cause l'esprit, la raison, et toutes les idées négatrices de la vie, revient chez Nietzsche à détruire tous les fondements de cet édifice, que constitue le savoir philosophique.

7 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Club Français Du Livre, 1957, §. 372, p. 396

8 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, Librairie de la Revue Française, 1933, p 101-102

Il serait judicieux de préciser que, cette remise en cause de cette pensée idéaliste dans la philosophie nietzschéenne ruine aussi la pensée de Platon, même si, on serait tenté d'affirmer que, la critique de Socrate équivaut à une critique de son disciple. Mais, compte tenu de cette présence manifeste de la figure de Platon dans le corpus nietzschéen, on peut en dire quelques mots.

Nietzsche n'est pas très tendre vis-à-vis de Platon, car il considère ce dernier, de par son invention de l'idée du Bien en soi, d'être à l'origine de la plus grande bêtise qu'est connue l'histoire de l'humanité. Dans l'avant-propos du *Par delà le Bien et le Mal*, Nietzsche proclame ceci :

« Ne soyons pas ingrats à son égard, bien qu'il faut l'avouer que l'erreur la plus néfaste, la plus pénible, la plus dangereuse, qui est été jamais commise, a été une erreur de dogmatique , je veux dire l'invention de l'esprit du bien en soi , faite par Platon ».⁹

Dans la même lancée, nous pouvons aussi évoquer Thierry Maulnier qui abonde dans le même sens que Nietzsche, en affirmant dans son ouvrage ces propos :

« Il reprochera à Platon d'avoir créer l'idéal de bien et aussi de déprécier le monde, d'avoir brisé la vie dans son unité, divine en séparant bien et mal, chair et esprit, passion et raison »¹⁰

Cette virulence des attaques nietzschéennes portées contre la pensée de Platon est due, au fait est que Platon, de par la dimension et la notoriété qu'il a acquise dans le champ philosophique, a largement contribué à cette dépréciation, à cette dévalorisation du sensible. Et, c'est pourquoi Jules de Gaultier dit de l'idée platonicienne ceci :

« Mais l'idée platonicienne s'élève intangible au dessus de tous les conflits. Elle s'est attribuée une position inexpugnable et chimérique dans un royaume de l'esprit dont elle a fait son domaine propre. De là elle nie et disqualifie l'évidence ».¹¹

9 Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, Mercure de France, 1971, Avant-propos, p. 8

Ce qu'il faut entendre par l'idée de Bien en soi chez Platon, c'est qu'elle est la cause de tout ce qui vrai et beau dans le monde sensible, et Platon la compare au soleil : « disons pareillement que le bien donne aux choses intelligibles non seulement d'être intelligibles, mais encore d'exister et d'être, alors que lui n'est pas un être et se place au dessus de l'être en dignité et en puissance »in *République*, Les Belles Lettres, Tome VI , 1932, p.63

10 Thierry Maulnier, Nietzsche, op cit, p. 49

11Jules de Gaultier, *Nietzsche*, Ed., du Siècle, Paris 1926, p, 37

Et, selon Nietzsche, c'est cette assurance béate, cette confiance instantanée à ces valeurs platoniciennes, qui ont plongé la société dans cette dégénérescence et cette décadence. En effet, la certitude de savoir ce que sont le bien et le mal, nous place ipso facto, dans cette posture déjà dénoncée par Socrate, qui consiste à ne plus faire l'effort d'aller vers la recherche de la vérité, car on la connaît déjà. Pour illustrer une telle assurance, une telle certitude, une telle confiance chez les hommes, nous pouvons évoquer ce passage dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*, où Nietzsche dit :

« Quand je suis venu chez les hommes, je les ai trouvés bien assis sur cette antique présomption. Ils croyaient tout savoir depuis longtemps ce qui pour l'homme est bien ou mal.

*Toute discussion au sujet de la vertu leur paraissait usée et périmée ; si l'on voulait bien dormir, avant d'aller au lit on parlait un peu du “ bien ” et du “ mal ” ».*¹²

Dans cette optique, Jules de Gaultier a raison donc d'en tirer la conclusion suivante:

*« L'idéologie platonicienne est ainsi le premier attentat commis par l'esprit de lourdeur, une première blessure faite à l'instinct de grandeur ».*¹³

Et quiconque, qui connaît Nietzsche, sait à quel point il accorde de l'importance à cette volonté de s'élever au dessus des autres, à ce désir de mettre en œuvre toutes ses forces pour la création de nouvelles valeurs. Partant de là, Nietzsche a l'habitude de considérer sa philosophie comme étant une inversion du platonisme : *« ma philosophie est du platonisme inversé »*¹⁴.

Pour pouvoir se déterminer ainsi par rapport au platonisme, il est nécessaire pour Nietzsche, de remettre en cause toutes ces valeurs auxquelles la société s'est référée jusque maintenant ; d'où chez lui l'emploi du marteau généalogique pour la destruction de ces anciennes valeurs. Le renversement du platonisme passe aussi par une nouvelle approche à l'égard des notions d'erreur et d'apparence, qui sont dans une grande partie marginalisées et dévalorisées.

12 Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Flammarion Paris 1969, « des tables anciennes nouvelles », § 2, p. 249

13 Jules de Gaultier, *Nietzsche*, op. cit. p. 56

14 Alexis Philonenko, *Le rire et le Tragique*, Librairie Générale Française, 1995, p. 30

Pour ce qui s'agit de l'apparence, on peut dire que dans l'histoire de la philosophie, elle comporte une connotation négative, dans la mesure où, depuis Socrate et Platon, on se plaît à faire une distinction entre l'apparence : c'est-à-dire ce qui se montre à nos yeux, ce qui se manifeste dans la réalité, et ce qu'est le réel. Platon considère l'apparence comme une source d'erreurs, une pale copie qui ne refléterait que d'une façon parcellaire la substance et la totalité de l'être. Le meilleur exemple qu'on pourrait donner pour symboliser cette dépréciation du sensible, se trouve au niveau du tome VI de *La République* et s'intitule le " le mythe de la caverne " .

A travers ce mythe, Platon montre l'ignorance humaine symbolisée par ces individus enchaînés dans une caverne, et qui, apercevant des reflets et des ombres, ils en déduisent que ce sont des vraies réalités ; et suivant ces pseudo réalités, ils se sont dotés de conceptions et de pensées totalement fausses, d'où cette affirmation suivant laquelle :

*« La conséquence chez Platon en sera une condamnation radicale de toute connaissance prétendant s'élaborer à partir du monde naturel, décidément trop stable et fuyant ».*¹⁵

C'est à ce même constat que Descartes lui aussi aboutit, lorsqu'il considère que les organes de sens sont de nature à nous éloigner de la vérité. Du fait de l'immédiateté du jugement, on est enclin à penser une chose qui se révèle être le contraire de la chose en réalité, et Descartes donne l'exemple de la vision qui, de par ses limites, semble indiqué que l'océan et l'horizon se touchent et se rencontrent à un certain point. Donc, les sens sont trompeurs, et c'est pourquoi Descartes affirme ceci :

*« Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par des sens ; or j'ai quelque fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ».*¹⁶

¹⁵ Dictionnaire de philosophie, Nathan, 1997, p. 65

¹⁶ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, PUF, 1956, p. 27

Descartes, dans sa tentative d'accéder à une vérité sûre et indubitable, propose de mettre en épochè toutes les connaissances qui nous parviennent des organes de sens. Ces organes de sens sont de nature à nous tromper, et Descartes donne l'exemple des sentiments subjectifs de la lourdeur ou de la légèreté des objets.

Nietzsche ne partage ces points de vue, et semble plutôt se rapprocher de la phénoménologie. Cette dernière est un mouvement initié par Husserl, et qui préconise un retour aux phénomènes, aux choses pour saisir leur essence. Elle se veut une nouvelle approche à l'égard des choses, en ce sens que l'interprétation première qu'on donne de celles-ci, se limite à la perception immédiate. Alors que les phénoménologues s'attachent à montrer, qu'en effectuant une analyse beaucoup plus profonde, on serait en mesure de voir que la chose ne se limite pas seulement à l'apparaître, mais qu'elle recèle en elle-même d'autres potentialités. D'où ces propos de Nathalie Depraz :

« *Nous sommes naturellement enclins à voir dans chaque objet ce qu'il est, sans nécessairement nous intéresser à ce qu'il contient en termes de potentialités non actualisées* ». ¹⁷

Sous ce rapport, on peut considérer qu'avec la phénoménologie, la chose ne possède plus un sens univoque, mais elle se présente plutôt sous l'angle polysémique. .

C'est dans cette même lancée, que Nietzsche affirme dans le *Par delà le Bien et le Mal* ceci : « *partout où l'homme n'a rien à voir, ni à toucher, il n'a rien à y chercher* ». ¹⁸

Il renchérit en évoquant dans *Humain trop Humain* ces propos suivants :

« *Nous devons redevenir les bons voisins des choses les plus proches et ne plus laisser nos regards passer avec un tel mépris pour fixer les nuées et les monstres de la nuit* ». ¹⁹

Donc, dans ce souci de faire un retour aux choses, de revaloriser l'apparence, il serait nécessaire d'avoir un nouveau comportement vis-à-vis du corps et en particulier vis-à-vis de l'instinct. Car ce dernier, du fait de son appartenance au domaine de l'immédiateté, a été le plus souvent marginalisé et relégué au second plan ; et c'est la raison pour laquelle, nous retrouvons chez Nietzsche une revalorisation de l'instinct en ces termes : « *les instincts les plus vitaux, les plus puissants et les plus riches d'avenir ont été jusqu'à présent calomniés, la vie s'est trouvée chargée d'une malédiction* ». ²⁰

Jean Granier abonde aussi dans le même sens, en faisant de l'instinct une partie

17 Nathalie Depraz, « Une pratique concrète » in *Magazine littéraire*, n°403, nov.2001, p.26

18 *Par delà le Bien et le Mal*, Mercure de France, 1971, p, 27

19 *Humain trop Humain*, Gallimard 1968, p 167

20 *Volonté de puissance*, II, op. cit., p.33

déterminante dans la volonté de puissance de Nietzsche, et raison pour laquelle, il considère que celui qui en est privé, peut être rangé dans le lot des infirmes :

*« Le décadent est un infirme de l'instinct, qui essaie de compenser ses manques par une hypertrophie de la logique et de la conscience du pur Devoir ».*²¹

Par le biais de ces quelques exemples, nous avons montré en quoi consistait le vœu de Nietzsche de redonner à l'apparence, au corps, toute sa grandeur et son importance. Sous ce rapport, ce retour en grâce du corps engage une nouvelle réflexion sur ce qu'on a considéré, jusque là, comme étant une fausseté. Nietzsche, contrairement à ses prédécesseurs, rend nécessaire le jugement faux, qui n'est plus considéré comme un handicap. Dans le *Par delà le Bien et le Mal*, il dit du mensonge ceci :

*« Avouer que le mensonge est une condition vitale, c'est là certes, s'opposer de dangereuse façon aux évaluations habituelles : et il suffirait à une philosophie de l'affirmer pour se placer par delà le bien et le mal ».*²²

Par cette affirmation, on peut dire que Nietzsche ne se limite pas simplement à la réhabilitation de l'instinct, mais en plus, il s'attache à prouver la nécessité de toutes ces valeurs qu'on a longuement considérées comme négatives. De ce fait, il navigue à contre courant de la tradition philosophique, car il soutient que ces valeurs négatives demeurent nécessaires dans le processus qui doit conduire à l'élévation de l'homme.

Jean Granier en tire cette conclusion selon laquelle :

*« S'acharner à éliminer ce mal négatif, c'est par conséquent, tuer en l'homme le principe vital du dépassement de soi, dégrader l'homme en une « bête de troupeau » mesquine et débile ».*²³

Mais, signalons par ailleurs que, bien avant Nietzsche, nous retrouvons chez Hegel cet intérêt manifeste pour le négatif dans le processus d'autodépassement de soi.²⁴

21 Jean Granier, *Que Sais-JE ?*, 7ème édition, 1982, p. 90

22 *Par delà le Bien et le Mal*, op. cit., p. 16

23 Jean Granier, *Que Sais-JE ?*, p. 37

24 A travers Nietzsche, ne retrouvons cette valorisation du négatif. Nietzsche rejoint ici Hegel qui fait du travail du négatif, le moteur de l'évolution aussi bien dans la nature que dans l'histoire : « Le bouton disparaît dans le surgissement de la fleur, et l'on pourrait dire que celui-là se trouve réfuté par celle-ci, tout aussi bien par la fruit la fleur se trouve qualifiée de faux être-là de la plante, et celui-là vient à la place de celle-ci comme sa vérité ». in *Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, 1993, Préface, p.20-21

Dans sa dialectique, Hegel signale que dans le processus de l'Esprit pour se retrouver en lui-même, il est nécessaire de passer par l'étape de la négation, l'étape de la contradiction. C'est pourquoi, il place la contradiction au cœur de l'être, et que son action demeure indispensable dans toute idée d'évolution aussi bien animale que végétale. Dans l'*Esthétique*, Hegel se permet de déclarer ceci :

*« Ce qui ne s'affirme qu'en soi et reste en soi, est et demeure sans vie. La vie procède par la négation et la douleur et, en effaçant la contradiction et l'opposition, elle devient affirmative pour elle-même ».*²⁵

Ce qui ressort d'une telle affirmation, c'est simplement l'idée selon laquelle, il est nécessaire d'affronter les difficultés de la vie pour pouvoir se transcender, et de participer ainsi au développement et au rayonnement de l'homme.

En somme, on peut estimer que Nietzsche remet en cause toute pensée qui enseigne le mépris du corps, et dans cette optique, il s'en prend à la philosophie :

*« Kant prolonge une tradition qui, selon Nietzsche débute avec Platon et qui se livre à une calomnie méthodique des sens et du corps, accusés de nous leurrer sur le plan de la connaissance et de nous pervertir sur le plan de la conduite ».*²⁶

Cette dévalorisation du corps ne fut seulement une conséquence de l'action philosophique, dans la mesure où le christianisme y a grandement participé. Nietzsche a été très virulent à l'égard du christianisme qui, comme d'autres religions, affirme que notre véritable demeure n'est pas ici dans ce monde de corruption et de faussetés. Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche critique sévèrement le christianisme par ces propos :

*« Mais nous autres qui avons le courage de la santé et du mépris, combien nous pouvons nous mépriser une religion qui enseigne l'incompréhension du corps ! Qui ne démord pas de la superstition de l'âme ! Qui fait un mérite de l'insuffisance alimentaire ! ».*²⁷

25 Hegel, *Esthétique*, T I, Librairie Générale Française, 1997, p.161

26 Jean Granier, *QSJ*, p 40

27 Nietzsche, *Antéchrist*, Union Générale D'édition, 1967, p. 84

Nietzsche prend aussi la peine d'ajouter que, le christianisme n'est pas seulement contre le corps, mais il méprise aussi toutes ces valeurs qui conduisent l'individu à ce sentiment de puissance. Dans l'*Antéchrist*, il se permet d'ajouter ceci :

*« Ce qui est chrétien, c'est la haine contre l'esprit ,contre l'orgueil, le courage, la liberté, le libertinage ; ce qui est chrétien c'est la haine contre les sens, la joie des sens, contre la joie... ».*²⁸

Nietzsche est conscient aussi du combat a mené pour venir à bout du christianisme, car cela fait des millénaires qu'il règne sur le monde, avec cette idée saugrenue que la terre est un lieu de souffrances et de peines.

Alexis Philonenko, lui-même, revient sur la difficulté de ce combat, en affirmant ceci : *« même mort, par un prodigieux miracle, le christianisme nous enlace comme un serpent ».*²⁹

Ce qui est sûr, c'est qu'une telle pensée, qui s'est inféodée au cœur même de la mentalité humaine, va générer des dégâts considérables sur la vie et sur l'action de l'homme. Pour illustrer un tel argument on peut citer Maulnier qui affirme ceci :

*« Non seulement il a déprécie la vie, en opposant à la valeur transitoire et précaire de l'existence charnelle l'absolu de la vie éternelle [...] non seulement il a forcé l'homme, par la notion du péché à vivre en défiance contre lui-même, mais encore il a ôté, aux violences et aux oscillations de l'existence terrestre, toute leur valeur vraie, toute leur grandeur implacable, tout leur péril, par l'idée de la compensation ».*³⁰

En fin de compte, nous pouvons affirmer que Nietzsche, de par sa philosophie a mené un combat total contre toutes ces pensées qui enseignent le mépris du corps et de la terre. Le sens de son combat peut se lire à travers ces propos de Zarathoustra :

*« Ecoutez plutôt, mes frères, la voix du corps sain. C'est une voix plus honnête et plus pure ».*³¹

28_ *Antéchrist*, op cit, p 32-33

29 Alexis Philonenko, *Le Rire et le Tragique*, op cit. p. 247

30 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, p. 54

31 *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « des contempteurs du corps », p.71

3.2. L'INDIVIDU COMME PROJET

Dans la logique nietzschéenne, la revalorisation du corps par la remise en cause de toute cette morale négatrice (christianisme et idéalisme) n'est pas un acte fortuit, dénoué de sens. En effet, pour Nietzsche, remettre la terre sur le devant de la scène, c'est en quelque sorte : replacer l'individu en particulier au centre des choses, lui conférer, lui restituer toute sa grandeur et tout son pouvoir.

Un tel pouvoir lui a été enlevé par ces théories qu'on a énumérées ci-dessus, dans la mesure où la négation de la terre a pour conséquence immédiate l'adoption d'une attitude passive vis-à-vis de la nature et de la vie en général. L'individu a tendance à croire que, dans cette vie, l'idée de bonheur est chimérique, et il se demande le pourquoi de sa vie, le sens de son existence qui n'est ici bas que souffrances et peines.

Rappelons sur ce point, cette idée nietzschéenne développée dans *La Naissance de la Tragédie*, où il montre les ravages du christianisme en ces termes :

*« le christianisme, des le principe a été essentiellement et foncièrement le dégoût et la satiété de vivre , travestis, dissimules ou masques sous la croyance à une « autre vie », à une « vie meilleure » La haine du monde , la condamnation des passions, la peur de la beauté et de la sensualité, l'au-delà inventé pour mieux calomnier la réalité présente, et tout au fond le désir du néant, de la fin, du repos, du « sabbat des sabbat. [Tout cela[.]] ; J'y vois à tout le moins un symptôme de maladie profonde, de lassitude, de découragement, d'épuisement, d'appauvrissement de la vie ».*³²

La critique nietzschéenne vise à sortir l'homme de cette torpeur, à l'aider à se départir de toute cette morale, qui vise qu'à l'anéantir, qu'à l'engager dans cette passivité totale. Le vœu qu'il poursuit, c'est d'aider à la venue d'un homme qui saurait prendre son destin en main, un homme qui saurait marcher d'un pas déterminé et résolu vers la certitude et le développement de sa personne :

*« L'homme qui dit – oui en tant qu'il dit oui, marche dans le pays de la certitude, qui ne cherche aucune justification, étant si évidemment autosuffisant. L'aspiration vers ce pays de la certitude est au cœur de la démarche nietzschéenne ».*³³

³² *Naissance de la tragédie*, Gallimard 1949, p.133

³³ Georges Morel, *Créations et Métamorphoses*, p 24

Donc, à travers cette citation, on peut présupposer de la volonté de Nietzsche de parvenir à ce type d'individus, qui ne se cache pas derrière des fausses valeurs pour se complaire dans sa situation d'opprimé. Nietzsche récuse l'idée de déterminisme, c'est-à-dire l'existence d'un certain nombre de lois qui auraient une incidence sur nos actions, et qui nous empêcheraient, par là même, d'avoir une entière liberté sur nos actions.

Cette problématique du déterminisme est très vite évacuée chez Nietzsche, dans la mesure où sa philosophie est souvent considérée comme étant celle qui proclame haut et fort « la mort de Dieu ». Une telle affirmation peut se révéler très choquante pour un bon nombre de personnes, mais dans la pensée de Nietzsche elle s'impose, car étant une conséquence de la destruction de toutes les valeurs. Rappelons cette proclamation de « la mort de Dieu » par l'insensé dans *Le Gai Savoir* :

« N'avez –vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courant sur la place du marché et criant sans cesse : « je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! – Et comme là-bas se trouvait précisément rassembles beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité, l'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards : où est Dieu ? Cria-t-il. Je vais vous le dire ! Nous l'avons tué vous et moi ! Nous sommes ses meurtriers ! » .³⁴

Malgré la gravité de cette annonce, les hommes s'en amusent, ce qui indique simplement la difficulté pour se débarrasser de ces fausses valeurs. Du fait de leur ancienneté, elles ont pris une grande place dans la conscience collective, et c'est pourquoi, il faut du temps pour que les individus arrivent à se débarrasser totalement de ces fausses valeurs.

³⁴ *Le Gai Savoir*, op.cit, § 125, p. 208-209

L'objectif de l'insensé, qui est déjà au courant de cette mort de Dieu, c'est d'amener les individus, qui sont les meurtriers de Dieu, à se rendre compte de cette réalité. D'où ces propos de Georges Morel : « Il savent que Dieu a disparu des sociétés contemporaines, mais ils le savent d'un savoir vague, superficiel, qui ne touche en eux aucune corde profonde : ils s'en amusent ». in *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p. 309

Ce qui pousse Nietzsche, toujours dans le même ouvrage, à ajouter ceci :

*« Le plus grand récent événement – à savoir que « Dieu est mort », que la croyance en un Dieu chrétien est tombée en discrédit – commence dès maintenant à étendre son ombre ».*³⁵

Mais ce serait une méprise de considérer l'annonce de « la mort de Dieu » que sous l'angle de l'événementiel, car pour Nietzsche, cette annonce comporte en elle-même une portée effective, avec des incidences, des conséquences sur la vie des hommes. C'est ce qu'a compris Georges Morel lorsqu'il affirme à propos de la « mort de Dieu » ceci : *« ainsi l'événement dramatique qu'est la mort de Dieu : non un spectacle mais un acte ».*³⁶

Ce qui ressort d'une telle citation, c'est l'affirmation selon laquelle la mort de Dieu entraîne des conséquences importantes, dans la mesure où Dieu demeure le sens supérieur de la vie, le Référent, le fondement de toute la pensée éthico religieuse. Sur cette question, nous pouvons évoquer la philosophie de Descartes, car ce dernier fait de Dieu le garant de la vérité. En effet, dans le souhait de parvenir à une connaissance sûre et certaine, Descartes s'est mis à douter de tout. Mais, aussi radicale que puisse être ce doute cartésien, l'existence de Dieu n'est pas remise en cause, car pour Descartes l'idée de Dieu lui apparaît clairement et distinctement. Il résume cette idée dans les *Méditations* où il affirme ceci :

*« Et de cela que cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude ».*³⁷

La mort de Dieu laisse ainsi donc un grand vide, et il appartient maintenant à l'homme de meubler cette place restée vacante.

35 *Le Gai Savoir*, op. cit, § 343, p. 335

36 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p. 309

37 Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 82

Toujours sur cette mort de Dieu, et des conséquences qu'elle cause au niveau de la société, nous pouvons aussi citer ces propos de Georges Morel, qui résument très bien cette idée en ces propos :

*« La destruction de cette mer, de cet horizon, de ce soleil est un acte d'une gravité exceptionnelle, puisqu'il met fin non seulement à quelques types de société mais, sous un certain mode et un mode certain à l'histoire entière ».*³⁸

Paul Matthias se permet d'ajouter dans la présentation d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, que la mort de dieu, tout en étant un acte destructeur, demeure aussi un acte fondateur. Un acte qui permet à l'homme de s'affranchir de toutes les déterminations :

*« L'idée de la mort de Dieu, est en cela une façon de n'être plus « homme », c'est-à-dire de n'être plus déterminable « en soi », ou bien comme « créature », et par l'héritage d'une forme ou d'une autre de rationalité intelligible ».*³⁹

A travers cette citation donc, Paul Matthias tient à préciser que cette mort de Dieu ne doit pas être interprétée comme un moment historique : c'est-à-dire une action qui a mis du temps, qui a germé sur la scène de l'histoire et que Nietzsche en serait simplement le bénéficiaire.

Aussi tient-il à ajouter que, la mort de Dieu ne doit pas être considéré comme un désir de substituer une valeur par une autre ; le problème ne se limite pas simplement à une affaire de succédané, car si tel est le cas, Paul Matthias pense qu'une âne aurait pu faire l'affaire :

*« D'ailleurs, il faut le reconnaître, Dieu a la peau dure, et il s'agit simplement d'opérer des substitutions, une âne fera bien l'affaire, pourvu qu'il offre les mêmes certitudes et permette d'ordonner le monde selon une logique analogue de la causalité, de la régularité, en somme de la sécurité métaphysique et morale ».*⁴⁰

38 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, op.cit., p. 310

39 *Ainsi parlait Zarathoustra*, Présentation, p. 14-15

40 Id, p. 15

Le danger, c'est de se trouver d'autres expédients, comme c'est le cas dans les " sciences de la nature " ou dans les " sciences historiques ", où on introduit de nouveaux déterminismes. Ces sciences, par des recoupements historiques et des prévisions, tentent de déterminer ce qui va se passer, ce qui va advenir.⁴¹

On peut s'interroger sur ce qui rend nécessaire cette création des dieux ? Dans quelle mesure peut-on dire que l'individu a un besoin crucial de croire en Dieu en particulier, et de croire en quelque chose en général ?

La réponse, qu'on a souvent donnée à de telles questions, est la nécessité chez les hommes de recourir à une transcendance pour conférer un sens à leur existence. Ce que les individus ont le plus peur, c'est d'affronter ce vide, cette absence de sens, raison pour laquelle ils préfèrent croire quelque chose dont ils n'ont aucune preuve, que de ne point croire du tout. Donc, face à ce monde avec son lot quotidien d'erreurs, de malheurs et de désespoir, la croyance en un Dieu est une idée réconfortante, et qui aide à mieux vivre.

Nietzsche, dans la *Naissance de la tragédie*, en déduit que : « *pour supporter de vivre, les grecs ont dû, de toute nécessité, créer des Dieux* ». ⁴²

Dans cette même optique, on peut aussi évoquer Thierry Maulnier qui considère que l'existence d'un sens est un moyen de lutter contre le désespoir :

« Une explication est d'abord ce qui nous rassure, la connaissance dite désintéressée est la plus intéressée, car elle veut nous aider à vivre. Le sens que nous voulons trouver au monde est surtout un secours que nous cherchons contre lui ». ⁴³

Ainsi, l'individu a besoin de penser que, ce qui nous arrive est le fruit d'une volonté supérieure, qui aurait une entière liberté sur nos vies et nos destins. Tout ce qui tombe sous le coup de l'inhabituel, de l'inconnu, peut être mis sous le dos de cet être transcendant, qui détiendrait toutes les réponses.

41 En épistémologie, on s'accorde à considérer que, suivant les prémisses posées, on peut en déduire les conséquences précises, car tout effet suppose une cause. Par la connaissance des causes, on peut présager des conséquences qu'elles vont générer.

42 Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, Gallimard, 1949, p. 26

43 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, op. cit , p. 8

Suivant ce qui vient d'être dit, Dieu constitue donc le déterminisme suprême, et par conséquent, il constitue une entrave à la tentative de reprise en main de la destinée humaine par l'homme lui-même.

Nietzsche fait aussi le même reproche à l'histoire, dans la mesure où, de par son objet, elle vise à donner un sens, à donner une signification à l'action présente. En effet, l'histoire se définit comme l'étude des faits passés. De ce fait, elle se donne pour mission de rassembler à travers des écrits, la mémoire individuelle et collective, afin de permettre aux générations suivantes d'en bénéficier et d'en tirer le maximum. Nietzsche n'est pas de cet avis, car l'histoire, de par sa prétention à restituer tout le passé, demeure un handicap, un frein à l'action, dans la mesure où elle enferme les personnes dans le passé au lieu de les aider à faire face à l'avenir.

C'est pourquoi, Pierre-Yves Bourdil, dans son introduction, dans la *Seconde Considération Intempestive*, affirme à propos de l'histoire ceci :

*« Les événements glissent dans un filtre comme le plus obsédant des sables, bien que, paradoxalement, le sablier soit une impossible métaphore temporelle : le temps ne passe pas mais s'entasse et s'alourdit. Ce fardeau à la manière d'un péché, devient de plus en plus insupportable. L'histoire représente une tentative d'organiser et de maîtriser le devenir humain qui encombre la pensée [...] Lorsqu'elle songe au paradis, elle tente de retrouver l'état animal d'avant la possibilité de la mémoire, au delà de l'enfance ».*⁴⁴

A travers cette citation, on peut y lire en filigranes les thèmes de la mémoire, de l'animalité et de l'enfance. Ces trois thèmes évoqués par Nietzsche, ont une incidence plus ou moins positive ou négative sur l'action du devenir. Nous allons essayer de donner une définition à chacun de ces thèmes énumérés, et signaler leur apport et leur incidence dans l'action de l'individu face au temps.

⁴⁴ Nietzsche, *Seconde Considération Intempestive*, Flammarion 1988, p. 15

La thématique de la mémoire apparaît en plusieurs endroits dans le corpus nitzschéen, et elle y est définie sous la forme d'un palimpseste : c'est-à-dire un parchemin, un manuscrit, dont on a effacé les écritures pour y réécrire de nouveau. Cette comparaison de la mémoire avec le palimpseste est une manière d'illustrer cette superposition des connaissances au niveau de la mémoire. Il y a une telle superposition, qu'on a l'impression que chaque connaissance prend la place de celle qui la précède, alors qu'en réalité toutes les connaissances demeurent présentes ensemble au sein de la mémoire.

On retrouve une telle idée dans la pensée de Baudelaire qui, s'exprimant sur la mémoire, affirme dans les « Paradis Artificiels » ceci :

*« Qu'est ce que le cerveau humain sinon un palimpseste immense et naturel...des couches innombrables d'idées, d'images, de sentiments sont tombés successivement sur notre cerveau aussi doucement que la lumièreIl a semblé que chacune ensevelissait la précédente .Mais aucune en réalité n'a péri ».*⁴⁵

C'est une telle capacité pour la mémoire, de recevoir un nombre incalculable de connaissances, qui constitue une entrave à l'action et au bonheur. En ce sens que, cet amoncellement d'idées recueillies du passé, avec le temps, finit par devenir un tel fardeau pour l'individu qu'il sera plus occupé à ratiociner sur le passé qu'à agir dans le présent : « *pour supporter le poids de sa mémoire de plus en plus pesant au fur et à mesure que les siècles passent, la personne se métamorphose en être historique* ». ⁴⁶

Partant de là, l'histoire constitue un danger pour les sociétés présentes, dans la mesure où elle constitue une valorisation du passé, qui se manifeste par la déification des personnes historiques et la monumentalisation des faits.

45 Baudelaire, « Les Paradis Artificiels », in *Œuvres de Baudelaire*, t II, Paris à la Girouette, 1948, p. 220

46 *Seconde considération Intempestive*, Introduction, p. 15

L'histoire, en tant que science du passé de l'homme, tente de reconstituer les différents événements qui ont marqué l'évolution de l'homme. Nietzsche a une attitude négative vis-à-vis de l'histoire, car son objectif est de faire des hommes des héritiers, et par là, nous empêcher d'avoir une emprise totale sur l'avenir. Sur ce point Maulnier affirme ceci : « Nietzsche aperçoit immédiatement ce que l'attitude d'un peuple qui se penche obstinément sur son histoire, comporte de faiblesse, de paralysie, de renonciation à l'avenir » in *Nietzsche*, p.66

L'histoire, considérée sous cet angle, joue le même rôle que les morales négatrices (ex : le christianisme), et que sa pratique n'est pas tout à fait anodine :

*« L'histoire n'est pas innocente. Elle est au service de ceux qui, incapable d'ouvrir l'avenir au péril de leur vie, conservent et vénèrent le passé comme s'il pouvait valoir en soi ».*⁴⁷

De ce point de vue donc, l'histoire constitue un handicap, une entrave au devenir, à la manifestation de l'activité créatrice de l'homme en ce sens que l'histoire traditionnaliste constitue un refus de toute innovation et de tout progrès, car préférant simplement mettre en valeur ce que fut le passé glorieux des héros.

Pour Nietzsche, en revanche, l'idéal serait d'essayer par nous-mêmes de devenir des héros, plutôt que de faire le récit de ceux qui ne sont plus de ce monde. A propos, Pierre-Yves Bourdil, faisant une distinction entre le héros et l'homme historique, affirme ceci :

*« A l'opposé, l'historien traditionaliste dépense d'immenses forces à « collectionner » les faits, aveugle aux différences, maniaque dans sa volonté de ne considérer l'ancien pour l'ancien, hostile à toute genèse. Il est le parasite des héros véritables, qu'il enserme dans son savoir jusqu'à les étouffer, lierre des arbres qui le dépassent en lui faisant ombrage ».*⁴⁸

Toujours dans la *Seconde Considération Intempestive*, Bourdil, suivant ce qu'on a dit de l'histoire, se permet de considérer celle-ci comme étant cause de maladie :

*« Une histoire qui ne servirait pas à engendrer de l'avenir serait pire qu'inutile ; elle causerait une maladie dont le sens général de l'époque subirait les symptômes ».*⁴⁹

Pour sortir d'une telle situation, Nietzsche préconise de mettre entre parenthèses toute la portée historique du passé, et la meilleure manière d'arriver à une telle fin est de valoriser la faculté d'oublier.

⁴⁷ *Seconde Considération Intempestive*, Introduction, op.cit, p. 27

⁴⁸ Id., p. 29

⁴⁹ Id., p. 11

Nietzsche, dans sa philosophie, attribue à l'oubli un rôle précis, un rôle d'une importance capitale. Grâce à son action, l'individu peut faire « un tabula rasa de la conscience », et parvenir ainsi à maintenir chez lui un certain équilibre. C'est dans cette optique que Nietzsche, dans *La Généalogie de la Morale*, se permet d'affirmer ces propos sur la notion d'oubli :

*« Telle est l'utilité de cette tendance à l'oubli active, comme on l'a dit, sorte de portier veillant au maintien de l'ordre psychique, du calme, de l'étiquette : ce qui indique d'emblée à quel pointil ne saurait y avoir de bonheur, de pureté d'esprit, d'espérance, d'orgueil, du présence sans tendance à l'oubli ».*⁵⁰

On ne peut pas discourir sur l'oubli et son rôle de gardienne de conscience sans, pour autant, évoquer l'exemple de l'animal qui, comme nous le savons, est cet être qui, de par la possession de la faculté d'oublier, est en mesure d'accéder au bonheur. N'étant pas surchargé par un passé qui l'envahit, l'animal est l'exemple même de cet être qui vit qu'au moment présent, et de ce fait, il accède au bonheur parce qu'il a la capacité d'oublier. Et c'est une telle facilité pour accéder au bonheur qui provoque selon Nietzsche, une certaine jalousie de l'homme vis-à-vis de l'animal :

*« Attacher au piquet du moment, il n'en témoigne ni mélancolie, ni ennui, .L'homme s'attriste de voir pareille chose, parce qu'il se rengorge devant la bête et qu'il est pourtant jaloux du bonheur de celle-ci ».*⁵¹

A travers cette citation, nous avons une très bonne illustration du bonheur de l'animal, car ce dernier n'est pas accablé par le passé, il n'est pas en mesure de se rappeler de ce qu'il a fait dans le passé le plus récent. L'homme, en revanche, même s'il le voulait, il ne pourrait pas y arriver, car c'est un être historique, et, de ce fait, il ne peut se dérober au pouvoir du passé.

50 *Seconde Considération Intempestive*, op.cit, p. 75

51 Id., p. 76

Sur cette différence entre l'homme et l'animal, Nietzsche précise ceci :

*« L'homme par contre, s'arc-boute contre le poids toujours plus lourd du passé. Ce poids l'accable ou l'incline sur le côté, il alourdit son pas, tel un invincible et obscur fardeau ».*⁵²

Par cette citation, on y proclame donc la nécessité de cette faculté d'oublier pour accéder au bonheur, pour faire face au devenir, sans quoi l'individu court à sa perte certaine. A ce propos, on peut évoquer cette citation de Nietzsche, où il montre les dangers encourus pour une personne qui ne peut pas oublier :

*« Imaginez l'exemple le plus complet : un homme qui serait absolument dépourvu de faculté d'oublier et qui serait condamné à voir, en toute chose, le devenir. Un tel homme ne croirait plus à son propre être, ne croirait plus en lui-même. Il verrait toutes choses se déroulait en une série de points mouvants, il se perdrait dans cette mer du devenir ».*⁵³

C'est en se fondant sur une telle particularité, que Nietzsche se permet d'établir une comparaison entre l'animal et l'enfant. Ce dernier, parce qu'il n'est pas envahi, il n'est pas alourdi par des souvenirs, est l'exemple même de cette personne, prête pour faire l'histoire et créer ainsi de nouvelles valeurs.

Nietzsche fait fi de toutes ces griefs portés sur l'enfance dans sa philosophie, car il garde l'image de l'enfant comme étant l'image que se doit d'avoir le créateur. Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche établit une différence entre l'enfant et l'adulte en disant ceci :

*« Si l'animal, qui tout de suite oublie et voit chaque instant réellement mourir, disparaître dans la nuit du brouillard, s'éteindre à tout jamais, suggère l'image d'une vie sans histoire, l'enfant offre à l'adulte l'émouvant spectacle d'une vie qui n'a aucune passé à renier, parce que jouant entre les barrières du passé et de l'avenir au sein d'une aveugle sérénité ».*⁵⁴

52 *Seconde Considération Intempestive*, op, cit, p 76

53 Id., p. 77

54 *Le Gai Savoir*, p. 10-11

L'image de l'enfant est souvent mise en relation avec la notion de jeu. Le jeu de l'enfant a cette particularité d'être un jeu sans fin, un éternel recommencement. Ressemblant ainsi au joueur de dés qui lance irrémédiablement ses dés, car le lancé de dés est en relation avec le hasard. Ce qui pousse Morel à affirmer ceci :

*« Ainsi, savoir jouer aux dés, c'est ne jamais faire fond sur le manque ou le ratage. Celui qui joue ainsi ne perd jamais, car la notion de perte n'a aucun sens. Quand il « perd » une fois, ou de multiples fois, il se moque sans ressentiment et joue encore ».*⁵⁵

Dans la philosophie nietzschéenne, il y a une valorisation du hasard, car ce dernier est tout à fait le contraire, l'oppose du destin ; le hasard , c'est ce qui advient sans qu'on puisse le prédéterminer, appartenant ainsi au domaine de l'imprévisible, de l'aléatoire. Nietzsche, dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*, en tire la conclusion suivante : *« laissez venir à moi le hasard, il est innocent comme un petit enfant ».*⁵⁶

En résumé, la philosophie nitzschienne est une affirmation de l'innocence du devenir, une telle innocence est une condition nécessaire pour aller à l'assaut de la vie et aboutir ainsi à la création de valeurs. Proclamer l'innocence, c'est établir une rupture avec le déterminisme, avoir une attitude négative à l'encontre de tout passé, dont on serait obligé de supporter le poids. Ces critiques, ces récriminations valent aussi bien pour l'histoire, que pour le christianisme : car ces deux pensées constituent un refus de toute nouveauté, de toute innovation.

C'est dans ce sens que Georges Morel dit ceci du christianisme :

*« Dire que le devenir est innocent, c'est dire qu'il n'est pas chrétien. Le christianisme a été rusé d'accepter le devenir, assez peu innocent, pour faire croire qu'il admet le devenir alors qu'en réalité, aussi tôt posé, il le nie : pour le christianisme il existe un plan divin qui définit l'homme avant même qu'il soit de sorte que le mouvement n'est que le déroulement fictif d'une idée fixe ».*⁵⁷

⁵⁵ Georges Morel, *Créations et Métamorphoses*, op-cit, p. 110

⁵⁶ *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « sur le mont des oliviers », p.226

⁵⁷ Georges Morel, *Création et Métamorphoses*, p. 71

Mais une telle négation du devenir, un refus de tout mouvement, n'est pas une idée apparue avec le christianisme, car dans la philosophie antique grecque, on a déjà tenu des propos similaires. En effet Parménide, et par la suite Socrate, s'évertuent à montrer que le changement est signe d'imperfection, et qu'il appartient au monde sensible, le monde de la corruption et des fausses valeurs.

Cette position n'est pas unanime dans la pensée grecque, car contrairement à ses compatriotes, Héraclite a acquis cette notoriété en étant le premier à voir en toute chose l'existence du mouvement : « *tout coule, tout s'écoule, on se baigne jamais dans le même fleuve* ». A partir de cette formule restée célèbre, Héraclite se présente comme le précurseur de cette philosophie qui proclame la réalité du devenir.⁵⁸

Nietzsche est conscient de la dette qu'il doit à Héraclite, et c'est la raison pour laquelle, Nietzsche le considère comme le seul philosophe du devenir :

« *Héraclite en effet semble le seul philosophe dont la pensée n'ait pas tue le sensible, mais l'a rendue spontanée encore* ». ⁵⁹

Nietzsche reprend pour son compte la théorie d'Héraclite du devenir et la place au coeur de sa philosophie, au centre de toute activité créatrice, car c'est suivant le devenir que l'homme se rend compte de l'inexistence d'une direction et d'un sens inhérent à la vie. L'homme doit se faire, et Karl Jaspers résume cette idée en affirmant ceci : « *que l'homme soit « l'animal qui n'est pas encore classe » signifie la possibilité illimitée de changements* ». ⁶⁰

Faire du devenir le centre de la vie, faire de la vie un changement permanent, c'est assurément proclamer la liberté créatrice de l'homme, et c'est là, le but visé par toute la philosophie nietzschéenne.

58 En proclamant la réalité du devenir, Héraclite a déblayé le terrain pour tous ces philosophes qui s'évertuent à montrer que la vérité des choses se trouve dans la mobilité, dans le changement, et non dans la fixité et l'immobilité. La dialectique hégélienne, c'est-à-dire la procession de l'Esprit à travers des contradictions et des dépassements avant de se retrouver en lui-même, s'est grandement inspirée de la théorie héraclitéenne et Hegel voit dans cette pensée la première formulation d'une pensée dialectique.

59 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p. 279

60 Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, Gallimard, 1950, p. 134

Chap. IV : LE SURHUMAIN

4 1 : LES RAISONS DE SA VENUE

En affranchissant l'homme de tout déterminisme aussi bien théologique (proclamation de la mort de Dieu) qu'éthique (destruction de l'idéal socratique), Nietzsche pose les jalons de la venue de cet homme, qui aura pour fonction de créer les valeurs. Une telle mission sera d'autant plus facile, car précédemment nous avons montré que Nietzsche, en sus d'affirmer la mort de dieu, proclame la réalité, l'effectivité du devenir.

Par conséquent, l'homme se trouve en face d'un boulevard entièrement dégagé, et il lui appartient par sa volonté de réaliser ses aspirations. C'est dans cette optique qu'on peut citer Nietzsche qui, suite à la mort de Dieu, affirme ceci dans *le Gai Savoir* :

*« En effet, nous autres philosophes, nous autres « esprits libres » à la nouvelle que le « vieux dieu est mort », nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur a cette nouvelle débordée de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente - voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer la voici à nouveau ouverte peut être n'y eut-il jamais « mer » sensiblement « ouverte » ».*⁶¹

Ce qu'on peut comprendre par cette citation, c'est que la mort de dieu symbolise, chez Nietzsche, la naissance d'une nouvelle ère, la naissance d'un nouveau cycle, parce que l'homme qui a été brimé, châtré durant des millénaires, retrouve ainsi sa liberté d'action et de mouvement : *« voici l'horizon à nouveau dégagé ».*

La mort de Dieu n'est pas donc seulement un événement, elle constitue aussi un acte, un avènement : l'avènement du Surhumain. Nietzsche, à propos de cette venue, affirme dans *Ainsi Parlait Zarathoustra* ceci : *« C'est à présent que la montagne de l'avenir humain va accoucher. Dieu est mort. Mais nous, nous voulons à présent que le Surhumain vive ».*⁶²

61 *Le Gai Savoir*, p. 336-337

62 *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « De l'homme supérieur », p.346

La question qu'on se pose, est de savoir ce que représente le surhumain dans la pensée nietzschéenne ?

Quel sens, quel rôle, Nietzsche lui confère-t-il dans le processus de la création des valeurs ?

Rappelons simplement que le Surhumain désigne un homme de type supérieur, et que le terme a été emprunté à Goethe. Concernant le sens d'un tel terme, nous trouvons dans le *Dictionnaire de philosophie* cette définition suivante :

« *Le surhomme, dont Zarathoustra, est seulement le héraut, sera indifférent à la plate moralité, pleinement conscient de son unité et de sa liberté créatrice* ». ⁶³

C'est pour la réalisation d'un tel objectif, pour atteindre une telle finalité, que Nietzsche se plaît à rappeler que l'homme ne constitue pas une fin en soi, il est appelé à se dépasser. C'est ce qui légitime cet appel constant qu'il lance aux hommes :

« *L'homme est quelque chose qui doit être dépassé [...] C'est-à-dire que l'homme est un pont, et non un terme, et qu'il doit bénir les heures du midi et du soir, qui sont les chemins de nouvelles aurores* ». ⁶⁴

Selon l'enseignement de Zarathoustra, l'homme doit viser cet auto dépassement de soi ; ce qui présuppose chez lui, une volonté de ne point d'enfermer dans l'immobilisme, dans la fixité, et d'être au contraire dans une dynamique de création et de destruction de valeurs, dans un désir ardent d'affronter les difficultés pour pouvoir se transcender et se dépasser.

Pour illustrer un tel argument, on peut évoquer le § 4 du Prologue où Nietzsche affirme ceci :

« *L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain – une corde au dessus d'une abîme.*

Danger de franchir l'abîme – danger de suivre cette route – danger de regarder en arrière – danger d'être saisi d'effroi et de s'arrêter court ». ⁶⁵

⁶³ *Dictionnaire de philosophie*, op.cit, p. 371

⁶⁴ *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Des anciennes et nouvelles tables », p. 250

⁶⁵ Id., Prologue, § 4, p. 50

Comme nous l'avons déjà signalé, la mission du surhumain sera de créer de nouvelles valeurs, mais, il va s'en dire, qu'une telle mission de création ne peut être dissociée d'un travail préalable : la destruction des anciennes valeurs.

Cette destruction est rendue nécessaire par l'aspect négatif de toutes ces valeurs, qui jusqu'à présent, ont conduit la destinée des hommes, et tout le combat de Nietzsche, est de parvenir à l'anéantissement, à la destruction de toutes ces valeurs.

Thierry Maulnier, sur ce point, a raison de tenir ces propos suivants :

*« Ainsi c'est contre les valeurs elle-même dans la mesure où elles permettent à l'homme d'être faible, que Nietzsche va fonder sa morale, c'est à leur anéantissement qu'il se voue ».*⁶⁶

Anéantissement des valeurs, destruction des valeurs, ce qui colle parfaitement à l'étiquette apposée à la philosophie nitzschienne qu'on se plaît à considérer comme la philosophie « à coups de marteaux ». L'emploi d'une telle expression désigne simplement l'acharnement de Nietzsche à l'égard de toutes ces valeurs et ces idoles.

Pour parvenir à cet objectif, Nietzsche ne compte pas simplement se limiter à leur aspect actuel, mais il compte faire une pérégrination dans le passé pour essayer de savoir l'origine de la valeur. D'où cet emploi chez Nietzsche du terme de « généalogie » qui, comme nous le savons, est une interrogation qui porte sur l'origine et sur la valeur de cette origine.

La mise en œuvre, la mise en pratique d'une telle interrogation, nous pousse à nous questionner sur la morale en général, et en particulier sur la morale chrétienne, qui règne sur l'humanité depuis des millénaires.

Dans *La Volonté de Puissance*, Nietzsche met en évidence, de façon très nette, la conception qu'il a de la morale en s'exprimant de la sorte :

*« Ce livre déclare la guerre à la morale, et, en effet, je vais commencer par me défaire de tous les moralistes quels qu'ils soient ».*⁶⁷

⁶⁶ Thierry Maulnier, *Nietzsche*, p. 66

⁶⁷ *La Volonté de Puissance*, II, § 408 p. 152

Nietzsche est contre les moralistes, dans la mesure où tout leur enseignement ne vise qu'un seul objectif, la négation de la vie, la débilisation de l'instinct de puissance. Il voue pour ces personnes un tel mépris qu'il se permet d'affirmer ceci :

*« Ces moralistes, qui en premier lieu et principalement incitent l'homme à se maîtriser, suscitent chez lui une singulière maladie : irritabilité constante à toutes propensions, à tous mouvements naturels, et pour ainsi dire une sorte de démangeaison ».*⁶⁸

Cette même critique adressée à la morale, Nietzsche l'adresse aussi au christianisme, dans la mesure où son objectif rejoint celui de la morale, qui est l'anéantissement des plus forts, le nivellement de la société et conduire les hommes, non pas dans le développement des facultés, mais dans un état de standardisation et d'abêtissement collectif.

Jules de Gaultier résume très bien cette idée nitzschienne en disant ceci :

*« Car le christianisme et la morale sont à ses yeux des moyens de conserver dans la vie des types de décadence et qui, devenus par la vertu du nombre sont impuissants à fournir l'effort qui maintient au dessus du chaos la vie des sociétés ».*⁶⁹

Le christianisme, pour Nietzsche, symbolise la victoire, le règne des masses, des gens plus faibles sur les plus forts⁷⁰. Car du fait de leur nombre plus conséquent, les faibles ont réussi par des fausses valeurs, par un faux-monnayage, à prendre le dessus sur les plus forts. Ils ont réussi par la ruse, par la supercherie, à faire accepter aux autres l'idée selon laquelle la terre demeure un lieu de souffrance et de peines, et partant de là, personne ne peut espérer accéder à un bonheur, à une joie suprême, sur cette terre, entachée, souillée par le péché originel.

68 *Le Gai Savoir*, § 305, p. 295

69 Jules de Gaultier, *Nietzsche*, op.cit, p. 48

70 Le christianisme représente, chez Nietzsche, un artifice, une ruse des faibles pour contrecarrer la volonté des plus forts, et de ce fait c'est une religion pour les faibles. Sur cette question, on peut citer ces propos de Thierry Maulnier : « Elle est venue dans un moment où la société opprimait les faibles d'une façon excessive, monstrueuse. Il ne veut pas rétablir un équilibre, mais rompre un équilibre, jeter son épée sur le plateau le plus lourd de la balance ». in *Nietzsche*, p. 56

C'est ce qu'a compris Thierry Maulnier qui, s'exprimant sur le christianisme chez Nietzsche, tient ces propos ci-dessous :

*« Le christianisme est pour lui « la religion d'une espèce d'hommes qui manque totalement de noblesse ». Sa noblesse, il la met dans son attitude raidie contre la douleur, indifférent au coups, glorifiant la maladie, sa solitude et son silence ; il la met dans sa doctrine, faite le héros, méprisant la masse aristocratique ».*⁷¹

Suivant ce qu'on a affirmé sur le christianisme, on peut dire qu'elle ne peut susciter chez Nietzsche que mépris et dégoût, car au lieu d'exhorter l'homme à prendre son avenir en main en affrontant les difficultés, il prône surtout le contraire c'est-à-dire la résignation et la passivité.

Le christianisme participe ainsi au triomphe des faibles pour Nietzsche, et partant de là, Jules de Gaultier ajoute ceci :

*« Nietzsche voit dans le christianisme, l'événement historique qui tend à faire passer le gouvernement du monde des mains de l'élite aux mains du nombre, de ce fait à faire tomber l'énergie humaine au dessus du degrés où elle l'emporte sur les forces de la pesanteur ».*⁷²

Pour atteindre un tel objectif, le christianisme met en avant ces idées égalitaires (égalité de tous les hommes) et ces valeurs négatrices (compassion et pitié), pour empêcher au plus fort d'exercer sa force, et de dicter sa volonté aux plus faibles. D'où les propos tenus par Nietzsche dans la Volonté de Puissance :

*« Je crois que tout ce que nous sommes accoutumés à vénérer en Europe, ces valeurs vénérables qui s'appellent « l'humanité », le « genre humain », la « compassion », la « pitié », ont sans doute une valeur superficielle, en ce qu'elles affaiblissent et adoucissent certains instincts dangereux et puissants, mais elles n'arrivent à la longue qu'à abaisser le type de l'homme - à le médiocrifier, si l'on me passe ce mot désespéré dans une circonstance désespérée ».*⁷³

71 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, p. 40

72 Jules De Gaultier, *Nietzsche*, p. XIV - XV

73 Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, p. 94-95

Nietzsche considère donc ces idées de “ compassion », de “ pitié », comme étant des idées négatives au désir de contribuer à l'évolution et au développement de la société humaine, et contraire, elles constituent des signes de dégénérescence.

Nietzsche, sur ce point, s'éloigne de la pensée de Rousseau, qui considère que l'existence de cette pitié est un sentiment nécessaire à l'épanouissement de l'individu dans la société à l'état de nature. Cette commisération face à la misère au malheur d'autrui et ce désir de ne point blesser un de ses congénères constituent les raisons pour lesquelles l'homme peut vivre paisiblement à l'état de nature. C'est pourquoi, Rousseau se permet de dire, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ceci :

« Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation de toute espèce ». ⁷⁴

Nietzsche lui considère la pitié, comme étant une caractéristique de la morale des faibles, et il préconise, pour parvenir au dépassement de soi, de faire fi de cette pitié, pour plutôt s'adonner à la cruauté, qui demeure un moyen de faire naître des individualités et de se débarrasser des plus faibles. Dans cette optique, on peut citer Alfred Fouillée qui, parlant de la pitié, affirme ceci :

« On perd de la force quand on compatit prétend-il. Par la pitié s'augmente et se multiplie la perte de la force que la souffrance déjà apporte à la vie ». ⁷⁵

Par conséquent, ce sentiment, au lieu de participer à l'élévation de l'homme, conduit celui-ci à sa perte, ce qui tout à fait différent du vœu nietzschéen d'exalter la différence, de créer un fossé entre les forts et les faibles. Alfred Fouillée en tire cette conclusion : « la pitié contrarie la loi de l'évolution, qui est celle de la sélection ». ⁷⁶

74 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier Flammarion, 1971, p. 214

Dans la théorie rousseauiste, dans l'état de nature, c'est ce sentiment qui pousse les hommes d'aller au secours de leurs congénères, et assurant ainsi la préservation de l'espèce. Et Rousseau considère qu'elle joue le rôle des lois et qu'elle a inspiré cette maxime : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible » même ouvrage, p 215.

75 Alfred Fouillée, « La morale aristocratique de surhomme », in *Nietzsche 1892-1914*, P. 240

76 Id., p. 240

Une telle sélection ⁷⁷ est nécessaire pour Nietzsche, dans la mesure où ce serait une occasion de différencier les plus forts des plus faibles, car ces derniers, par l'action du christianisme et des fausses valeurs, ont domine, ont régi le monde et dicté leurs lois aux plus forts. Nietzsche, dans ses critiques, fut très virulent à l'égard de ces faibles, d'où les surnoms qu'il leur donne : « le troupeau », « la plèbe », et le but de ces derniers est d'annihiler toute volonté d'élévation en militant pour un régime égalitaire, un régime démocratique.

Dans le *Par delà le Bien et le Mal*, Nietzsche relate son animosité vis-à-vis de ces idées égalitaires en ces termes :

« Ce à quoi ils tendent de toutes leurs forces, c'est le bonheur général des troupeaux sous les pâturages, avec la sécurité, le bien être et l'allègement de l'existence pour tout le monde ; les deux rengaines qu'ils chantent le plus souvent sont « égalité de droits » et « pitié » pour tous ce qui souffre, et ils considèrent la souffrance elle-même comme quelque chose qu'il faut supprimer ». ⁷⁸

La démocratie participe ainsi au triomphe de plus faibles, en ce sens qu'il abêtit le peuple, il l'engage dans cette passivité qui, à long terme sera un danger pour toute la race humaine. Tout le sens du combat nietzschéen est de tout faire pour qu'une telle chose n'arrive pas, ainsi dans *La Volonté de puissance*, il prend la peine de répertorier deux voies dans l'évolution de l'homme :

« L'une des tendances de l'évolution est nécessairement celle qui nivelle l'humanité, y crée de grandes fourmillements etc...

L'autre tendance, la mienne tend au contraire à accentuer toutes les différences, à creuser des fosses, à supporter l'égalité, à créer des monstres de puissance ». ⁷⁹

⁷⁷ On ne saurait évoquer la théorie de la sélection sans parler de Darwin. En effet Darwin dans sa théorie de la sélection naturelle, affirme qu'il y a une concurrence au niveau de la société et seul les plus forts survivront. Pierre-Yves Bourdil, suivant cette théorie de Darwin affirme ceci : « Dans la vie, comme dans toute évolution, les seules espèces qui survivent et se multiplient sont celles qui ont su se forger une constitution assez forte pour surpasser leur environnement ». in *Seconde Considération Intempestive*, Introduction, p 66

⁷⁸ *Par Delà le Bien et le Mal*, op.cit, p. 61

⁷⁹ Id., *La Volonté de Puissance*, § 194, p. 332

Sous ce rapport, nous pouvons signaler que Nietzsche s'inscrit en faux contre ces valeurs auxquelles la modernité accorde une grande importance. Ce qui discrédite du même coup la Révolution française de 1789, car le but qu'elle s'est fixée est de proclamer l'égalité pour toute, la suppression de tous les privilèges et de veiller que chacun puisse accéder au bonheur.⁸⁰

Georges Valbert, revient sur ce souhait démocratique de conférer les mêmes droits à toutes les personnes, en mettant en exergue les dangers d'une telle aspiration, et c'est dans ce sens qu'il affirme ceci de la démocratie :

*« C'est le triomphe de la plus grossière des morales utilitaires [...] elle a dit à l'homme « tu es un bétail et je te procurerai toutes les joies que peuvent ressentir les bœufs, les moutons et les porcs » ».*⁸¹

Cette comparaison avec l'animal est très péjorative, car l'animal est l'être dont le bonheur se limite à la satisfaction des besoins primaires : trouver de la nourriture et de l'eau pour assouvir sa faim et sa soif. Une telle attitude souligne simplement la posture passive de l'animal à l'égard de la vie, et nous savons que Nietzsche range celle-ci dans les vertus négatives qui sont réservées aux personnes faibles, aux gens de basse condition, au troupeau.

George Morel établit une distinction très significative entre l'attitude du fort et celle du faible, en affirmant ceci :

*« Tandis que le fort fait bouillir dans sa marmite une foule bariolée d'éléments hasardeux ou joue aux dés avec les dieux sur la table de la terre. Le faible concocte dans sa petite casserole une tisane lénifiante qu'il appelle le bonheur ».*⁸²

Toutes ces vertus passives qu'on a mises en avant dans nos sociétés, sont pour Nietzsche des moyens pour permettre la domination des faibles sur les forts, et de ce fait participer, non à la venue du surhumain, mais à celle du dernier homme.

80 Sur la révolution citons ces propos de Georges Valbert : « la liberté qu'elle nous a donnée et dont nous croyons jouir est le contraire de la vraie liberté, car on est vraiment libre que dans l'état de nature, et jamais nous n'en fumes si loin », in « Le docteur Nietzsche et ses griefs contre la société moderne » in *Nietzsche, 1892-1914*, Maisonneuve & Larose, Editions des Deux Mondes, 1997, p 46

81 Georges Valbert, *Nietzsche 1892-1914*, « le docteur Nietzsche et ses griefs contre la société moderne », p 52

82 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p 112

Quel sens Nietzsche confère-t-il à cette expression le « dernier homme » ?

En fait Nietzsche considère le dernier homme comme ce qu'il y a de plus méprisable, car, comme le dit Zarathoustra, c'est cet être qui ne porte pas en lui le chaos, et donc il ne saura pas enfanter. Zarathoustra ajoute ceci dans le § 5 du prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « *je leur parlerai de ce qu'il y a de plus méprisable au monde, je veux dire du dernier homme* ». ⁸³

Le dernier homme symbolise donc cet être qui aurait perdu tout désir de se transcender, tout désir de s'élever au dessus des autres, cet être qui préfère fuir les difficultés en se plaçant sous le joug d'une fatalité, d'un destin dont il ne peut se dérober.

Toujours dans le § 5 du prologue, Nietzsche revient sur ce que sera le règne de ce dernier homme, car il va orienter la société dans une société de consommation où la seule finalité sera la production du bonheur, et la proclamation de l'égalité pour tous :

« *Pas de berger et un seul troupeau ! Tous voudront la même chose, tous seront égaux, quiconque sera d'un sentiment différent entre volontairement à l'asile de fous* ». ⁸⁴

Pour avoir une très bonne compréhension de cette conception anti démocratique chez Nietzsche, nous pouvons faire un petit détour par Francis Fukuyama, qui par son ouvrage *la fin de l'histoire et le dernier homme*, nous donne une illustration de ce que sera le règne du dernier homme :

« *Pour Nietzsche, il représenterait une victoire sans condition de l'esclave. La liberté et la satisfaction du maître n'étaient nulle part préservées, puisque personne ne gouvernait réellement dans une société démocratique* ». ⁸⁵

Nietzsche considère que le démocrate, c'est cet être qui a perdu le « thymos », c'est-à-dire « le désir d'être reconnu plus grand que les autres », et, c'est ce désir qui a contribué à l'évolution de l'homme, à son perfectionnement.

⁸³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, § 5 p. 5

⁸⁴ Id., § 5, p. 53

⁸⁵ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme* ; Flammarion, 1992, p. 340

La perte de ce désir fait que l'individu se complait dans sa situation de médiocrité, en jouissant simplement de cette sécurité et de ce bonheur que lui procure cette participation à cette société démocratique. Selon Fukuyama donc le dernier homme est cet individu qui est :

*« Satisfait de son bonheur et incapable de ressentir quelque honte que ce fut devant son incapacité à ressentir à s'élever au dessus de ses passions médiocres, le dernier homme cessait d'être humain ».*⁸⁶

C'est une telle conséquence que Nietzsche veut éviter à l'homme, mais c'est ce qui risque d'arriver avec cette volonté d'aplanir toutes les différences, cette volonté de pousser les hommes à se détourner des difficultés inhérentes à la vie, et de se réfugier dans cette passivité totale. C'est un tel danger qui guette l'humanité en général, et sa vie sur ce point sera comparable à celle d'un animal.

Dans cette optique, on peut évoquer ces propos de Francis Fukuyama :

*« Un chien est heureux de dormir au soleil toute la journée, pourvu qu'il soit nourri, parce qu'il n'est pas insatisfait de ce qu'il est. Il ne se soucie pas que d'autres chiens fassent mieux que lui, ou que sa carrière de chien soit restée stagnante. Si l'homme une société dans laquelle il aura réussi à abolir l'injustice, sa vie finira par rassembler à celle du chien ».*⁸⁷

Malgré cette connotation négative du dernier homme, le plus surprenant c'est que le peuple, suite au discours de Zarathoustra, réclame la venue de ce dernier homme :

*« Donne-nous ce Dernier homme, ô Zarathoustra, criaient-ils ; fait de nous ces derniers Hommes ! Et garde pour toi ton Surhumain » Et tout le peuple exultait et faisait entendre des claquements de langue ».*⁸⁸

86 *La fin de l'histoire et le dernier de l'homme*, Intro, p. 23

87 Id., p. 351

88 *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 5, p.54

Mais la question qu'on se pose, est de savoir pourquoi le peuple préfère-t-il la venue du dernier homme ?

La réponse pour une telle question se situe au niveau de la crise des valeurs, en ce sens qu'à cause de la décadence⁸⁹, on assiste à une débilitation de la volonté et une gangrénisation de la société, à une dégénérescence.

Sur cette question de la dégénérescence, nous trouvons chez Georges Morel, une tentative d'explication des symptômes :

*« la paresse, la pauvreté, le crime, le parasitisme, le surmenage, l'épuisement, le besoin de stimulants, l'inaptitude à la lutte, voilà la dégénérescence ».*⁹⁰

Maintenant ce qu'il s'agit de montrer, c'est comment cette décadence a-t-elle pu infecter la société, de telle sorte que les forts ne puissent plus exercer leur force ?

Pour avoir une compréhension de ce processus qui a abouti à la victoire des faibles, nous pouvons nous référer à *La Généalogie de la Morale*, où Nietzsche retrace les différents moments de cette supercherie des faibles pour triompher des plus forts.

Nietzsche répertorie trois moments décisifs : le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique.

Au § 10 de *La Généalogie de la Morale*, Nietzsche prend la peine de signaler que la révolte des esclaves commence lorsque le ressentiment, c'est-à-dire cette haine à l'égard des plus forts, devient créateur :

*« Le soulèvement des esclaves en morale commence avec le ressentiment devient lui-même créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres auxquels la véritable réaction, celle de l'action est interdite et qui ne se dédommagent qu'au moyen d'une vengeance imaginaire ».*⁹¹

89 La décadence est une maladie sociale chez Nietzsche qui se caractérise par un affaiblissement des volontés, qui va aboutir à la victoire des faibles sur les forts. Et Nietzsche dans l'analyse des symptômes, constate que Socrate est déjà un décadent. C'est pourquoi Morel affirme ceci : « Socrate engrené dans le processus du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'ascétisme. Bref, déjà un décadent » in *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p. 259

90 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p 39

91 *La Généalogie de la morale*, Librairie générale française, 2000, p 82

Et c'est au niveau du §13 de *La Généalogie de la Morale* que se manifeste cette création de valeurs, car les faibles rendent les forts responsables de leur force, et partant de là, il y a une valorisation de la faiblesse. Il y a une réinterprétation des concepts de « bon » et de « mauvais », dans la mesure où les faibles considèrent maintenant qu'être bon signifie : ne pas faire preuve de violence à l'égard d'autrui. Pour illustrer un tel argument, on peut citer ce passage où les faibles s'expriment ainsi :

*« Soyons autres que les méchants, c'est à dire les bons ! Et est bon tout homme qui ne brutalise pas, qui ne blesse personne, qui n'agresse pas, qui n'exerce pas de représailles, qui abandonne la vengeance à Dieu, qui se tient cache comme nous, qui se détourne de toute méchanceté et de manière générale exige peu de la vie, pareil à nous, les patients, les humbles, les justes ».*⁹²

Par ce faux-monnayage, cette duperie, il y a une valorisation de ces vertus négatrices, qui sont considérées maintenant comme des valeurs positives. Posséder de telles valeurs devient un mérite, une chance, car les élus de Dieu sont obligés de subir des épreuves.

Dans le second traité de *La Généalogie de la Morale*, Nietzsche se met à traiter de la « mauvaise conscience », qui constitue la phase d'auto culpabilité, d'autopunition. Au lieu de rejeter la faute sur les autres, les faibles se rendent responsables de leur faiblesse. Au § 16 du second traité, nous avons une définition de la mauvaise conscience en ces termes :

*« l'envoûtement Je considère la mauvaise conscience comme la profonde maladie dans laquelle l'homme devait sombrer sous la pression du plus radical de tous les changements qu'il ait vécu de manière générale, - le changement qui survient lorsqu'il se trouva définitivement prisonnier de la société et de la paix ».*⁹³

Nietzsche prend la peine d'ajouter que c'est une étape très difficile, ressemblant ainsi, à ces animaux aquatiques qui sont maintenant obligés de s'adapter à la vie terrestre.

⁹² *La Généalogie de la Morale*, I, § 13, p. 99

⁹³ Id., II., § 16, p. 163

L'idéal ascétique constitue la troisième étape de ce processus, et Nietzsche traite cette idée en prenant pour exemple le prêtre ascétique. Pour avoir une certaine domination, une certaine maîtrise sur le troupeau, le prêtre doit fournir une explication à cette souffrance. L'explication fournie par le prêtre, est que la faute est à chercher au niveau de la personne malade : « *c'est bien cela, mon mouton ! Il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un c'est toi* ». ⁹⁴

Donc avec le prêtre ascétique, nous assistons à une réorientation du ressentiment, la faute est au niveau des faibles. Mais au lieu de guérir la maladie, les propos du prêtre servent à adoucir la réalité, à aider les faibles à mieux vivre.

En somme, voilà de telle manière les faibles ont réussi à prendre le dessus sur les forts, et de ce fait, ils ont participé à l'avènement du nihilisme.

Le nihilisme constitue une conséquence naturelle de la décadence, et elle se caractérise par une inquiétude à l'égard de la vie qui a perdu tout son sens. Ce pessimisme est grandement accentué par l'affirmation de la mort de Dieu.

Sur ce point on peut citer Nietzsche qui dit ceci : « *que signifie le nihilisme ? Que les valeurs supérieures se déprécient, les fins manquent : il n'est pas de réponse à cette question : " a quoi bon ? "* ». ⁹⁵

Mais Nietzsche demeure convaincu que cette crise est nécessaire, parce qu'elle contribue à l'obligation de créer de nouvelles valeurs.

A ce propos Thierry Maulnier affirme ceci :

« *L'effondrement de toutes les valeurs n'entraîne pas la condamnation de la vie, puisque la vie résiste à cet effondrement, elle démontre que les valeurs lui étaient inutiles, qu'elle est elle-même la valeur supérieure à laquelle nous devons référer désormais* ». ⁹⁶

94 *La Généalogie de la Morale*, III, § 15, p. 225

95 *La Volonté de puissance*, II, p. 50

Le nihilisme apparaît comme une conséquence de la décadence, car l'individu à cause de la crise des valeurs, est plongé dans un désespoir et dans une angoisse. Thierry Maulnier affirme à ce propos : « les anciennes évaluations étaient des précautions contre le désespoir, leur ruine entraîne le triomphe du désespoir, une attitude désespérée en face de la vie ». in Nietzsche, p., 94

96 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, p, 87

4.2 .LE SURHUMAIN COMME LIBERTE CREATRICE

Comme nous l'avons déjà indiqué dans les parties précédentes, le constat de la dépravation de la société est manifeste, car la morale des faibles, la morale des esclaves règne sur le monde depuis des millénaires. La conséquence d'une telle corruption de la vie fut l'avènement du nihilisme qui sera marqué et accentué par la mort de Dieu. Le désespoir, le vide laissé par l'annonce de la mort de Dieu nécessite maintenant de la part de l'homme une prise en charge de sa destinée⁹⁷ par la figure du surhumain. Ce dernier constitue l'objectif, le but de l'enseignement de Zarathoustra, car comme il le dit lui-même :

« Voici je vous enseigne le Surhumain.

*Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre vouloir dise : Puisse le Surhumain devenir le sens de la Terre ! ».*⁹⁸

Toujours sur cette lancée, Zarathoustra se permet d'ajouter ceci :

*« J'enseignerai aux hommes quel est le sens de leur existence, je veux dire le Surhumain, l'éclair qui doit jaillir de la nuée humaine ».*⁹⁹

Donc, c'est au surhumain que revient le droit de donner une nouvelle orientation à la vie par la création et la destruction de nouvelles valeurs, une telle création sera facilitée par l'action du marteau généalogique qui contribuera en grande partie à l'anéantissement de toutes les anciennes valeurs.

Aussi la proclamation de l'innocence du devenir permet d'avoir foi en cette mission créatrice de l'homme, dans la mesure où elle permet de s'affranchir de tout ce poids que constitue le passé, et partant de là, nous aurons une meilleure emprise sur l'avenir :

97 C'est une telle attitude que Nietzsche propose face à ce désespoir, l'individu ne doit pas se morfondre dans cette lassitude, il doit se transcender et dépasser le nihilisme par la création de valeurs, par la volonté de puissance. Maulnier parlant de la vie affirme ceci : « elle est instinct de puissance et rien qu'instinct de puissance ; elle ne connaît pas de peurs, ni de réticences, ni de contraintes ». in *Nietzsche*, p 156

98 *Ainsi Parlait Zarathoustra*, § 3, p. 48

99 Id., § 7, p.56

*« Pour pouvoir vivre, l'homme doit posséder la force de briser le passé et de l'anéantir et il faut qu'il emploie cette force de temps en temps. Il y parvient en traînant le passé devant la justice, en instruisant sévèrement contre lui et en le condamnant enfin ».*¹⁰⁰

Sous cet angle donc pour avoir une certaine mainmise sur la vie par l'action, il est nécessaire d'oublier, d'où cet appel nietzschéen : *«il est dangereux d'être héritier, car l'héritier trop pourvu d'armes et de ressources, cesse de compter sur lui-même ».*¹⁰¹

Etre créateur suppose donc une attitude négative à l'encontre de tout notre héritage, en d'autres termes, le créateur doit sortir des sentiers battus, se départir de la coutume de l'éducation, de toutes ces valeurs qui l'ont forgées, pour suivre sa propre voie.

Cette attitude de rupture constitue une attitude positive en soi, dans la mesure où dans l'enseignement de Zarathoustra nous trouvons cette exhortation faite à ses disciples de trouver par eux-mêmes leur propre voie :

*« Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouvez ; et quand vous m'aurez tous renié, alors seulement je reviendrai parmi vous ».*¹⁰²

Le rôle du créateur est de déterminer par lui-même le chemin qu'il doit arpenter en faisant fi de toutes ces considérations morales et théologiques, qui ne visent comme nous l'avons signalé qu'à abêtir la société, qu'à donner le pouvoir aux plus faibles. Il appartient au créateur de donner un sens à la vie :

*« Personne ne sait encore ce qui est bien et mal si ce n'est le créateur ! Mais c'est lui seulement qui crée le but des hommes et qui donne son sens et son avenir à la terre ; c'est lui seulement qui crée le bien et le mal de toutes choses ».*¹⁰³

100 *Seconde Considération Intempestive*, p. 100

101 Thierry Maulnier, *Nietzsche*, p. 63

102 *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « la vertu qui donne », § 3, p. 119

103 Alfred Fouillée, « la morale aristocratique du surhomme », in *Nietzsche 1892-1914*, p. 190

Une telle idée, comme nous l'avons déjà montrée, rentre en contradiction avec la tradition philosophique, car de par l'enseignement platonicien, on s'était déjà fait une idée de ce qu'est le bien et le mal. Nietzsche remet en cause cette certitude, cette quiétude, que nous procure cette soi-disant connaissance du bien et du mal et il exhorte à une vigilance pour qu'une telle méprise ne puisse se reproduire.

C'est la raison pour laquelle Nietzsche se permet d'affirmer ces propos selon lesquels :

« *Ce serait en effet poser la vérité tête en bas, et nier la perspective, nier les conditions fondamentales de toute vie que de parler de l'esprit et du bien à la façon de Platon* ». ¹⁰⁴

Maintenant que l'homme a réussi à s'extirper de ce mensonge, de cette duperie qui a corrompue la terre durant des millénaires, il appartient aux hommes de veiller au respect de la loi de nature, c'est-à-dire que les plus forts règnent et que les plus faibles obéissent. En effet, Nietzsche est un partisan acharné de la théorie de la sélection, qui constitue une manière de tracer une ligne séparatrice, de créer un fossé entre les plus forts et les plus faibles.

C'est une telle préoccupation, qui motive chez lui ce penchant pour la société aristocratique : c'est-à-dire une société dirigée par des individus ayant l'attitude du créateur, car se situant par delà le bien et le mal, et ils ont en eux cette certitude, cette confiance en eux-mêmes de telles sorte que leurs idées et leurs pensées se traduisent par des actions concrètes.

Partant de là, Nietzsche s'insurge contre cette idée rousseauiste selon laquelle l'établissement d'une société juste nécessite un contrat social qui protège et veille à la sécurité de tous les contractants. Rousseau évoque dans *Le contrat Social* des avantages que l'homme se procure grâce au contrat : « ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède ». ¹⁰⁵

104 *Par delà le bien et le mal*, Avant-propos, p. 8

105 Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris 1992 ; p. 43

Rousseau considère que les hommes, du fait de la violence et de la cruauté, sont parvenus à ce stade qui risquait d'anéantir la conservation de l'espèce. Partant de là, les hommes doivent s'associer par le biais d'un contrat et par ce dernier, l'homme passe de l'état de nature à l'état civil avec la garantie de ses libertés : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qu'il le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède ». p. 43

Un tel contrat n'a pas sa place dans la philosophie nietzschéenne, car selon lui il appartient au plus fort de faire la loi, et c'est seulement à cette condition, qu'on pourra accéder à une évolution, à un développement de la société. Nous retrouvons cette idée dans *La Généalogie de la Morale* où Nietzsche s'exprime en ces termes :

*« Celui qui peut commander, celui qui par nature est « maître », celui qui se montre violent dans l'œuvre et dans le geste – que peut-il bien avoir affaire de contrats ! ».*¹⁰⁶

Donc, dans la pensée de Nietzsche, ces aristocrates, ces maîtres n'ont pas besoin de l'assentiment des faibles pour la constitution d'une société civile, car ils leur appartiennent simplement avec leur force de faire triompher leurs idées. Si une telle logique est respectée, Nietzsche y voit un moyen sûr d'assurer l'évolution de la société. Dans le *Par delà le bien et le mal*, il en tire cette conclusion :

*« Toute élévation du type « homme » a été jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique – et il en sera toujours ainsi, l'œuvre d'une société qui a foi en une longue succession dans la hiérarchie, en une accentuation des différences de valeurs d'hommes à hommes, et qui a besoin de l'esclavage dans un sens ou dans l'autre ».*¹⁰⁷

Toujours dans cette perspective d'une valorisation de la société aristocratique, Nietzsche tient à préciser que les aristocrates, de par leur position, ont une mainmise sur la valeur des choses, de telle sorte que, c'est suivant leur vouloir que les choses sont valorisées ou dépréciées :

*« L'homme noble possède le sentiment intime qu'il a le droit de déterminer la valeur, il n'a pas besoin de ratification. Il décide que ce qui lui est dommageable est dommageable en soi, il sait que si les choses sont mises en honneur, c'est lui qui leur prêt cet honneur, il est créateur de valeurs ».*¹⁰⁸

106 *La Généalogie de la Morale*, II, § 17, p.166

107 *Par delà le Bien et le mal*, § 257 ; p. 221

108 Id., § 260, p. 225

Cependant, ce serait une erreur que de conclure à l'inutilité des faibles, dans la mesure où, même s'ils ne jouent pas les grands rôles dans l'évolution, il n'en demeure pas moins que leur présence est vivement souhaitée. Nietzsche dans sa pensée, leur confère un rôle précis, car les maîtres doivent les utiliser comme des instruments, comme des échafaudages sur lesquels ils pourront s'appuyer pour l'évolution de la société.

L'exemple qui illustre le mieux cette idée dans la pensée nitzschienne est celle de cette plante de Java : « le sipo Matador ». La particularité de cette plante, c'est qu'elle s'appuie sur un chêne afin de s'élever plus haut que lui.

Aussi, nous retrouvons cette idée dans le *Par delà le bien et le mal*, au § 258, où Nietzsche revient sur ce thème en ces termes :

*« Cette aristocratie aura une foi fondamentale : à savoir que la société ne doit exister par la société, mais seulement comme une substruction et un échafaudage, grâce à quoi des êtres d'élite pourront s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir en général, à une existence supérieure ».*¹⁰⁹

L'esclavage devient ainsi une nécessité imposée par les lois de la nature, car de telles lois enseignent simplement que les plus faibles doivent être assujettis et mis sous la domination des plus forts. Ce qui nous renvoie, toujours dans le *Par delà le bien et le mal*, au § 260, où Nietzsche parlant de l'esclavage affirme ceci :

*« La vie elle-même est essentiellement appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et tout au moins exploitation ».*¹¹⁰

Précisons simplement qu'une telle conception de l'esclavage n'est pas une nouveauté en soi, dans la mesure où, bien avant Nietzsche, Aristote avait posé la nécessité pratique de l'esclavage.

¹⁰⁹ *Par delà le bien et le mal*, § 258, p. 223

¹¹⁰ *Id.*, § 259, p. 223

En effet, il considère que pour permettre aux personnes nobles de s'adonner à la réflexion philosophique et à la gestion des problèmes politiques de la Cité, il est nécessaire qu'il y est des esclaves qui s'occupent des tâches domestiques. Chez Aristote, on assiste donc à une hiérarchisation de la société ¹¹¹ de telle sorte que, suivant la place qu'on occupe de la société, on a une fonction spécifique à remplir ; et il se permet d'ajouter que la fonction de l'esclave est simplement déterminé par l'aspect biologique de ce dernier qui, de par sa vigueur corporelle, est prédisposé à porter des marchandises.

Georges Morel nous donne une très bonne conclusion de cette nécessité des maîtres et des esclavages en s'exprimant de la sorte :

« Etant donné l'immense masse des faibles, si quelques puissants ne l'avaient prise en main, l'humanité serait demeurer dans l'abrutissement. En fait cette humanité ne s'est accomplie que par la production permanente des aristocraties Si les maîtres sont des maîtres, ce n'est pas d'abord parce qu'ils sont des maîtres et que dans les conditions historiques concrètes, ces esclaves servent le développement de la maîtrise ». ¹¹²

A travers cette citation de Morel, nous pouvons y lire cette rareté, ce caractère exceptionnel des maîtres, qui comparés à la masse des esclaves, demeurent une minorité, un nombre infime. C'est grâce à ce nombre conséquent que le troupeau a réussi à prendre le dessus sur les plus forts, comme ce fut le cas avec la Révolution française.

Ce qui rend encore plus noble cette mission du maître qui, face à cette multitude, doit tout faire pour se faire entendre, courant ainsi le risque de voir sa voix ensevelie dans ce tumulte, dans ce brouhaha.

111 Aristote dans *Le Politique* signale que dans toute organisation aussi bien chez les hommes que chez les animaux, il y a une hiérarchisation de la société : les uns doivent commander, les autres doivent obéir. La nécessité de l'esclave est lié au fait qu'on a aussi besoin d'instruments pour l'exécution des travaux : « or l'esclave est pour le maître comme un outil vivant, supérieur à tous les autres instruments et nécessaire à une époque où les navettes ne tissaient pas d'elles-mêmes ». in *Politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1960, § 4, p. 6

112 Georges Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, p 105-106

C'est à ce propos qu'on peut citer Thierry Maulnier qui affirme ceci :

*« Le créateur, lui ne confond pas : il sent rudement autour de lui la menace, il sait qu'il faudrait peu de choses, pour que sa voix fut noyée dans les voix de la multitude. Il n'achète son salut que par une lutte longue et dure, où ses, muscles trouvent leur compte ».*¹¹³

Partant de là, nous pouvons considérer qu'il y a un véritable danger pour les hommes supérieurs : car la populace en s'appuyant sur leur nombre fait tout pour anéantir ces hommes. Et pour se faire une idée de ce combat mené par la populace avec toutes les armes qu'elle a en sa disposition, nous pouvons évoquer cette citation de Nietzsche, extraite de l'*Antéchrist*, où il fustige le christianisme en ces termes :

*« Défense de parer, d'agréer le christianisme : il a mené une guerre à mort contre ce type d'homme supérieur, il a mis au ban tous les instincts fonciers de ce type, il a distillé ces instincts pour en extraire le mal, le méchant – l'homme fort comme type du réprouvable, le « reprouvé ». Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est débile, bas, malvenu ».*¹¹⁴

Compte tenu du danger que représente cette masse, Nietzsche préconise aux hommes supérieurs d'être sur leurs gardes, car la populace, par des subterfuges, par des ruses, veut instaurer le règne de la médiocrité. Et la meilleure manière pour se défendre, c'est pour les plus forts d'aller au combat face à cette populace et de détruire leurs fausses valeurs ; d'où cet appel lancé par Nietzsche dans *La Volonté de Puissance* :

*« Il faut que les hommes supérieurs déclarent la guerre à la masse. Partout les médiocres se rassemblent pour devenir les maîtres. Tout ce qui amollit, tout ce qui adoucit, tout ce qui favorise « le peuple » ou les valeurs « féminines » agit en faveur du suffrage universel, c'est-à-dire de la domination de l'homme vil ».*¹¹⁵

113 Thierry Maulnier ; *Nietzsche*, p. 17

114 *Antéchrist*, § 5 ; p 12

115 *La Volonté de puissance*, § 693 ; p. 248

Le faible, le troupeau, ne peut évoluer que dans un tel atmosphère, dans une telle ambiance où ce qui est visé, c'est simplement la recherche du bonheur, la recherche de la paix et de la sécurité ; toutes ces valeurs qui ne conduisent qu'à une attitude passive à l'égard de la vie :

*« l'individu commun est incapable de supporter la pensée d'une vie sans compensation, sans éternité, sans justice, d'une vie qui ne lui doive ni le bonheur, ni le repos, d'un mal contre lequel il n'est pas de recours ».*¹¹⁶

C'est à un tel niveau que se situe la différence entre l'homme supérieur et l'homme du troupeau, car pour Nietzsche, dans le souci d'accéder au surhomme, de s'élever à un niveau supérieur, il est nécessaire d'être prêt à affronter les souffrances. On avait déjà évoqué cette valorisation de l'adversité chez Nietzsche, car ces dans de tels moments que l'individu arrive à se transcender, à se métamorphoser.

Prise sous cet angle, la souffrance constitue un pan essentiel de la vie, qu'il faut souhaiter et encourager, car participant à l'évolution des hommes. Et dans cette optique, Thierry Maulnier a raison d'affirmer de la pensée nietzschéenne ceci :

*« Rien ne séduit Nietzsche de ce qui se fait sans souffrance. C'est dans le déchirement même que nous impose la lutte contre nos plus chères certitudes, c'est dans l'acte « de la vie incisant elle-même la vie », c'est dans les blessures que l'esprit ouvre dans sa propre substance, c'est là non ailleurs que Nietzsche voit le gage d'une régénération possible. Aucun état de triomphe et de plénitude n'est atteint que par la cruelle des guerres contre soi-même ».*¹¹⁷

Le combat a mené ne se limite pas seulement aux valeurs, aux idéaux, mais c'est aussi un combat intérieur, un combat contre nous-mêmes, contre tout ce qui chez nous participe à la débilitation de la vie.

116 Thierry Maulnier, Nietzsche, p. 118

117 Id., p., 87

A plusieurs endroits dans le corpus nietzschéen, nous retrouvons cette exhortation, cet appel lancé aux hommes pour qu'ils aillent au devant de la souffrance. Dans le *Gai Savoir*, Nietzsche proclame ceci :

« *Construisez vos villes au pied du Vésuve ! Envoyez vos vaisseaux dans les mers inexplorées ! Vivez en état de guerre avec vos semblables et avec vous-mêmes* ». ¹¹⁸

Cette valorisation du danger apparaît aussi dans les prédications de Zarathoustra, car celui-ci considère que l'attitude que se doit d'avoir le chercheur de la vérité, est celle qui consiste à mettre sa vie en danger. C'est pourquoi le danseur de corde suscite l'admiration de Zarathoustra car il a fait du danger son métier. ¹¹⁹

Le risque encouru par le danseur de corde, c'est à dire de tomber dans l'abîme, est le même que Nietzsche réserve aux vrais philosophes. En tant que chercheur de vérité, le philosophe, pour Nietzsche, est la personne qui accepte de pénétrer dans le labyrinthe, prenant ainsi le risque de se perdre définitivement. Au § 29 du *Par delà le bien et le mal*, Nietzsche met en exergue cette idée en ces termes :

« *Il s'aventure dans un labyrinthe, il multiplie à l'infini les dangers que la vie apporte par elle-même [...] A supposer qu'un tel homme périsse, ce sera si loin de l'entendement des hommes que ceux-ci ne peuvent ni le sentir, ni le comprendre. Et il n'est pas de son pouvoir de retourner en arrière* ». ¹²⁰

Cette nécessité pour l'individu dans l'accession à la connaissance, dans la quête de la vérité, d'affronter les dangers inhérents à la vie, d'affronter la dureté et la souffrance de la vie, nous permet de dire que la vie chez Nietzsche apparaît sous le mode du tragique.

¹¹⁸ *Le Gai Savoir*, § 283, p. 274

¹¹⁹ La figure du danseur de corde apparaît dans le Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Son spectacle consistait à marcher sur une corde tendue entre deux tours, mais malheureusement pour lui il tomba et perdit ainsi la vie. Alexis Philonenko pense que cet exemple du danseur de corde renvoie à cette tentative de l'homme pour s'auto-dépasser. C'est la raison pour laquelle il affirme ceci : « de même le symbole de la corde tendue entre les deux tours, est aussi relativement clair : c'est l'homme – passerelle, pont, etc.- tendu entre le singe et le surhomme », in *Le rire et le tragique*, p 146

¹²⁰ *Par delà le bien et le mal*, § 29, p 48

Pour Nietzsche, reconnaître et accepter le rôle de la tragédie dans la vie , c'est en quelque sorte rétablir l'équilibre des contraires , l'équilibre entre les deux forces opposées, et c'est pourquoi Thierry Maulnier affirme ceci :

*« L'esprit tragique est celui qui reconnaît et accepte dans la vie la part souveraine de la souffrance : le christianisme se conclut par une extraordinaire annulation du malheur ».*¹²¹

On ne saurait parler de la tragédie chez Nietzsche, sans évoquer la figure de Dionysos, qui symbolise dans la tradition grecque le dieu de l'ivresse, de l'enthousiasme, et ayant aussi comme particularité, ce besoin d'engendrer et de faire naître. Et cette figure est souvent opposée à celle d'Apollon, le dieu de la beauté et de l'affirmation de soi même. Et Nietzsche considère que c'est l'équilibre de ces deux tensions opposées qui constitue la source de l'activité créatrice.

Même s'il reconnaît l'importance de ces deux tensions, Nietzsche fait la part belle au dyonysisme, car ce dernier est un appel à une vie extatique, et l'affirmation de l'existence d'un sens profond dans la vie.

C'est dans ce sens que Nietzsche dans *La Naissance de la Tragédie*, nous donne une définition de Dionysos en ces termes :

« Pour qu'existe l'éternelle joie de créer, pour que le vouloir vivre s'affirme éternellement, il faut que dure éternellement les « douleurs de l'enfantement ».

*Voilà ce que signifie le nom de Dionysos ».*¹²²

L'éducation dionysiaque, considérée sous cet angle, constitue un moyen de conduire l'homme au surhumain, dans la mesure où l'héros dionysien est en possession de toutes les qualités qui sont spécifiques au créateur.

121 Thierry Maulnier, Nietzsche p.56-57

122 *Naissance de la Tragédie*, p.140

La figure de Dionysos symbolise donc dans *la Naissance de la tragédie*, cet attachement à la vie, cette valorisation de la vie. C'est un tel attachement à la vie que le christianisme a longuement combattu. C'est la raison pour laquelle, Nietzsche ajoute ceci sur le dyonysisme : « il traduit le sens religieux de ce qui est l'instinct le plus profond de la vie, l'avenir de la vie, l'éternité de la vie – le chemin qui mène à la vie, l'acte reproducteur ». in *Naissance de la tragédie*, p. 140

En effet, le héros tragique est quelqu'un qui se situe au-delà du bien et du mal, et de ce fait, il n'a aucune compassion pour les faibles et les plus démunis :

*« Les yeux du personnage dionysien sont trop pleins de folie et d'ivresse pour qu'il voit à ses pieds les suppliants et les abîmes, et il risque la cruauté comme il risque la mort ; il est trop pur pour la pitié ».*¹²³

Donc l'héros dionysien est cette personne, qui est prête à faire le don de sa propre vie, d'accepter le sacrifice de sa propre personne uniquement pour accéder à la gloire suprême. Il s'inscrit ainsi en faux contre toute cette morale, dont le seul objectif est d'assurer aux hommes la jouissance d'une vie paisible, dégagée de tous dangers.

Nous pouvons, avec Thierry Maulnier, nous faire une idée de ce qui caractérise une existence tragique, car il résume cette idée en ces termes :

*« Il faut pour la construire, creuser, tailler, briser, ensanglanter beaucoup de soi-même, il faut arracher sa personnalité à certaines forces ou à certaines faiblesses du monde, la sauvée de tout ce qui peut la diminuer ou l'avilir ».*¹²⁴

A travers ce héros tragique, nous retrouvons un des concepts clefs de la philosophie nietzschéenne, à savoir la volonté de puissance. En plus d'être le titre de l'un de ses ouvrages, la volonté de puissance désigne chez Nietzsche cette volonté de dominer, qui est propre à toute vie ; ce désir de dominer est présent aussi bien chez les forts que chez les faibles. La vie prise sous cet angle est appelée constamment à se dépasser elle-même, d'où ces propos de Jules de Gaultier :

*« La vie selon la conception nitzschienne est ce qui veut constamment se surpasser soi-même. La vie ne va pas vers un but mais vers la hauteur indéfiniment ».*¹²⁵

¹²³ Thierry Maulnier ; *Nietzsche*, p. 51

¹²⁴ Id., p. 54

¹²⁵ Jules de Gaultier, *Nietzsche*, p. 24

Thierry Maulnier, nous fait une synthèse de ce que l'on entend par volonté de puissance, en s'exprimant de la sorte :

*« Volonté de puissance, c'est-à-dire désir fondamentale de posséder et de grandir, la vie cesse d'être une tendance à se conserver seulement et à se défendre, c'est-à-dire encore une forme de la mort. Car se conserver c'est déjà dégénérer ».*¹²⁶

Par l'affirmation de la volonté de puissance, on peut en déduire une valorisation de la vie, et une affirmation de l'individu, comme ayant le pouvoir de déterminer et de choisir l'orientation à donner à sa vie.

Ce qui suppose chez Nietzsche, que le créateur a une entière liberté dans les choix qu'il fait, qu'il n'y a aucune transcendance qui lui dicte sa conduite, et il lui appartient de donner un sens à l'existence, à la vie.

La liberté suppose donc une absence de déterminisme, un refus de toute finalité, et c'est ce qui pousse Jaspers à affirmer ceci :

*« En tant que créateur, l'homme se change en de nouvelles appréciations et par là se change lui-même en ce que véritablement il est. Nietzsche s'approprie les exigences de Pindare : Deviens ce que tu es ! ».*¹²⁷

De là, nous voyons chez Nietzsche qu'il n'y a aucune entrave entre la volonté de l'homme et l'accomplissement de cette volonté, d'où ces propos de Nietzsche selon lesquels son objectif est d'« élever un animal qui soit en droit de promettre ».¹²⁸

L'objectif de la philosophie nitzschienne est de redonner à l'homme cette confiance en lui-même, une telle confiance qu'il doit investir dans la création de valeurs

Sur dessein de la philosophie nietzschéenne, Karl Jaspers affirme ceci :

*« Selon Nietzsche, l'homme n'est pas seulement un être changeable, mais une essence qui se produit. C'est cette liberté véritable que sa critique de la morale vient rendre à nouveau possible ».*¹²⁹

¹²⁶ Thierry Maulnier ; *Nietzsche*, p. 156

¹²⁷ Karl Jaspers ; *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, p 158

¹²⁸ *La Généalogie de la morale* ; II ; § 1, p. 118

¹²⁹ Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, p. 156

Conclusion

Ce qui ressort de ces quelques lignes, c'est que Muhammad Iqbal et Nietzsche, même si tout en apparence tend à les séparer, visent le même objectif, c'est-à-dire la proclamation, l'affirmation de l'individu. En effet leurs théories ne visent qu'à restituer à l'homme toute sa grandeur, tout son prestige, en le replaçant au coeur des choses, en faisant de lui un être détaché de toute définition préalable et appelé à se réaliser, à se faire.

Muhammad Iqbal tout en restant fidèle aux valeurs et aux principes religieux, tient à signaler que l'affirmation de l'individu n'est plus à remettre en cause, car étant une des conséquences de cette élévation de l'homme. Un tel choix porté sur lui, explique pour Iqbal cette insistance en Islam sur cette responsabilité humaine ; une telle responsabilité ne serait même pas remise en cause par cette présence de la divinité.

On ne saurait retrouver une meilleure illustration de cette affirmation de l'individu autre que chez Hallâj ibn Mansûr, qui étant l'héraut de ce soufisme de l'affirmation de soi face à l'infini, tient à préciser que le moi demeure présent dans cette union intime avec Dieu. Ainsi peut-on évoquer l'exemple de cette goutte d'eau qui continue d'exister dans les profondeurs de l'océan : « *ainsi, la goutte d'eau continue-t-elle de subsister précisément parce qu'elle a su acquérir la consistance de la perle* ». ¹

C'est pourquoi dans l'explication de cette formule hallâdjienne prononcée dans un moment d'extase « Ana'l haqq » (je suis la Vérité créatrice), on pose l'individu comme étant un simple instrument, un simple témoin à travers lequel s'énonce le témoignage, mais cela ne constitue aucunement une remise en cause de l'unicité divine.

Poser l'individu comme témoin, c'est reconnaître la possibilité de cette union avec la divinité et rompre ainsi avec la théorie de l'inaccessibilité de Dieu si chère aux orthodoxes et aux mu'tazilites :

¹ *Islam et société ouverte*, op cit. p. 29

« Dans l'Islam, l'essence de Dieu est estime comme unité absolue, étant inaccessible. Ceci implique une séparation absolue entre ce qui est divin et ce qui est humain, entre Dieu et sa créature ». ²

Nous avons vu qu'Iqbal ne partage pas un tel point de vue, car la pensée, du fait de son dynamisme, est impossible d'être limitée « dans le vaste monde et au-delà d'elle-même, rien ne lui est étranger ». ³

Donc cette séparation, ce fossé entre dieu et sa créature, n'a pas sa raison d'être ; et les soufis et Pascal bien après, abondent aussi dans le même sens en signalant que grâce au cœur l'individu peut atteindre la divinité. Et la présence de cette dernière au côté de l'homme est maintes fois rappelée dans le Coran, ce qui pousse certains à conclure à une prédestination de nos actes, et à une négation de la liberté humaine.

Tirer une telle conclusion serait pour Iqbal méconnaître l'enseignement de l'Islam qui mise sur la responsabilité de l'homme, et qui est un appel constant à l'action, à l'innovation et à la création.

Chez Nietzsche, en revanche, ce déterminisme religieux est très vite évacué, car le philosophe allemand, dans sa tentative de parvenir au surhumain, va poser comme condition préalable la destruction de toutes les anciennes valeurs.

En effet, Nietzsche considère que toutes ces anciennes valeurs qui ont régi la société jusque là sont des valeurs dégradantes, qui participent à un nivellement de la société et à la suppression de toute tentative d'élévation. Cette morale participe grandement à l'avènement de la décadence, et c'est pourquoi Nietzsche a été très virulent vis-à-vis de Socrate considéré comme un décadent, car étant l'inventeur du Bien en soi. Et nous savons que chez Nietzsche, cette connaissance du bien et du mal est réservée au créateur : « nul ne sait encore ce que sont le bien et le mal, nul si ce n'est le créateur ». ⁴

Cette critique vaut aussi pour le christianisme, qui a contribué au triomphe des plus faibles par la dévalorisation du corps, par la valorisation des vertus négatrices (compassion, pitié), et par un combat acharné contre les hommes supérieurs.

² L'Islam dans le miroir de l'occident, op cit., p 173

³ Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, op. cit., p.13

⁴ Ainsi parlait Zarathoustra, « des tables anciennes et nouvelles », § 2, p. 249

Nietzsche demeure convaincu que pour toute élévation de la société, on a besoin de ces hommes supérieurs, car ces derniers ont le courage d'aller au devant du danger et ils acceptent d'endurer les souffrances et les peines inhérentes à la quête de la vérité. Nous retrouvons ici une légitimation de l'esclavage, car du fait du nombre pléthorique des esclaves, les plus forts doivent les utiliser comme des instruments.

En somme on peut évoquer chez Nietzsche le refus de tout déterminisme (religieux et historique) qui aurait tendance à remettre en cause cette activité créatrice de l'homme, qui trouve son illustration la plus parfaite dans la figure du surhumain. Il appartient maintenant à ce dernier de donner un sens à la vie, car Nietzsche, en plus d'affirmer l'innocence du devenir, signale que du fait de la proclamation de la « mort de Dieu », la société est plongée dans une crise, dans un désespoir.

Prise sous ce rapport, la figure du surhumain a grandement sa place dans la pensée iqbalienne, car elle symbolise cette activité créatrice de l'homme, ce refus de tout immobilisme et de toute passivité à l'égard de la vie. Elle incarne en outre cette entière responsabilité humaine sur les choix et sur les orientations suivant lesquels l'homme se réfère dans cette vie ; et Souleymane B Diagne en tire cette conclusion que le surhumain est l'homme accompli : « *le surhomme n'est pas le représentant d'une humanité supérieure. Il est l'homme, mais accompli* ». ⁵

Et toujours dans cette optique, le professeur Diagne se permet d'ajouter ceci : « *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, justement* ». ⁶

Création, invention de nouvelles valeurs, refus de toute passivité, de toute prédestination tels sont les termes qui reviennent inlassablement dans l'analyse des idées de ces deux penseurs, et il nous appartient à nous de méditer sur de tels résultats, et de voir comment on pourrait les appliquer à nos sociétés musulmanes qui ont encore du mal à se dépêtrer de ce poids traditionnel et de ce référent transcendantal.

⁵ *Islam et société ouverte*, op. cit., p 63

⁶ Id., p 63

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Muhammad Iqbal et de Nietzsche cités

Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Traduit par Eva de Vitray-Méryrovitch, Paris, Maisonneuve, 1905

Muhammad Iqbal, *Métaphysique en Perse*, Traduit par Eva de Vitray-Méryrovitch, Paris, Ed. Sindbad, 1980

Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1969

Antéchrist, Paris, Union Générale d'Editions, 1967

Humain trop Humain, Paris, Gallimard, 1968

Généalogie de la morale, Paris, Librairie Générale Française, 2000

Le gai Savoir, Paris, Club français Du Livre, 1957

Naissance de la tragédie, Paris, Gallimard, 1949

Par delà le bien et le mal, Paris, Mercure de France, 1971

Seconde considération intempestive, Paris, Flammarion, 1988

Volonté de puissance II, Paris, Editions Gallimard, 1955

Autres ouvrages cités

- Anawati & Louis Gardet, *Mystique musulmane, Aspects et tendances, Expériences et techniques*, Paris, 3ème édition, Librairie philosophique Jean Vrin, 1976
- Aristote, *Politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1960
- Baudelaire, *Œuvres de Baudelaire*, T II, Paris à la Girouette, 1948
- Bergson Henri, *l'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 1941
- Boisard Marcel, *l'humanisme de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1979
- Brehier Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome II, Paris, PUF, 1930 et 1938
- Depraz Nathalie, in *Magazine Littéraire*, n°403, Nov. 2001
- De Vitray-Meyerovitch, *Rumi et le soufisme*, édition du Seuil, 1977
- .Descartes René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1956
- Diagne Souleymane Bachir, *Islam et société ouverte*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001
- Durozoi Gérard & Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992
- Gardet Louis, *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967
- Granier Jean, *Que Sais-Je ?*, 7^{ème} édition, 1982
- Gaultier Jules, *Nietzsche*, Paris, Ed. Du Siècle, Paris, 1926
- Gouhier Emile, *Philosophie de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1948
- Hegel, *Esthétique*, Tome I, Paris, Librairie Générale Française, 1997

Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Hatier, Avril, 2000

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993

Jaspers Karl, *Nietzsche, Introduction a sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950

Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1945

Massignon Louis, *Passion de Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975

Maulnier Thierry, *Nietzsche*, Paris, Librairie de la Revue Française, 1933

Morel Georges, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, Paris, Aubier Montaigne, 1971

Morel Georges, *Nietzsche, Créations et Métamorphoses*, Paris, Aubier Montaigne, 1971

Moulinet Philippe, *Le soufisme regarde l'Occident*, Tome I, L'harmattan 2002

Nietzsche 1892-1914, Paris, Maisonneuve & larose, Editions des deux mondes, 1997

Pascal Blaise, *Pensées*, Paris, Editions du Seuil, 1962

Philonenko Alexis, *Le Rire et le tragique*, Paris, Librairie Générale Française, 1995

Platon, *La République*, Tome VI, Paris, Les Belles Lettres, 1932

Rondot Pierre, *L'Islam*, Editions Lafargues, 1965

Rousseau Jean Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier Flammarion, 1971

Rousseau Jean Jacques, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 1992

Smith Walter, *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1962

Spinoza, *Ethique*, Paris, PUF, 1961

Waardenbourg Jean Jacques, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, Paris, Mouton la Haye, 1962

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE. – Le sujet chez Muhammad Iqbal	
CHAPITRE I. –La place de l’individu chez Iqbal.....	3
1.1 Rapport entre l’individu et Dieu	3
1.2 L’individu et le devenir.....	13
CHAPITRE II. – Philosophie de l’affirmation.....	26
2.1 Husayn Ibn Mansûr : Hallâj.....	26
2.2 affirmation suprême de l’ego.....	36
DEUXIEME PARTIE – Le sujet chez Friedrich Nietzsche.....	
CHAPITRE III.- Une philosophie humaniste	46
3.1.Rehabilitation du corps.....	46
3.2. L’individu comme projet.....	57
CHAPITRE IV – Le surhumain	69
4.1 Les raisons de sa venue.....	69
4.2.Le surhumain comme liberté créatrice.....	82
CONCLUSION.....	94
BIBLIOGRAPHIE.....	97
TABLE DES MATIERES.....	100