

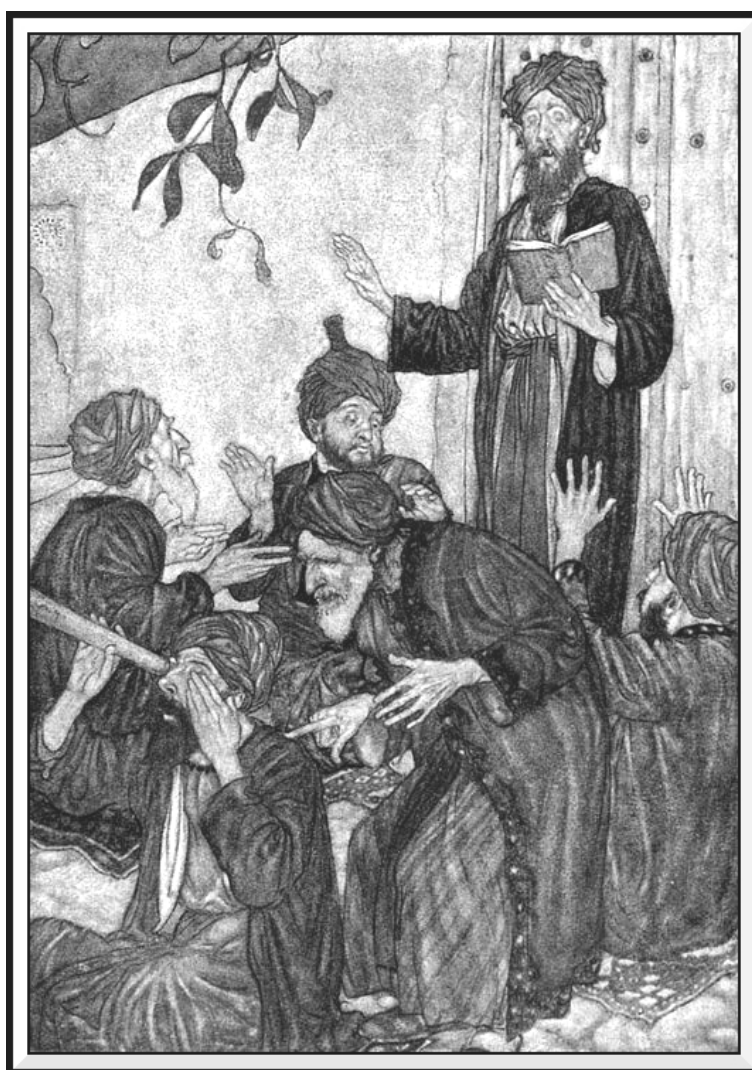


« Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire. »

(Lénine, 1902, *Que faire ?*)

Les dossiers du PCMLM
Première affirmation de la science

La signification historique de la falsafa



Décembre 2013 (2^e édition)

Parti Communiste Marxiste-Léniniste-Maoïste de France

Résumé

La « falsafa » signifie philosophie en arabe, et on désigne par ce terme la vaste œuvre de pensée qui a existé dans l'aire arabo-persane, alors que l'Europe connaissait le sombre Moyen-Âge. Ce sont en effet les penseurs de la falsafa qui ont récupéré et sauvé la philosophie développée par la Grèce antique. La pensée philosophique arabo-persane est ainsi fondamentalement aristotélécienne, tendant de plus en plus à une affirmation ouvertement matérialiste, pratiquement panthéiste, et par conséquent en conflit ouvert avec la religion et les forces féodales. Les principaux penseurs de la falsafa sont Al-Kindi, Al-Fârâbi, Avicenne et Averroès, ce dernier ayant d'ailleurs joué un rôle capital en Europe dans l'émergence d'une dynamique pour s'arracher au Moyen-Âge. Dans la conception philosophique de la falsafa, l'être humain peut saisir la science et comprendre le monde sans l'aide de la religion. Il n'existe d'ailleurs qu'une seule « pensée », produit de l'univers et de ses conditions concrètes, et par conséquent il n'y a pas de « premier homme », pas de création du monde. La réalité sociale, notamment marquée par l'absence de propriété foncière d'un côté, l'existence d'un appareil d'État du type du despotisme asiatique de l'autre, ne permit pas à la bourgeoisie de porter la falsafa. Ce sont les forces réactionnaires qui purent ainsi mener victorieusement une grande offensive, consistant en un grand programme d'opposition à l'intelligence philosophique et au matérialisme en général. Cela se traduit par la systématisation de l'irrationalisme comme mode de connaissance, comme le montre la mystique soufie ou la Nahda, ou bien sûr le culte de la juridiction féodale, qui se prolonge en pratique jusqu'au début du XXI^e siècle dans les pays semi-féodaux semi-coloniaux.

Table des matières

1. L'essor de la civilisation arabe.....	2
1.1. Introduction.....	2
1.2. L'essor de la civilisation arabe sous le drapeau de l'Islam.....	3
2. Une question de morale en tant qu'harmonie avec la nature.....	5
3. La fondation de la maison de la sagesse, Al-Kindi et Al-Fârâbi.....	10
4. Avicenne – Ibn Sīnā et Averroès – Ibn Rushd.....	13
5. D'Al-Andalus à la réaction d'Al-Ghazâlî.....	17
6. L'Inde moghole et le Sulh-e-Kul.....	19
7. Le fondamentalisme, de la Nahda à Al Qaeda.....	21
7.1. Ali Shariati et le mysticisme « anti-impérialiste ».....	22
7.2. Sayyid Qutb, des frères musulmans à Al Qaeda.....	23
7.3. Michel Aflaq et le « socialisme national ».....	24

1. L'essor de la civilisation arabe

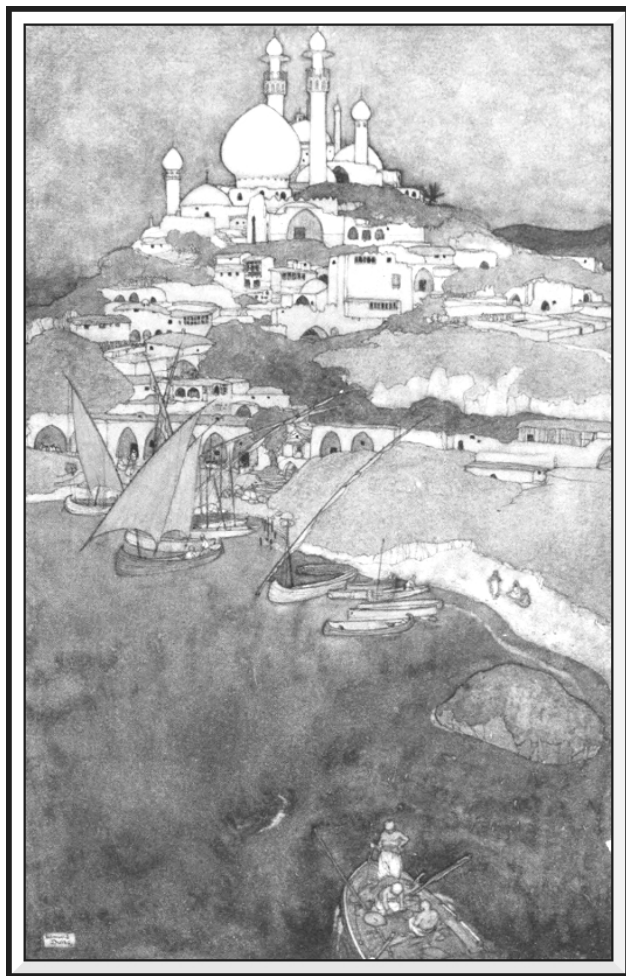
1.1. Introduction

Lorsque le christianisme s'est développé et a jeté le continent européen dans le terrible et sombre Moyen-Âge, les penseurs se situant dans le prolongement de l'Antiquité gréco-romaine durent se réfugier en Orient. Leur pensée et leurs savoirs auraient alors pu disparaître, si ce

n'est qu'une civilisation était alors en plein essor dans cette partie du monde et avait soif de culture afin tant de se développer que d'asseoir son idéologie.

Cette civilisation, c'est la civilisation arabe. Cette culture, c'est la culture islamique. L'Islam est né en tant qu'idéologie de cette civilisation, tout comme le christianisme est né comme idéologie de différentes sociétés, dans un cadre

précis. Et de la même manière que le christianisme n'était qu'une religion parmi une multitude d'autres, l'Islam n'était qu'une religion parmi une multitude d'autres. Ce n'est qu'au bout d'une longue synthèse, conditionnée par les rapports sociaux, que ces religions se développeront pour atteindre leur pleine maturité, sous différentes formes selon les cadres nationaux.



Nous allons ici étudier le cadre de ce développement, en accordant une attention particulière à l'Islam des philosophes, l'Islam des « falasifa » (pluriel de « faylasoof »). La philosophie, la « falsafa » en arabe, est un mode de pensée tendant au matérialisme et ayant contribué de manière essentielle à l'humanisme tel qu'il se développera en Europe. Sans falsafa arabo-persane, pas d'humanisme européen.

Nous étudierons ainsi dans une première partie la période initiale de l'Islam, celle marquée par l'essor de la civilisation arabe et

justement l'intégration des connaissances gréco-romaines, principalement grecques.

Dans une seconde partie, nous accorderons notre attention au poète Al-Ma'ari, dont la pensée profonde témoigne justement d'un regard critique sur la société de son temps, allié à une vision philosophique du monde extrêmement avancée et authentiquement humaniste.

Dans une troisième partie, nous regarderons comment est née la falsafa, dans ses modalités pratiques, par l'intermédiaire des activités d'Al-Kindi et d'Al-Fârâbi.

Dans une quatrième partie, nous étudierons en détail les systèmes philosophiques les plus développés de la falsafa : l'avicennisme (d'Avicenne, Ibn Sīnā) et l'averroïsme (d'Averroès, Ibn Rushd), qui joueront un rôle déterminant pour l'humanisme en Europe.

Dans une cinquième partie, nous regarderons comment la réaction islamique, conduite par Al-Ghazâlî, a triomphé de la falsafa, par l'intermédiaire de la mystique soufi.

Dans une sixième partie, nous verrons que la falsafa a pu se prolonger culturellement dans l'Inde des Moghols, dont la figure historique la plus significative et la plus importante est Jalâluddîn Muhammad Akbar.

Dans une septième partie, nous comprendrons enfin comment l'Islam a profité historiquement de la falsafa, notamment pour ce qui concerne « l'apparence » philosophique, et pourquoi son contenu actuel est lié à la pénétration impérialiste en Asie et en Afrique et comment il a été théorisé aux XIX^e et XX^e siècles.

1.2. L'essor de la civilisation arabe sous le drapeau de l'Islam

L'essor de la civilisation arabe n'est, en soi, pas un phénomène original. Friedrich Engels a parfaitement constaté que les empires assyriens et babyloniens étaient déjà issus de guerre de conquêtes. Ainsi, de grandes villes avaient déjà pu être fondées de manière très rapide, comme

Ninive et Babylone alors, ou Agra, Delhi, Lahore en Inde lors de la conquête musulmane.

L'essor de la civilisation arabe n'est pas, non plus, quelque chose d'incompréhensible quand on regarde la configuration de l'époque. Les tribus arabes étaient en effet présentes sur 3 millions de km², un vaste système commercial reliait le sud (la péninsule arabe) au nord (la Méditerranée et le golfe arabo-persique, soit le sud de la Mésopotamie). Les tribus arabes étaient, dans le nord, subordonnées aux empires perse et byzantin. Dans le sud, le déclin commercial est parallèle à l'effondrement de l'Empire romain. La culture patriarcale épuisait les tribus dans des querelles incessantes.

L'Islam, proposé par Mahomet au VII^e siècle, apparaît alors comme un drapeau afin d'unifier les tribus arabes et débloquent la situation locale, au moyen d'une guerre de conquête. La religion musulmane apparaît clairement à sa naissance comme un outil pour forger l'unité nationale. L'Islam n'est pas une proposition d'identité universelle future, mais un rappel à une identité idéale et fictive dans le passé.

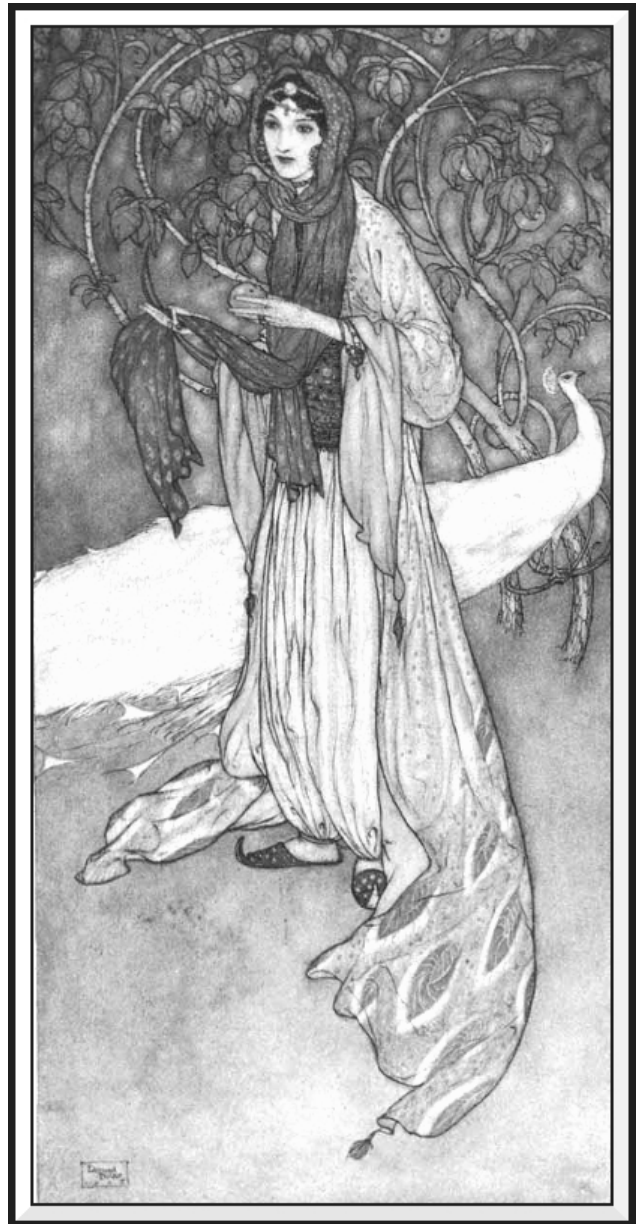
Friedrich Engels constate ainsi (dans une lettre à Karl Marx du 24 mai 1853) :

« En ce qui concerne les supercheries religieuses, il semble ressortir des inscriptions anciennes trouvées dans le Sud où prédomine encore la vieille tradition nationale arabe du monothéisme (comme chez les Indiens d'Amérique) – et dont la tradition hébraïque ne constitue qu'une petite partie – que la révolution religieuse de Mahomet, comme tout mouvement religieux, a été dans sa forme une réaction, un prétendu retour aux anciennes coutumes, à la simplicité. »

De fait, si l'on suit le Coran, l'Islam est une religion « naturelle », le monothéisme est « naturel » (c'est la hanifiyya, le Coran dit ainsi – 3/67 – : « Abraham n'était ni Juif ni Chrétien. Il était entièrement soumis à Dieu (Musulman) »).

La conquête de la Mecque était un objectif national, puisqu'il s'agissait d'un centre religieux de grande importance, tant par l'ampleur des cultes (presque 300 idoles, dieux

et saints) que par la présence de la Kaaba (le « cube », petit bâtiment où est « vénérée » une roche noire). Le culte de la Kaaba a été intégré à l'Islam, tout comme le « ta'r » (le principe de la vendetta) a été intégré dans les principes juridiques. Il y a donc adaptation des cultes et des pensées locales, dans une grande synthèse, qui a d'ailleurs mis vingt ans à être construite, et dont la version finale en tant que Coran ne sera mise par écrit qu'après la mort de Mahomet.



Mahomet lui-même a pu « changer d'avis » en cours de rédaction, ce qui est au moins attesté par un épisode contradictoire connu. Des versets célébraient des divinités protectrices,

puis Mahomet s'est rétracté expliquant que ces versets auraient en réalité été insufflé par Satan pour le tromper (ce sont les « versets sataniques »). Et, dès la mort de Mahomet, de multiples factions se heurteront lors de sanglants conflits, pour des raisons tribales, sociales et nationales. Jamais l'Islam n'obtiendra de réelle unité. Mais l'Islam a permis, tout comme le christianisme, de faire sortir les tribus arabes de l'ornière des rapports patriarcaux les plus élémentaires.

Pour autant, de par sa base, l'Islam était condamné dès le départ. L'Islam est né comme idéologie d'unification nationale, cependant la base de la nation ne peut reposer historiquement que sur la bourgeoisie. Or, la réalité des rapports sociaux ne pouvait permettre l'émergence de celle-ci que de manière relative, en raison de l'absence d'une agriculture solidement établie, formant un arrière-pays aux villes.

Friedrich Engels, dans une lettre à Karl Marx (du 6 juin 1853), constate ainsi :

« L'absence de propriété foncière est en effet la clé de toute l'Orient. C'est la base de l'histoire politique et religieuse.

Mais quelle est l'origine du fait que les Orientaux ne parviennent pas à la propriété foncière, même pas de type féodal ?

Je crois que cela dépend essentiellement du climat, lié aux conditions de sol, en particulier aux grandes zones désertiques qui s'étendent du Sahara, à travers l'Arabie, la Perse et la Tatarie jusqu'aux plus hauts plateaux de l'Asie.

L'irrigation artificielle est ici la condition première de l'agriculture : or, elle est l'affaire soit des communes, des provinces, ou du gouvernement central. Le gouvernement, en Orient, n'a jamais eu que trois départements : finances (mise au pillage du pays), guerre (pillage du pays et des pays voisins) et travaux publics. »

En lançant une guerre de conquête, les tribus arabes ont réussi à dépasser des clivages tribaux. L'Islam a ici joué un rôle progressiste, en établissant une civilisation nouvelle. Mais les rapports inévitablement conflictuels avec les autres nations (notamment la Perse, qui adaptera l'Islam à « sa » manière) et

principalement l'absence de propriété foncière ont condamné la guerre de conquête à voir le sol se dérober sous ses pieds à la moindre pause (et celle-ci peut s'avérer très tardive, comme en Inde, où l'on assiste exactement au même phénomène). Sans propriété foncière, il n'y a pas de féodalité, pas de naissance de villes établissant une accumulation du capital autonome, pas d'évolution technique ni des rapports de production.

Karl Marx constate :

« Plus la production marchande se développe et s'étend, moins la fonction de la monnaie comme moyen de paiement est restreinte à la sphère de la circulation des produits. La monnaie devient la marchandise générale des contrats.

Les rentes, les impôts, etc., payés jusque-là en nature, se payent désormais en argent. Un fait qui démontre, entre autres, combien ce changement dépend des conditions générales de la production, c'est que l'Empire romain échoua par deux fois dans sa tentative de lever toutes les contributions en argent.

La misère énorme de la population agricole en France sous Louis XIV, dénoncée avec tant d'éloquence par Boisguillebert, le maréchal Vauban, etc., ne provenait pas seulement de l'élévation de l'impôt, mais aussi de la substitution de sa forme monétaire à sa forme naturelle.

En Asie, la rente foncière constitue l'élément principal des impôts et se paie en nature. Cette forme de la rente, qui repose là sur des rapports de production stationnaires, entretient par contre-coup l'ancien mode de production. C'est un des secrets de la conservation de l'Empire turc. »

KARL MARX, *Le Capital* (1867)

L'empire turc, ou plus exactement l'empire ottoman, dominait précisément les zones arabes, dans une période s'étalant du XIII^e au XIX^e siècle. Tout comme la conquête arabe, cet empire s'écroulera, victime de ses « rapports de production stationnaires ».

2. Une question de morale en tant qu'harmonie avec la nature

L'Islam en tant que drapeau national a permis aux tribus arabes de transcender leurs

différences et leurs divergences, en réalisant par la conquête un premier pas vers l'unité nationale. C'est ce mouvement qui permet à une bourgeoisie, commerciale surtout, de se développer et, ainsi, à une idéologie matérialiste de s'affirmer lentement mais sûrement, par l'intermédiaire principalement d'Al-Fârâbi, d'Ibn Sīnā et d'Ibn Rushd, dont nous verrons par la suite les conceptions.

Pour autant, il serait faux de concevoir le développement de cette conception matérialiste comme ne se heurtant pas à l'absence de propriété foncière. La bourgeoisie naissante n'a pas pu asseoir son existence dans les rapports sociaux, aussi ses conceptions ont-elles été réfrénées et combattues par les forces bureaucratiques de l'appareil d'État, ainsi que le clergé. On a assisté, en fait, dans les pays arabes, à un féodalisme sans aristocratie, l'État s'occupant de gérer le pays de manière bureaucratique et le clergé prenant les commandes de la féodalité sur les plans idéologique et culturel. Si on ajoute à cela les innombrables querelles au sein de l'appareil d'État, on voit comment l'affirmation de la falsafa n'a pas pu se développer de manière uniforme.

Dans certains cas, lors des moments de recul des forces progressistes, la falsafa est apparue non pas sous une forme directement philosophique, mais par l'intermédiaire de la morale. Cela sera particulièrement vrai à la fin de la période de la falsafa, lorsqu'Ibn Rushd tentera de sauver celle-ci, sans succès. Mais cela est aussi vrai au cours même du processus où se développe la falsafa. Il faut donc s'intéresser non pas directement à la forme philosophique, mais à la forme morale.

Prenons le cas très parlant d'Ibn Tufayl (1110-1185), dont le roman *Ḥayy ibn Yaqzān* a été la source d'inspiration de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Il s'agit du premier roman arabe et cette œuvre aura un impact très important en Europe. « Ḥayy ibn Yaqzān » signifie « Vivant, fils de vigilant » et c'est

également le titre d'une œuvre du philosophe Avicenne, dont nous parlerons par la suite.

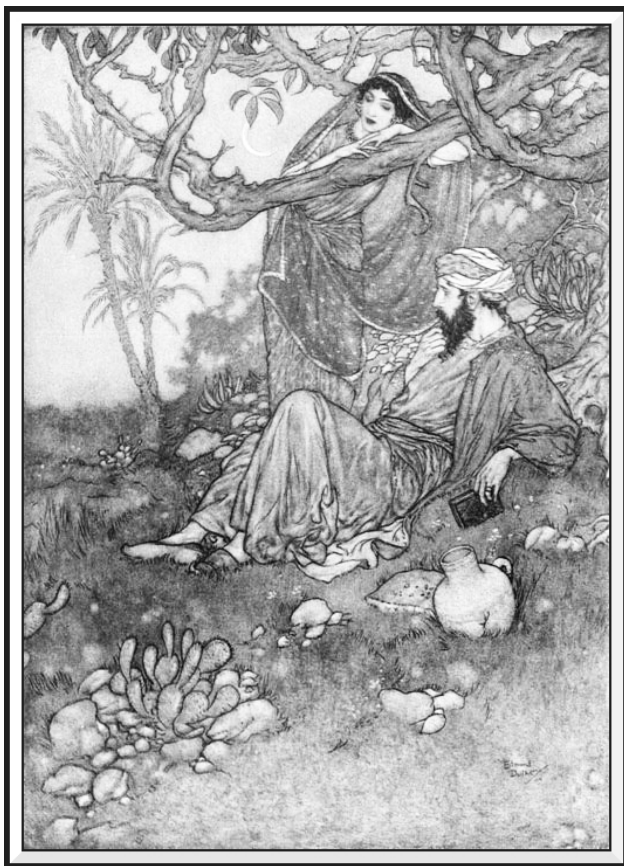
Dans ce roman, Ḥayy est une personne née par génération spontanée, sur une île déserte près de l'Inde. Élevé par une gazelle qui meurt lorsqu'il est enfant, il procède à sa dissection afin de connaître les raisons de sa mort. Par la suite, il se pose des questions au sujet de la logique et de la physique, cherchant à savoir pourquoi le monde est comme il est. Cherchant l'origine de celui-ci, il pense que Dieu existe. Il considère alors que la nature a des lois, fondées justement par Dieu, et qu'elle est éternelle.

Ḥayy développe ainsi un matérialisme de type panthéiste. Il ne croit qu'en ses sens, qui lui permettent de se confronter au réel et de le comprendre. De fait, lorsque cette œuvre arrivera en Europe, et notamment en Angleterre, elle contribuera à lancer la pensée empiriste (John Locke, David Hume, George Berkeley). Mais Ḥayy assume le matérialisme de manière sage. Il respecte en quelque sorte la Nature (avec un grand « n »), en tant qu'elle existe portée par un être suprême, permettant la vie. Son régime est végétalien au possible, choisissant uniquement des fruits mûrs, dont il replante les grains, afin de vivre en harmonie avec son environnement, et ne mangeant des œufs, voire tuant un animal pour le manger qu'en cas d'extrême nécessité et choisissant uniquement des animaux présents en grand nombre, afin de ne pas nuire à leur espèce.

Par la suite, à 50 ans, Ḥayy rentre en contact, avec une communauté musulmane. Il s'aperçoit que sa conception du monde est la même que ceux dont elle a été apportée par le prophète. Philosophie et révélation sont ainsi deux voies menant à la même connaissance de la vérité. Cependant, il comprend que la quasi totalité des individus se désintéresse de la vérité, préférant vivre de manière superficielle. Il doit alors fuir en raison de sa sagesse et il retourne finalement sur son île.

Comme on le voit, Ibn Tufayl a une vision pessimiste car, au moment où il écrit, la falsafa

est en net recul. Il soutiendra d'ailleurs Ibn Rushd, qui sera le dernier grand défenseur de la falsafa. Mais, malgré cette position strictement défensive, Ibn Tufayl transcende le simple fait de présenter un personnage découvrant au fur et à mesure la science (d'Aristote), pour mettre en avant une philosophie de la vie prônant l'harmonie avec la vie sur la planète, considérée comme un grand tout en équilibre. C'est une vision matérialiste-panthéiste : la perspective est très clairement matérialiste, même si Ibn Tufayl a une pensée issue de la conception d'Aristote et place derrière le monde un « moteur premier » qui serait Dieu.



Le clergé ne sera d'ailleurs pas dupe et considèrera que ce Dieu est fictif, ne sert à rien et que donc une telle conception est un matérialisme caché. Cette accusation visera d'ailleurs la falsafa en général, accusée de « double jeu ». Il faut avoir en tête que le clergé ne tolérerait rien qui remette en cause la prédominance de l'Islam. Le perse Ibn Al-Muqaffa, traducteur du persan vers l'arabe des contes indiens *Pañchatantra*, sous le nom de

Kalīla wa Dimna (œuvre qui parviendra à Jean de La Fontaine et l'inspirera pour de nombreuses fables), finira démembré et jeté au feu pour hérésie.

Le perse Muhammad Ibn Zakariya Al-Razi (864-925), connu sous le nom de Rhazès en Europe, a quant à lui vu ses œuvres détruites, en raison de sa conception matérialiste. Immense médecin au mérite historique extrêmement important (ayant notamment découvert l'éthanol en médecine, ayant développé le concept de pédiatrie, d'allergie...), Muhammad Ibn Zakariya Al-Razi voyait en les prophètes des imposteurs et les textes sacrés comme des légendes. Il est l'auteur de *Les ruses frauduleuses du Prophète*, *Les stratagèmes de ceux qui prétendent être Prophètes*, *Sur la réfutation des religions révélées*. A ses yeux, le Coran est « une œuvre qui recouvre d'anciens mythes, et qui est en même temps plein de contradictions et ne contient aucune information ou explication utile ».

Selon lui, l'espace et le temps sont éternels, la matière elle aussi est éternelle et constituée d'atomes. Comme chez Ibn Tufayl et Avicenne, Dieu n'est qu'un « moteur premier » à l'origine de l'organisation du monde. Et tout comme dans le roman d'Ibn Tufayl, al-Razi met en avant une philosophie de la compassion, plaçant par contre l'être humain comme seul juge, car étant le stade le plus haut des « réincarnations ». Il considère qu'il faut éviter au maximum de tuer les animaux, sauf ceux tuant d'autres animaux. Dans son *Livre de la vie philosophique*, faisant l'apologie de Socrate, il explique que les philosophes sont en désaccord sur le fait de manger de la chair ou non, mais que le Socrate de la maturité avait conservé son opinion de jeunesse et rejetait la consommation de chair animale.

Tout comme dans le roman d'Ibn Tufayl, Al-Razi est confronté au refus de la philosophie en général, alors il se réfugie pareillement dans la morale en particulier. Comme on le voit, la philosophie étant impossible en raison de la

domination de la religion et l'aveuglement des masses prisonnières de l'obscurantisme, ce qui compte, c'est le choix de vie. Ici, il faut accorder toute son attention à une troisième grande figure de ce pessimisme de la raison et de l'optimisme de la volonté : le très grand poète arabe Abu-l-Ala Al-Maari (973-1057), auteur notamment d'une *Divine comédie* (considérée comme hérétique) où, comme Dante plus tard, le poète visite le paradis et l'enfer.

Aujourd'hui en Europe, on connaît plus le poète, mathématicien et astronome persan Omar Khayyam, très largement célébré en Angleterre (par les préraphaélites à la fin du XIX^e siècle). Omar Khayyam était également extrêmement critique de la religion et se situait dans la tradition d'Avicenne. Toutefois, il bascule dans le raffinement de type persan et non dans la méditation critique, à l'écart de la société. Chez Omar Khayyam, on ne retrouve donc pas le double caractère qu'on a chez les auteurs de la falsafa mais la fuite d'un être sensible :

« Ô mes compagnons libres penseurs !
Quand je serai mort, lavez mon corps avec
un vin des plus rouges. A l'ombre d'un
vignoble, creusez-moi une tombe ! »

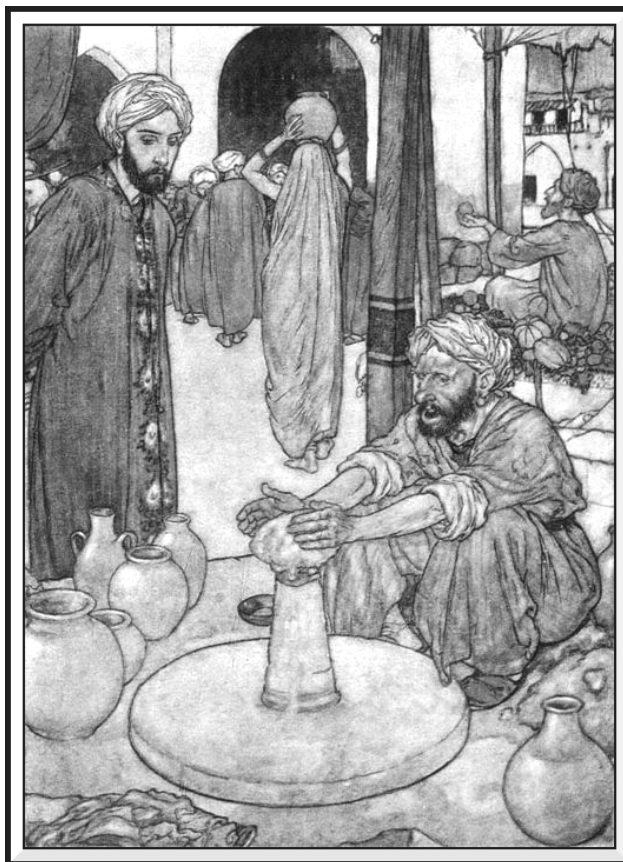
Ce type de fuite, aussi culturelle et honorable soit-elle, et qui sera une source essentielle de la gigantesque poésie indienne (musulmane), n'est justement pas la culture d'Ibn Tufayl, d'Al-Razi, d'Al-Maari... consistant, elle, en un ascétisme de type épicurien. Leurs œuvres proposent véritablement un mode de vie, très concrètement, alors que la fuite comme chez Omar Khayyam consiste en une réflexion critique et non en une méditation.

Aveugle depuis son enfance en raison d'une maladie, Al-Maari constate amèrement, comme Al-Razi et Ibn Tufayl, l'encadrement idéologique des masses, ce qui le fait avoir une attitude pessimiste, considérant que, dans le monde, absolument tout était corrompu. Sur sa tombe, il a fait inscrire comme épitaphe « Ceci est le crime de mon père / et je ne suis point criminel ».

A ses yeux :

« les monothéistes se sont trompés, les chrétiens n'ont pas la voie droite, les juifs sont perplexes et les mages sont égarés. Les habitants de la Terre sont de deux sortes, celle qui a une raison sans religion, et l'autre qui a une religion dépourvue de raison. »

Puisque les masses sont crédules d'une fable, la religion, alors Al-Maari se pose, à l'instar d'Al-Razi ou d'Ibn Tufayl, comme quelqu'un se mettant à l'écart, assumant un mode de vie philosophique individuel, puisque la philosophie ne peut pas triompher en général. On retrouve donc, bien entendu, l'affirmation d'un autre rapport à la nature, plein de compassion et, par conséquent, de félicité. Là réside précisément le paradoxe de ces penseurs, progressistes et donc positifs, mais vivant une situation objective finalement réactionnaire. Seul le marxisme-léninisme-maoïsme permet de comprendre ce double caractère.



Citons ici Al-Maari, qui dit très exactement la même chose que Lucrèce :

« Les animaux sont, comme vous le dites,

sensibles, et ils ressentent la souffrance (...). Voyez la brebis, domestiquée et accompagnée d'un jeune agneau.

Quand elle a donné naissance à l'agneau et qu'il a vécu un mois à peu près, on le tue, on le mange et on se sert du lait de la brebis. Et celle-ci passe la nuit à bêler et voudrait pouvoir courir en quête de son petit. C'est d'ailleurs un thème commun aux poètes arabes que de dépeindre les souffrances des bêtes sauvages et l'attachement d'une vache sauvage, par exemple, pour son veau.

[Al-Maari fait ici une citation :] Jamais, dit l'un d'eux, la mère d'un jeune chameau ne ressentit un chagrin comparable au mien, et cependant, quand elle le perdit, elle gémit longtemps, longtemps ! »

Rappelons ici ce que disait Lucrèce, dans *De rerum Natura* :

« Les animaux se connaissent aussi bien que les hommes.
Devant les temples magnifiques, au pied des autels
où fume l'encens, souvent un taurillon tombe immolé,
exhalant de sa poitrine un flot sanglant et chaud.
Cependant la mère désolée parcourt le bocage,
cherche à reconnaître au sol l'empreinte des sabots,
scrute tous les endroits où d'aventure elle pourrait
retrouver son petit, soudain s'immobilise
à l'orée du bois touffu qu'elle emplit de ses plaintes
et sans cesse revient visiter l'étable,
le cœur transpercé du regret de son petit.
Ni les tendres saules ni l'herbe avivée de rosée
ni les fleuves familiers coulant à pleines rives
ne sauraient la réjouir, la détourner de sa peine. »

Par conséquent, Al-Maari s'opposait à tout meurtre d'animal, et même à l'utilisation de la peau comme habit. Puisque la philosophie ne peut pas avancer, alors on peut s'attarder sur la morale, et l'approfondir.

Citons ici un passage où il explique sa vision du monde :

« Je ne volerai plus la Nature
Tu es malade de compréhension et de religion.
Viens à moi, que tu puisses entendre une

saine vérité.

Ne mange pas injustement le poisson que la mer a rejeté,

et ne désire pas comme nourriture la chair des animaux égorgés,

Ou le lait blanc des mères qui destinaient ce pur breuvage

à leurs petits et non aux nobles dames.

N'afflige pas les oiseaux confiants en prenant leurs œufs ;

car l'injustice est le pire des crimes.

Et épargne le miel que les abeilles ont de manière industrielle

recueilli de la fleur des plantes parfumées ;

Car elles ne l'ont pas conservé pour qu'il puisse appartenir à d'autres,

pas plus qu'elles ne l'ont amassé par générosité ou pour en faire don.

J'ai lavé mes mains de tout cela ;

et je souhaite avoir trouvé ma voie avant que mes cheveux soient devenus gris !

Il est évident qu'ici, nous pouvons constater un très haut niveau culturel, une vision éminemment matérialiste, pleine d'harmonie et de valeurs. Le double caractère de la vision d'Al-Maari saute aux yeux : d'un côté, il est déçu et rejoint la misanthropie mais, paradoxalement et justement, il ne devient pas aigri ni réactionnaire mais lève le drapeau de la culture.

D'ailleurs, aujourd'hui encore, Al-Maari est le symbole des libres-penseurs arabes. En 2007, ses œuvres étaient par exemple interdites au Salon International du Livre d'Alger.

Les Ibn Tufayl, Al-Razi, Al-Maari sont des pessimistes qui n'en sont pas : leur pessimisme est une conséquence de la situation sociale empêchant l'émergence d'une véritable bourgeoisie balayant la féodalité. Ainsi, leur culture fait partie du patrimoine communiste, et rejoint clairement la tradition d'Épicure, Lucrèce et Baruch Spinoza. La preuve absolue de cela est la dynamique incroyable de ces auteurs, qui non seulement ont fait vaciller l'Islam, mais même le christianisme. Et, dans les pays chrétiens justement, la culture de ces auteurs, la falsafa, va permettre l'émergence de l'humanisme.

Que l'humanisme, idéologie des débuts de la bourgeoisie européenne, doive sa naissance à la falsafa, montre que la falsafa est bien progressiste et que ses valeurs sont éminemment et parfaitement démocratiques. Pour des raisons historiques, le matérialisme de la falsafa avait des limites et tendait au panthéisme. Toutefois, la question de la nature est clairement matérialiste et est d'une modernité parfaite. Le rapport aux animaux et à la nature est une question révolutionnaire, formant la contradiction entre les villes et les campagnes.

Et, qui plus est (et comme nous allons le voir par la suite), le clergé n'a nullement été dupe et a rejeté catégoriquement ce panthéisme comme contraire à l'Islam.

Pour finir et à titre documentaire, citons précisément une défense d'Al-Maari face à l'accusation qu'on lui a faite, justement par rapport au poème *Je ne volerai plus la Nature*. Elle révèle la dimension panthéiste, dans la mesure où Al-Maari et les auteurs de la falsafa pensaient réellement que leur matérialisme concordait avec le message (véritable et « caché ») de la révélation coranique.

Bien entendu, par moment la contradiction leur sautait aux yeux, mais c'était leur seul espace d'expression, alors il y a clairement l'idée de discuter tout de même, malgré tout, sur ce terrain.... tant qu'il y avait un débat possible, à l'opposé des positions plus radicales assumées ouvertement dans l'isolement.

Voici les propos d'Al-Maari :

« Ou le lait blanc des mères qui destinaient ce pur breuvage à leurs petits et non aux nobles dames.

Le blanc signifie le lait. Il est connu que lorsque le veau est tué, la vache dépérit pour lui et reste éveillée des nuits entières. Sa viande est mangée et le lait qu'il aurait sucé est prodigué aux propriétaires de sa mère.

Quel préjudice alors peut-il y avoir à s'abstenir de tuer le veau et à refuser de se servir du lait ? On ne doit pas accuser un tel homme d'illégalité ; il fait preuve au contraire de ferveur religieuse et de clémence envers la victime et il espère qu'il pourra être récompensé, pour son

abstinence, par le pardon du Créateur.

Et s'il est dit que le Très-Haut distribue ses dons également entre ses serviteurs, quel péché ont donc commis ces victimes qui seraient ainsi exclues de sa grâce ? »

On voit ici les limites de la falsafa, parfaitement révélées par ces auteurs progressistes mais pessimistes par rapport à leur situation.

L'Islam, qui a permis leur existence, est également ce qui les freine : la conquête a permis l'éclosion d'une bourgeoisie, mais d'une bourgeoisie trop fragile pour porter le matérialisme et combattre ouvertement le féodalisme. Tout comme les philosophes de la Grèce antique profitaient d'une situation exceptionnelle, les auteurs de la falsafa ont donc profité de conditions uniques.

Voilà pourquoi, la formidable pensée progressiste de ces auteurs « pessimistes » et isolés à leur époque nous parle tellement aujourd'hui, alors que le communisme suinte de tous les pores de la société capitaliste de ce début de XXI^e siècle. Réaliser les exigences de sagesse de la falsafa est aujourd'hui tout à fait possible !

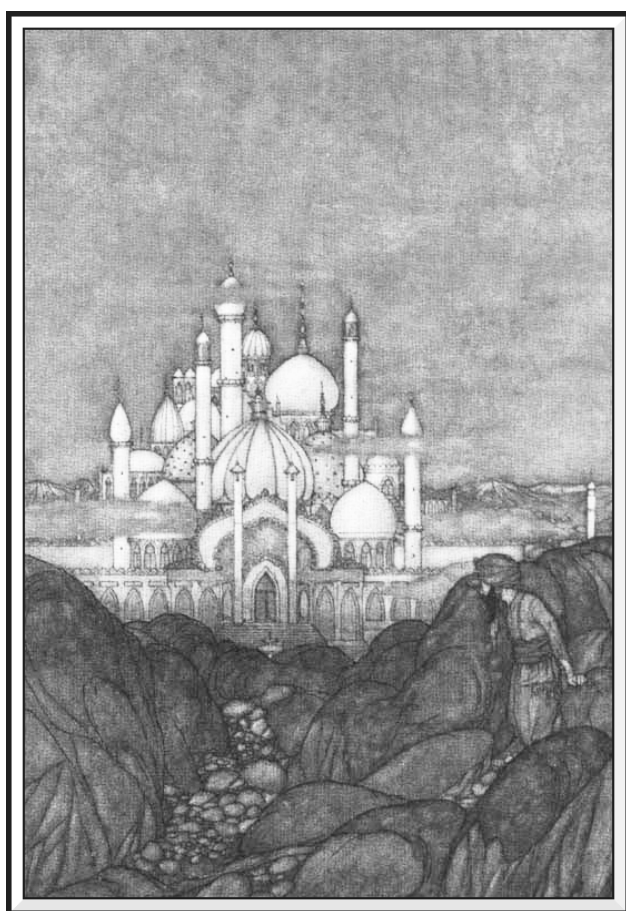
3. La fondation de la maison de la sagesse, Al-Kindi et Al-Fârâbi

D'où vient le mot « falsafa », signifiant « philosophie » en arabe ? La falsafa est tout simplement un terme directement calqué sur le terme grec ayant donné « philosophie » en français (philosophie signifie amour de la « sophia », c'est-à-dire de la sagesse). Ce qui s'est passé est simple à comprendre : le christianisme a rejeté les païens, et donc également les penseurs se situant dans les traditions philosophiques, principalement de Platon et d'Aristote.

Khosro 1er (488-531), également surnommé Anushiravan (âme immortelle), qui dirigeait alors la Perse, devint alors le véritable roi-philosophe, faisant venir des philosophes de Grèce ainsi que d'Inde, faisant traduire des documents du grec, du sanskrit, du syriaque.

Voici un exemple de ce jeu intellectuel : une cour indienne envoya un jeu d'échecs à Khosro et son premier ministre (son « vizir ») en les défiant de comprendre le principe du jeu. Ils y arrivèrent, et envoyèrent en échange un jeu de backgammon, défiant pareillement la cour indienne.

C'est également à cette époque que le *Pañchatantra* est traduit du sanskrit en persan (nous en parlions précédemment, alors qu'il fut traduit vers l'arabe, et arriva par la suite jusqu'à Jean de La Fontaine qui s'en inspirera).



Khosro recueillit ainsi, dans le cadre de son règne philosophique, les « néo-platoniciens » Damscius, Simplicius, Eulamios, Priscien, Hermias, Diogène et Isidore de Gaza... c'est-à-dire les derniers « philosophes », ceux de « l'école d'Athènes » expulsée par l'empereur byzantin Justinien. Il y a ici un moment clef de l'histoire. Une académie fut en effet fondée à Gundishapur, avec une bibliothèque, un observatoire, un des tout premiers hôpitaux, et

le premier à créer des sections pour chaque pathologie...

Après Khosro, l'empire perse s'effondra sous les coups des armées arabes. Mais celles-ci maintinrent le fonctionnement de l'académie pendant plusieurs siècles. Et elle servit même de modèle à la création à Bagdad de la bayt al-ḥikma, la « maison de la sagesse », sous le calife Al-Ma'mūn en 832.

Cette « maison de la sagesse », dans le prolongement de l'académie de Gundishapur, marque la naissance de ce qui est appelé « adab », c'est-à-dire à la fois la formation intellectuelle et la maîtrise des belles-lettres et des connaissances. Furent rassemblés (et traduits en arabe) grâce à cette maison de la sagesse des documents d'auteurs comme Pythagore, Platon, Sushruta (chirurgien indien), Plotin, Hippocrate, Aristote, Euclide, Charaka (médecin indien), Ptolémée, Claude Galien (médecin grec), Plotin, Âryabhata (le mathématicien et astronome indien) et Brahmagupta (mathématicien indien)...

Lors de sa destruction en 1258 suite à l'invasion mongole, la légende veut que l'eau du fleuve le Tigre soit devenu noir pendant six mois en raison de l'encre des livres.

La falsafa naît ainsi dans le prolongement de l'académie de Gundishapur et de la maison de la sagesse. Non seulement, les connaissances ont pu être rassemblées... mais, qui plus est, elles l'ont été dans un esprit de synthèse, de systématisation. Voilà pourquoi, quand on parle des penseurs de la falsafa, un terme est inévitable : celui de polymathie, terme venant du grec et très rarement utilisé en français. Un « polymathe » est quelqu'un qui a des connaissances très approfondies dans différents domaines. Ce terme est capital, car les penseurs de la falsafa connaissent bien souvent les mathématiques, l'astronomie, la logique, la physique, la médecine, la chimie, la musique...

Parmi les premiers grands penseurs de ce type, on a l'arabe Al-Kindi (801-873), qui fut employé à la maison de la sagesse. Al-Kindi s'est

intéressé de manière approfondie à la philosophie, à l'astrologie, à l'astronomie, à la chimie, à la logique, aux mathématiques, à la musique, à la médecine, à la psychologie, à la météorologie, à la physique, à ce qui deviendra la cryptographie, jouant également un rôle dans la transmission depuis l'Inde vers l'Europe des « chiffres arabes » (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0).

Al-Kindi a joué un rôle déterminant : sa manière de « récupérer » la pensée grecque va être à la base de la naissance de la falsafa. D'un côté, il reprend Aristote et sa thèse du « premier moteur » faisant fonctionner le monde. Mais de l'autre, il reprend les thèses de Platon au sujet du « créateur » du monde absolument unique. Or, un dieu unique ne vit et ne se plaît que dans l'unité : il ne peut pas créer le monde et des choses « multiples ». Al-Kindi reprend par conséquent en partie les thèses néoplatoniciennes affirmant que le dieu unique « irradie » autour de lui, qu'une « intelligence » provient de ces « émanations » et que le monde a été créé de cette manière « indirecte ».

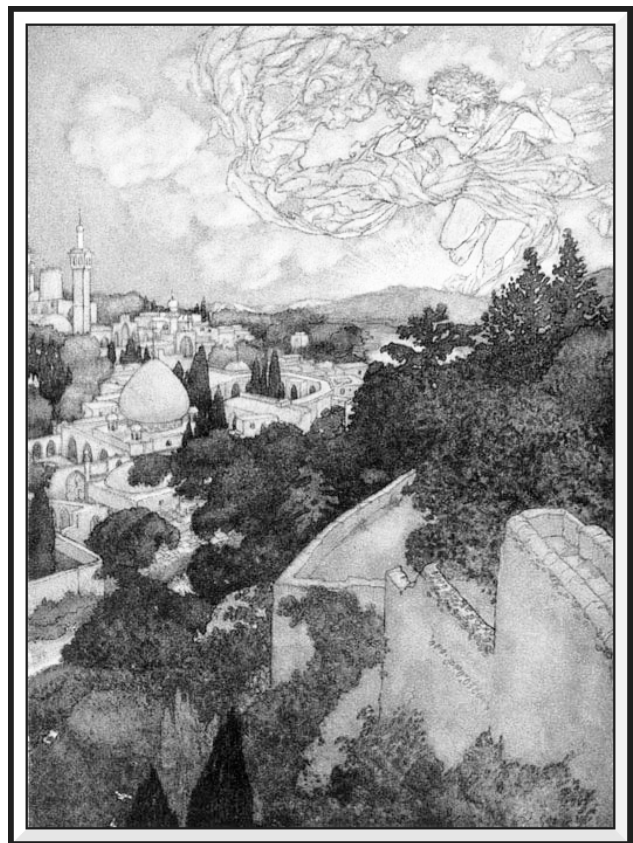
On a ici une pensée religieuse mystique, mais parfaitement prétexte à établir une vision scientifique du monde. En effet, on a un Dieu unique qui se détourne du monde et vaque à ses occupations, ou plus précisément se satisfait de lui-même. Les auteurs de la falsafa peuvent donc reconnaître Dieu, et même le message du Prophète Mahomet, mais cela est secondaire car Dieu est Dieu et il est inatteignable.

Conséquence logique : ce qui compte, c'est de se considérer comme étant produit par « l'intelligence » elle-même produite par Dieu... Ce qui fait que l'on peut soi-même comprendre le monde de manière intelligente.

Chez Al-Kindi, on a donc le début d'une forme scientifique. La « révélation » est reconnue, mais elle passe par « en haut » alors que la science, elle, dit la même chose, mais en passant par « en bas ». Pour lui, la philosophie consiste donc en la connaissance de la réalité, tant dans les domaines scientifiques que dans ceux de la vie quotidienne. Dans le

prolongement d'Aristote, il y a ainsi d'un côté la physique, les mathématiques et la métaphysique et, de l'autre, l'éthique, la politique et l'économie.

On reconnaît bien ici le caractère dialectique du rapport sciences / vie quotidienne, propre à la falsafa comme aux penseurs tels qu'Épicure, Lucrèce et Baruch Spinoza. On n'a pas une vision religieuse, mais une affirmation comme quoi l'univers a été créé par un Dieu unique moteur du monde, avec un être humain qui peut tendre vers la connaissance de cet univers... Connaissance qui est à la fois scientifique et morale.



Le penseur persan Al-Fârâbi (872-950) prolonge alors la pensée d'Al-Kindi, et permet d'établir la véritable base de la falsafa. Déjà, Al-Fârâbi allie définitivement les pensées de Platon et Aristote (par exemple avec le *Livre de l'harmonisation des opinions des deux sages : Platon le divin et Aristote*).

Dieu reste loin, car « De l'un ne procède que l'un », le « 1 » ne donne pas le « multiple ». Par contre, du Dieu unique et tourné vers lui-même,

émane une intelligence, qui en émane une autre, etc., jusqu'à arriver aux êtres humains. Si les êtres humains arrivent à comprendre cela, alors ils ouvrent leur intelligence et peuvent « remonter » vers l'intelligence la plus haute. Dans *Principes des opinions auxquelles adhèrent les habitants de la cité excellente*, il dit ainsi (de manière complexe mais on en devine aisément la logique où l'intelligence tombe « en cascade ») :

« Le premier degré par quoi l'homme est l'homme, c'est cette disposition naturelle réceptive destinée à devenir intelligence en acte. Elle est commune à tous les hommes (...).

Ce qui déborde de Dieu (...) sur l'intellect agent, ce dernier le déverse sur l'intellect patient de cet homme par l'intermédiaire de l'intellect acquis, puis sur sa puissance imaginative.

Par ce qui déborde sur son intellect patient, il devient sage, philosophe et parfaitement intelligent.

Par ce qui déborde sur sa puissance imaginative, [il devient] prophète, annonciateur du futur et narrateur des [événements] particuliers présents, et ce grâce à un être dans lequel il intègre le divin.

Pareil homme est au rang le plus achevé de l'humanité et au faite du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'Intellect agent. »

Ainsi, chaque individu peut penser, et chaque individu pense non pas individuellement, mais conformément à un monde qui est un. Toute pensée est un produit de l'univers et ses conditions concrètes. C'est une compréhension matérialiste du monde, même si l'univers est ici présenté comme créé par Dieu. L'être humain véritable, c'est celui qui reconnaît qu'être intelligent, c'est reconnaître la réalité dans son ensemble, c'est penser conformément à l'ensemble – et c'est là qu'on est véritablement heureux. Épicure disait la même chose, et Baruch Spinoza dira la même chose par la suite. C'est une considération matérialiste.

Ensuite, Al-Fârâbi « fixe » la séparation entre la science et l'horizon religieux. Pour lui, les grands axes de la pensée sont les suivants :

1. La science du langage (sémantique, grammaire, métrique)

2. La logique (analyse des jugements et des raisonnements, rhétorique et poétique)

3. Les mathématiques (arithmétique, géométrie, astronomie, musique, optique, mécanique)

4. Les sciences de la nature et les sciences divines (métaphysique)

5. Les sciences politiques et juridiques, avec la Révélation religieuse.

Le cinquième point est très important : il montre que pour Al-Fârâbi, l'Islam n'est qu'un point de départ d'un raisonnement permettant de généraliser l'instauration d'une cité idéale, à l'instar de la République de Platon. L'Islam instaure le droit d'un côté, mais dans tout ce qui est contenu de la pensée, c'est par la science d'Aristote (avec Platon en arrière-plan) que l'on doit avancer. De la même manière qu'un Dieu unique a transmis son message, sur la Terre le philosophe-roi doit asseoir sa domination et faire progresser l'humanité.

La falsafa, par l'intermédiaire d'Al-Kindi et Al-Fârâbi, se présente comme une tentative d'imposer par en haut la philosophie à la société, sous couvert du message du prophète annonçant la nouvelle époque. Les tendances anti-matérialistes ne s'y tromperont pas un instant et attaqueront la falsafa comme « hérétique ».

4. Avicenne – Ibn Sīnā et Averroès – Ibn Rushd

L'établissement d'une base à la falsafa a permis l'affirmation de la pensée scientifique, puis sa défense. La première étape est marquée par le persan Ibn Sīnā, la seconde par l'arabe Ibn Rushd, deux figures très largement connues en Europe.

Ibn Sīnā (980-1037) est connu en Europe sous le nom d'Avicenne. Ses études médicales, rassemblées dans un « canon », ont eu un impact énorme et ont joué un grand rôle dans l'affirmation de la Renaissance. La logique d'Ibn Sīnā suit directement celle d'Al-Fârâbi : il reprend le principe d'une « émanation » depuis

le Dieu unique, par l'intermédiaire de ce qu'il appelle « l'intellect ». Mais Ibn Sīnā affirme également un point de vue éminemment humaniste.

L'être humain est en effet considéré comme ayant une nature particulière. Les émanations sont parties du plus haut pour arriver au plus bas, puis elles remontent et c'est justement là qu'on trouve l'être humain. Il va de soi que cette vision anthropocentriste fait de Dieu le miroir de l'être humain : de la même manière que Dieu a un intellect qui donne naissance au monde, l'être humain doit également avoir un intellect, prétendument pour rejoindre Dieu (qui est en fait l'univers, dans une vision panthéiste).

Avicenne explique ainsi :

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

AVICENNE, *Livre de la genèse et du retour*

Seulement voilà, pour que cette « remontée » soit possible, il faut avoir une pensée active. C'est là qu'Avicenne formule une thèse radicale. À l'âme et au corps, il ajoute un troisième élément : le psychisme. En clair, le corps s'entend avec l'âme et l'âme s'entend avec le corps. Avicenne ne peut pas encore fusionner les deux dans une thèse matérialiste correcte (en considérant la pensée comme de la « matière grise », les humains en fait étant de la matière qui pense). Mais en considérant de manière positive la relation entre l'âme et le corps, il dynamite les considérations religieuses. Et même, il transforme la religion en appendice de sa position quasi matérialiste.

En effet, voici ce que le Coran dit notamment sur l'être humain (33/72) :

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

Le terme de « responsabilité » est souvent

traduit par « dépôt », et l'on voit que dans le système d'Avicenne, les êtres humains sont les témoins de la création, de l'univers, mais des témoins qui partent d'eux-mêmes, de leur propre nature.

D'un côté donc, Avicenne reconnaît la dignité du réel, de l'autre il affirme qu'on peut connaître la réalité (même si pour lui c'est par un « intellect » tombé du ciel). On a ici la base d'une pensée scientifique, faisant des va-et-vient entre la réalité et la pensée.

Avicenne dit ainsi :

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

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

La valorisation de la pensée humaine fait qu'une fois qu'on a compris que l'on doit chercher l'intelligence, on atteint la béatitude : on est un être humain complet. Si la construction n'est pas entièrement matérialiste (en raison de « l'intellect » lié à un Dieu), l'objectif l'est clairement : valoriser la réalité.

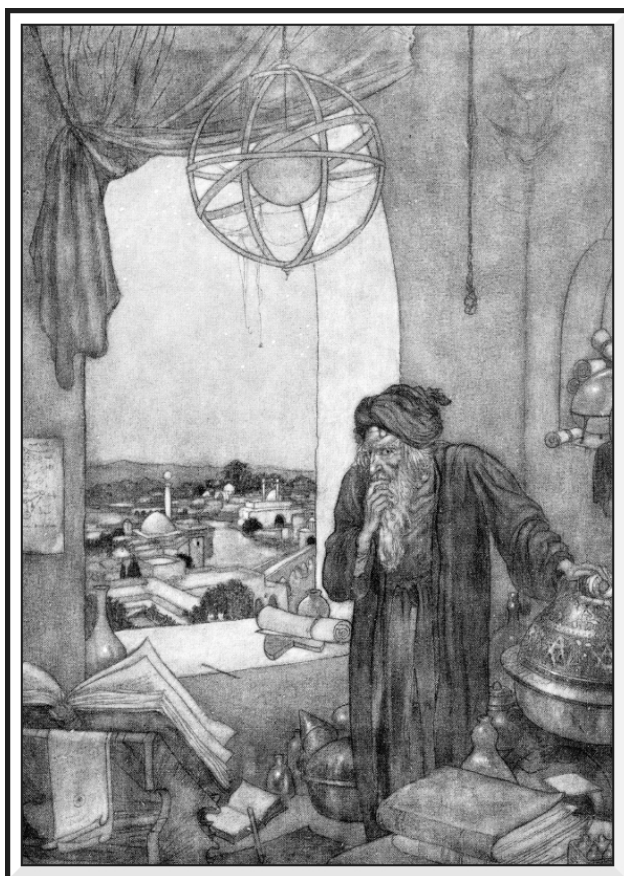
Chez Avicenne, on a la schéma suivant :

Être humain $\Rightarrow$ l'intellect (en fait, la conceptualisation scientifique de la réalité) $\Rightarrow$ Dieu (en fait : l'univers).

Dieu est égal à l'univers, car chez Avicenne, Dieu est la seule « entité » chez qui se confondent l'essence et l'existence : Dieu est tout simplement nécessaire. Ni plus, ni moins. Il est ainsi, pour nous maintenant au XXI^e siècle, très clairement équivalent à ce qui existe, c'est-à-dire l'univers. Voilà pourquoi, pour Avicenne, on part de la réalité (matérielle et humaine) pour tirer des conclusions abstraites et élaborer des syllogismes (« Socrate est un homme, les hommes sont mortels, donc Socrate est mortel »). On arrive alors à une connaissance, qui est l'intelligence, qui est la même que l'intelligence suprême à l'origine du monde, et

qui est, pour nous en réalité, le monde lui-même : la pensée arrive à s'extirper de l'expérience pour élaborer des concepts de type scientifique.

Les êtres humains vivent dans un monde qui change tout le temps mais la connaissance, elle, ne change pas dans ses fondements, grâce à « l'intelligence » (qui s'appuierait sur un Dieu unique ne changeant jamais, justement). Quelle place a alors Dieu ? Aucune, Dieu se complaît en lui-même, il est l'univers éternel. Cette conception était totalement explosive et inacceptable pour l'Islam en tant que religion « révélée ». Les positions d'Avicenne marquent le plus haut point des exigences de la bourgeoisie : reconnaître le réel, l'étudier, être heureux par ce matérialisme.



La réaction féodale ne se fit pas attendre et visa Avicenne comme le principal représentant hérétique. Ce fut alors Averroès qui tenta le tout pour le tout, en changeant le fusil d'épaule : la béatitude ne devait plus venir par le matérialisme, mais avec le matérialisme.

Averroès (1126-1198) a en effet tenté de déplacer le terrain, notamment dans son ouvrage *Fasl Almakal* (« Discours décisif »). Il y développe deux arguments essentiels, visant à sauver la falsafa.

Le premier, c'est l'affirmation qu'il y a dans le Coran des phrases non claires, et que donc la science est nécessaire pour approfondir la compréhension de ces phrases. Il n'y a pas contradiction entre le texte sacré et la science, mais deux manières d'arriver à la même vérité.

Voici comment Averroès voit la démarche scientifique :

« Puisque est donc bien établi que la Révélation déclare obligatoire l'examen des étants [= ce qui est] au moyen de la raison et la réflexion sur ceux-ci, et que par ailleurs, réfléchir n'est rien d'autre qu'inférer, extraire l'inconnu du connu – ce en quoi consiste en fait le syllogisme, ou qui s'opère au moyen de lui –, alors nous avons l'obligation de recourir au syllogisme rationnel pour l'examen des étants.

Il est évident, en outre, que ce procédé d'examen auquel appelle la Révélation, et qu'elle encourage, est nécessairement celui qui est le plus parfait et qui recourt à l'espèce de syllogisme la plus parfaite, que l'on appelle « démonstration ». »

Le second argument consiste à diviser le travail. Auparavant, la falsafa considérait sa position comme authentiquement religieuse, dans une perspective panthéiste (consistant en un prolongement de la pensée de Platon). À partir d'Avicenne, devant la réaction féodale, cela n'est plus possible. Averroès prône alors un compromis, et divise la population en trois catégories. Les conquêtes étant portées par les féodaux et non la bourgeoisie qui ne fait qu'en profiter indirectement, ce sont les premiers qui ont l'appui du peuple. Averroès tente de neutraliser celui-ci, en expliquant qu'il n'est pas sage et n'écoute en quelque sorte que son cœur, que sa sensibilité. Il faut par conséquent lui parler par des images et lui interdire tout accès aux connaissances qu'il ne comprendrait pas.

Après cette première opération tactique et devant composer avec les féodaux, Averroès les reconnaît en leur accordant le droit, la

juridiction. En échange, il affirme que les philosophes ont le droit d'entamer une réflexion sur les questions « douteuses », et que leurs éventuelles erreurs par rapport à la religion sont pardonnables, car non marquées par de mauvaises intentions par rapport à la religion. C'est ce dernier point qui n'a, bien entendu, convaincu aucun religieux conséquent. Les féodaux ont refusé l'alliance avec les forces bourgeoises naissantes. Les positions d'Averroès ont par conséquent été totalement balayées dans le monde arabe... Avec la conséquence de balayer les débuts incroyables de la pensée bourgeoise et de précipiter le monde arabo-persan dans une féodalité se reproduisant de manière interrompue.

En Europe, les positions d'Averroès seront également combattues de la manière la plus ferme possible, mais les cercles favorables à sa conception réussiront un travail de sape aboutissant à l'humanisme, grâce à l'appui de la bourgeoisie naissante (qui donc est justement ce qui manquait au monde arabo-persan). Car, dès le départ, Averroès a été considéré comme un adepte de la « double vérité ».

Voici comment Raymond Lulle présente (et dénonce) cette position :

« Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera (Je crois que la foi est vraie et je comprends qu'elle ne l'est pas). »

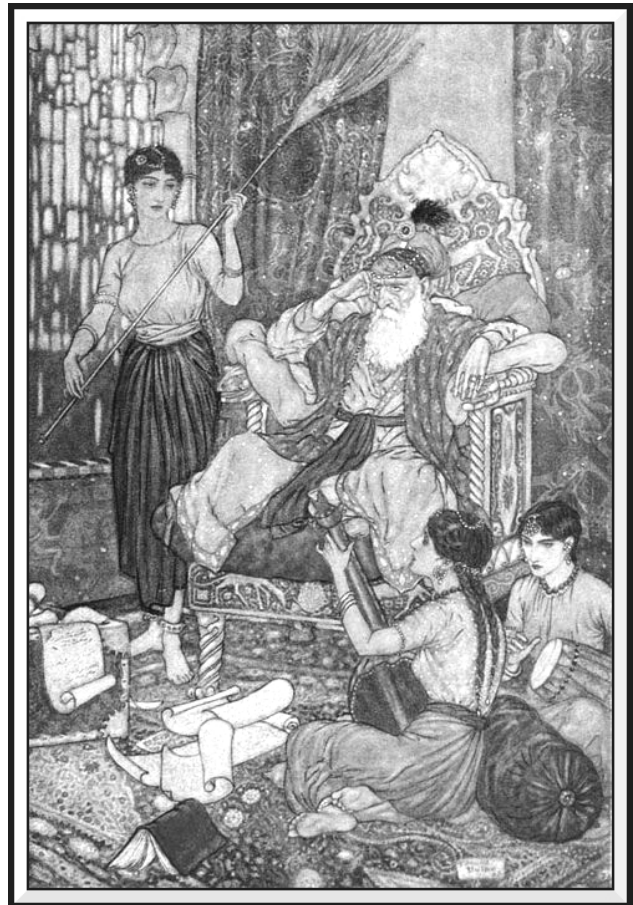
Dans son écrit contre Averroès, (Saint) Thomas d'Aquin explique pareillement :

« S'ils disent cela, c'est donc qu'ils pensent que la foi porte sur des contenus dont on peut affirmer le contraire par un raisonnement nécessaire.

Donc, puisqu'un raisonnement ne peut établir nécessairement que ce qui est à la fois vrai et nécessaire, et que l'opposé du vrai nécessaire est le faux et l'impossible, il résulte de leurs propos mêmes que la foi porte sur quelque chose de faux et d'impossible. »

Voici enfin les 13 thèses philosophiques dont l'enseignement est interdit le 10 décembre 1270 par l'évêque de Paris, Etienne Tempier. En 1277, ce seront 219 thèses qui seront

condamnées. On voit très bien comment ces thèses « avéroïstes » consistent en une orientation matérialiste.



1. Il n'y a qu'un seul intellect numériquement identique pour tous les hommes.
2. La proposition : l'homme pense est fausse ou impropre.
3. La volonté humaine veut et choisit par nécessité.
4. Tout ce qui advient ici-bas est soumis à la nécessité des corps célestes.
5. Le monde est éternel.
6. Il n'y a jamais eu de premier homme.
7. L'âme, qui est la forme de l'homme en tant qu'homme, périt en même temps que son corps.
8. Après la mort, l'âme étant séparée du corps ne peut brûler d'un feu corporel.
9. Le libre arbitre est une puissance passive, non active, qui est mue par la nécessité du désir.
10. Dieu ne connaît pas les singuliers.
11. Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même.
12. Les actions de l'homme ne sont pas régies par la Providence divine.

13. Dieu ne peut conférer l'immortalité ou l'incorruptibilité à une réalité mortelle ou corporelle.

Averroès échouera à maintenir la falsafa, ses positions étant brisées par la réaction, que nous allons présenter maintenant. Mais en tant qu'orientation matérialiste, sa ligne continuera ainsi sous la forme de l'averroïsme, en Europe dans le cadre de l'humanisme et de la Renaissance, alors qu'une tentative parallèle a également eu lieu dans l'Inde moghole.

5. D'Al-Andalus à la réaction d'Al-Ghazâlî

Il est un parallèle très utile qu'il est possible de faire au sujet de la falsafa par rapport à ce que nous disions dans la partie précédente. En effet, quand on voit la France de Louis XIV, on peut voir une royauté s'étant octroyé l'ensemble des prérogatives et dominant l'aristocratie traditionnelle comme la bourgeoisie naissante.

Dans l'idée, la société arabo-persane de l'Islam conquérant est très proche de ce rapport de force. La « caste » dirigeant la conquête consistait en une dynastie, profitant des études des philosophes mais s'appuyant idéologiquement sur le clergé. Très vite, en raison des différences tribales et nationales, la zone de conquête islamique se retrouve divisée en différents royaumes et empires, avec plusieurs dynasties. Cette division a permis à la falsafa de jouer sur l'absence d'unification de l'Islam.

La falsafa a ainsi très nettement profité de l'appui de deux zones particulières. D'un côté, il y a la Perse, profitant d'une très riche histoire, encore très marquée par sa culture religieuse zoroastrienne et rétive à l'hégémonie arabe. Cela contribuera beaucoup à maintenir le drapeau de la philosophie grecque, même si par la suite l'Islam dans sa version « shî'ite » l'emportera. De l'autre, il y a l'Andalousie, dont le statut devra beaucoup à la concurrence entre Berbères et Arabes. L'Islam s'installe en effet par les armes, entre 718 et 1492, sur ce qui est grosso modo la moitié des actuelles Espagne et Portugal. Le mot d'Andalousie vient ainsi du

terme wisigoth « *landa-hlauts » par l'intermédiaire de l'arabe « Al-Andalus ».

Si au XI^e siècle, la grande majorité de la population d'Al-Andalus est musulmane, Al-Andalus apparaît surtout comme un lieu de confluence intellectuelle et culturelle entre les populations juive, catholique et musulmane. C'est une terre de science, dont l'un des représentants sera Ibn-Rushd (Averroès), de poésie (l'influence sera grande en Provence et jusque l'Italie), mais aussi d'architecture, notamment avec l'Alhambra (dont le nom vient de Al Hamra c'est-à-dire la couleur rouge en arabe, qui est celle des murs des monuments au moment du coucher du soleil) et la grande mosquée de Cordoue (devenue une cathédrale). Cordoue est alors, avec presque 250.000 personnes y vivant, une des trois plus grandes villes du monde, aux côtés de Bagdad et Constantinople.

La « reconquista » espagnole et portugaise et l'affaiblissement en conséquence d'Al-Andalus s'associeront pour donner un coup rude à la falsafa, alors que déjà la réaction était en grande offensive contre celle-ci.

La principale figure est ici Al-Ghazâlî (1058-1111), dont l'ouvrage le plus connu a un titre sans équivoque : *Tahafut al-Falasifa* (« L'incohérence des philosophes »). Lorsqu'Ibn-Rushd lui répondra point par point avec le *Tahafut al-Tahafut* (« Incohérence de l'incohérence »), un siècle plus tard, ce sera trop tard, et cette critique n'aura aucun impact dans le monde arabo-persan (à l'opposé de l'Europe où l'averroïsme dit « latin » réussira à se constituer).

Al-Ghazâlî exécute littéralement la falsafa, visant surtout Al-Fârâbi et Avicenne (Ibn-Sīnā). Et il lance le grand programme d'opposition à l'intelligence philosophique, en mettant en avant l'intuition, la mystique soufie. Au matérialisme panthéiste de la falsafa prônant la raison, Al-Ghazâlî oppose ce que l'on doit considérer comme un irrationalisme mystique et rigoriste, qui a joué sur toutes les formes d'Islam et les a

toutes précipitées dans une réaction complète.

Voici comment Al-Ghazâlî formule sa vision irrationnelle mystique et rigoriste :

« La science qui mène au salut est de deux sortes : celle qui opère par le dévoilement spirituel, et celle qui concerne les actions humaines. La première, qui correspond à la science ésotérique, est supérieure à toutes les autres (...).

Sache que celui qui veut connaître Dieu par les hommes s'égare ; il faut d'abord connaître Dieu, en cheminant sur Sa voie, alors tu connaîtras Ses hommes. Ne sois pas conformiste sur ce point.

Prends l'exemple des Compagnons du Prophète : leur précellence sur les autres musulmans ne provient pas de leurs connaissances en théologie ou en droit, mais de leur science orientée et de leur cheminement spirituel.

Comme en a témoigné le Prophète, Abu Bakr [beau-père de Mahomet et premier calife] n'a pas devancé les autres Compagnons du fait qu'il aurait plus jeûné, prié, lu le Coran, émis des fatwas ou pratiqué la théologie, mais par quelque chose qui s'est déposé en son cœur (...).

AL-GHAZÂLÎ, *Revivification des sciences de la religion*

Il faut bien voir qu'il y a ici une systématisation de l'irrationalisme comme mode de connaissance. On a exactement comme chez Friedrich Nietzsche le culte de l'intuition :

« Il y a donc au-delà de la raison une dimension à laquelle celle-ci n'a pas accès.

De la même façon, la raison se situe au-delà de la sensation et du simple discernement, et se dévoilent en elle des choses extraordinaires qui ne sont saisissables ni par la sensation ni par le discernement. Ne restreins donc pas perfection à l'horizon limité de ton ego ! »

FRIEDRICH NIETZSCHE,
La niche des lumières

Ainsi, il est totalement faux de penser que, dans les courants islamiques, les rigoristes s'opposeraient aux mystiques, comme cela peut pourtant être le cas à certains moments historiques (comme lors des révoltes paysannes en Europe du XVI^e siècle). Loin de représenter un courant mystique qui serait « progressiste » (au sens d'une idéologie révolutionnaire dévoyée ou folklorique), le soufisme est directement relié à l'orthodoxie religieuse la plus intransigeante et

totalement opposée à la falsafa.

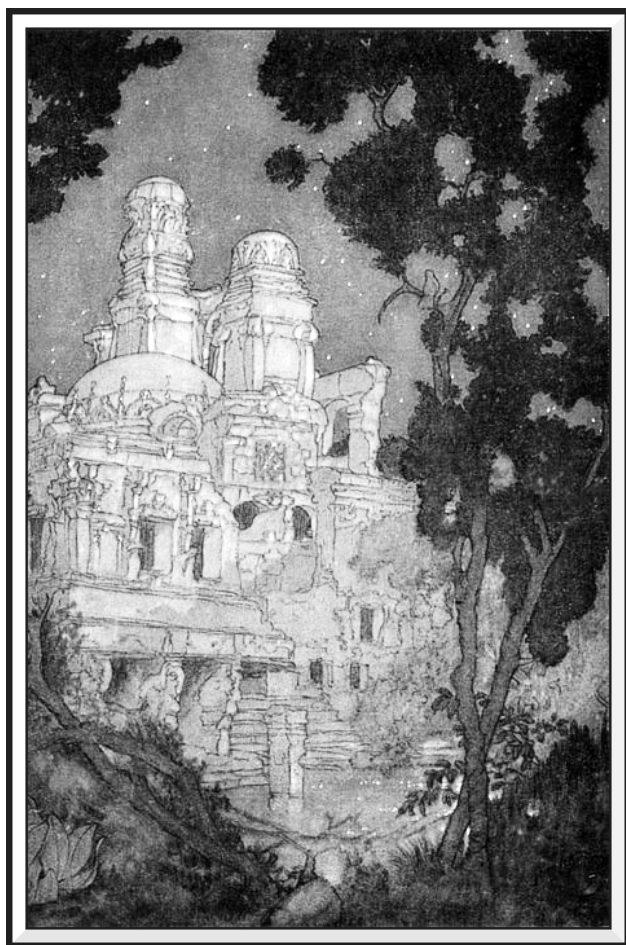
Chez Al-Ghazâlî, on a la loi (le rigorisme conservateur) et la voie (mystique, irrationnelle). On n'est nullement étonné que cette « révolution conservatrice » ait fasciné une frange de l'extrême-droite (ainsi en Allemagne nazie ou en France avec notamment René Guénon). Et il est logique qu'à partir d'Al-Ghazâlî, la falsafa n'ait plus aucune place puisque, pour elle, le monde matériel est reconnu comme éternel et que l'être humain peut être intelligent et comprendre, ce qui est à l'opposé du dogme religieux nécessaire aux féodaux.

Le triomphe d'Al-Ghazâlî marque la fin de la falsafa, et donc de la civilisation arabo-persane, qui ne pouvait bien entendu nullement s'appuyer sur les conquêtes seules. Seule la bourgeoisie pouvait transformer la réalité de manière à maintenir les acquis et les développer, en instaurant une base productive plus évoluée. Le triomphe d'Al-Ghazâlî marque, inversement, la victoire de la religion dans les masses populaires arabo-persanes.

Ibn-Rushd (Averroès) avait tenté de mettre les masses à l'écart de la politique et d'arriver à un accord entre philosophes et religieux. En utilisant la mystique pour ancrer la ferveur populaire, Al-Ghazâlî a fait l'exact contraire et a réussi à mobiliser les masses en faveur de la religion, par les promesses d'un monde meilleur dans l'au-delà. Bien entendu, il ruinait la dimension politique du développement de la civilisation arabo-persane, pour cantonner celle-ci dans la religion. Il n'y aura pas d'État moderne, politiquement développé, en relation avec une bourgeoisie se développant.

Mais la religion était maintenue au centre des préoccupations et, avec elle, le clergé et les notables s'installaient durablement dans le paysage social des masses populaires arabo-persanes. Et c'était là l'objectif d'Al-Ghazâlî. Nous allons voir quelles conséquences terribles cela aura sur la construction de l'identité nationale dans les pays arabes et en Iran.

Mais avant cela, regardons comment l'Inde des Moghols a tenté de son côté de développer un pôle de civilisation majeur de la même dimension qu'Al-Andalus. Car si Al-Ghazâlî a tenté de définir une population par le prisme religieux uniquement, être « musulman » va devenir notamment aux Indes une culture et non plus (véritablement) une religion, une manière de célébrer les arts et la recherche de la vérité, une quête d'une vie raffinée, une tentative d'établir les principes d'un empire universel.



6. L'Inde moghole et le Sulh-e-Kul

L'Islam a été le drapeau permettant aux tribus arabes de s'unifier, la diffusion de la religion étant un prétexte aux razzias qui se transformeront finalement en conquêtes. Mais précisément pour cette raison, l'Islam a pu être repris par des peuplades parfaitement convaincues de la valeur des conquêtes, tout en ayant une connaissance superficielle de la

religion en tant que telle. Ces peuplades, nullement arabes, se sont lancées à la conquête du sous-continent indien, attirés par les larges richesses des royaumes existant là-bas. Et, là aussi, de simples razzias à l'initial, on est passé à l'instauration de véritables royaumes, donnant naissance à l'empire moghol, moghol signifiant en fait « mongol » : les envahisseurs venus de l'ouest étaient des Mongols, des Turcs, des Afghans, des Arabes etc.

L'Islam a donc ici totalement échappé à la nation arabe en formation, qui comptait pourtant sur cette religion pour être simplement son drapeau national, avec le Coran comme son ouvrage national. L'Islam s'est donc développé, avec des formes très nombreuses, très variées, et allant jusqu'aux fakirs (équivalent musulman des sadhûs hindouistes).

L'Islam a joué un rôle éminemment progressiste dans le sous-continent indien. Les royaumes indiens étaient marqués par un très dur système de castes, système instauré par les envahisseurs indo-aryens, vers 1700 av. JC. Les rébellions des peuples autochtones historiques, culminant dans les idéologies anti-castes et végétariennes bouddhiste et jaïne, vers 500 av. JC, seront écrasées. L'invasion sous le drapeau de l'Islam balaye donc ces royaumes, qui tombent très vite les uns après les autres. L'ensemble de l'Inde passe rapidement sous le contrôle de l'empire moghol.

Sur le plan des conversions, l'Islam se diffuse massivement uniquement aux périphéries de l'Inde (Punjab, Sind, Bengale), dont l'hindouisme s'est toujours méfié, mais sa pénétration culturelle est vraiment très importante, profitant notamment de la mystique soufie pour acquérir une dimension réellement populaire.

La principale figure est ici l'arabo-persan Khwaja Moinuddin Chishti (1140-1230), qui va être à l'origine d'un ordre soufi ayant son nom, et qui va théoriser le principe du « Sulh-e-Kul ». « Sulh-e-Kul » signifie paix (ou harmonie) pour tous. L'empereur Jalaluddin Muhammad Akbar

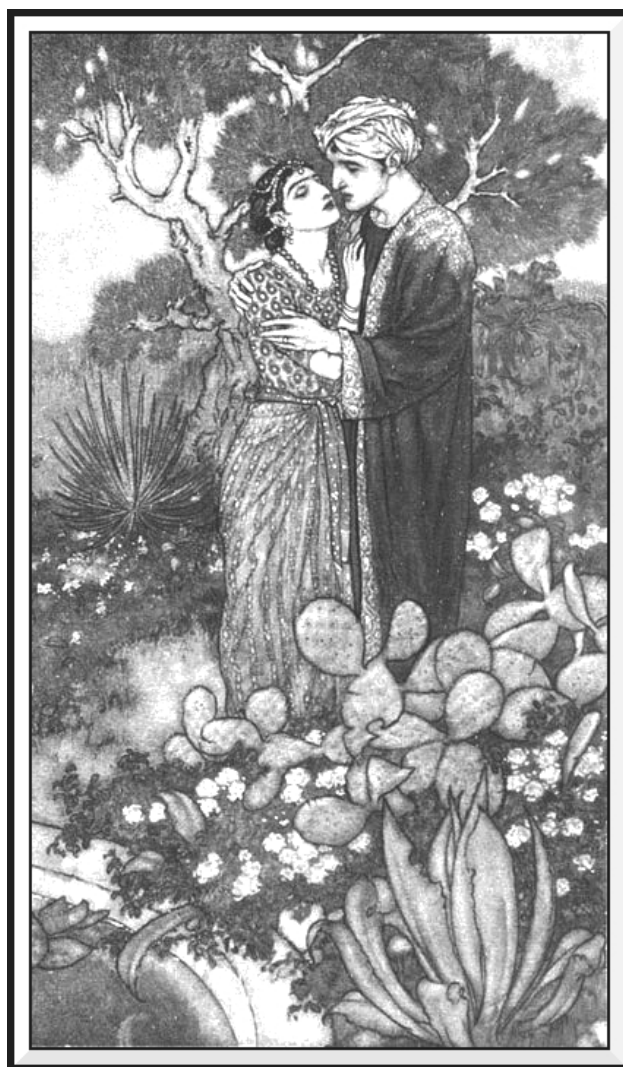
(1542-1605) généralisera ce concept, instaurant la « Deen-i-Illahi », la « divine foi » comme idéologie officielle. La « Deen-i-Illahi » est une sorte de philosophie religieuse, issue de débats à l'Ibādat Khāna, la maison de la dévotion, fondée en 1575 au palais d'Akbar à Fatehpur Sikri. Lors des débats se voyaient confronter les points de vue musulman, hindouiste, bouddhiste, jaïn, chrétien, juif, zoroastrien... La « Deen-i-Illahi » affirme qu'aucune religion ne doit primer dans la quête de Dieu, qu'il ne faut pas se fonder ni sur des prophètes ni sur des écritures sacrées. La valeur à assumer est la compassion, l'ouverture à la nature, le meurtre d'animaux y est ainsi interdit.

Il est facile de voir qu'on retrouve ici, concernant la question animale, les valeurs du bouddhisme et du jaïnisme, idéologies portées justement par les masses autochtones non aryennes. C'est l'apparition du bouddhisme et du jaïnisme qui forcera justement le brahmanisme des envahisseurs indo-aryens à se transformer en hindouisme avec des brahmanes assumant le plus souvent le végétarisme.

Si l'Islam n'a réussi à s'implanter qu'en périphéries, la « Deen-i-Illahi » devait permettre l'instauration d'une même religion unificatrice dans tout le pays, en s'appuyant sur les couches populaires. Pour comprendre pourquoi Akbar est allé en ce sens, on peut profiter de deux exemples historiques : Akhenaton en Égypte (un peu plus de 1300 av. JC), qui voulait unifier son empire en dépassant tous les cultes présents, et bien entendu Ashoka (269-232 av. JC), empereur indien de la dynastie Maurya qui a tenté d'unifier son empire en instaurant comme valeur suprême la non-violence et le végétarisme.

L'Islam, par la conquête du sous-continent indien, s'est transformé en arme pour le refus des différences nationales et ethniques, aboutissant à un matérialisme panthéiste au caractère progressiste évident. La langue dominante elle-même est caractéristique de cette tendance unificatrice. Il s'agit en effet de

l'ourdou, dont la grammaire est hindi (langue hégémonique du nord de l'Inde), mais avec du vocabulaire très persanisé, voire arabisé. La culture et les bonnes manières forment un ensemble appelé « adab » qui est au centre des préoccupations. La poésie en ourdou prend un grand essor, ainsi que la musique mystique « qawali », tout comme la danse avec le kathak. L'heure est au syncrétisme : l'Islam s'ouvre et se mélange aux autres religions présentes en Inde, et inversement, comme par exemple avec les Bauls, mystiques hindous rejetant tout sectarisme.



C'est l'arrière-petit-fils d'Akbar, Dara Shikoh (1615-1659), qui va tenter de théoriser l'unité mystique du Coran et des textes mystiques hindous (les Upanishads) dans un titre évocateur : *La confluence des deux océans*. Il n'est pas difficile de voir que ce qu'Akbar a

tenté d'instaurer était un régime allant vers un sens bourgeois et non plus un sens féodal, s'appuyant sur le peuple afin de contourner les féodaux (tant musulmans qu'hindous). Akbar voulait amener un saut idéologique et culturel, par la fusion de toutes les composantes populaires, en utilisant un despotisme éclairé.

Mais ce sera l'échec, symbolisé par la liquidation de Dara Shikoh par son frère Aurangzeb (1618-1707), un épisode que le voyageur français François Bernier racontera dans les *Mémoires du sieur Bernier sur l'empire du grand Mogol* (et dont Karl Marx saluera le travail de présentation des villes orientales). Aurangzeb symbolise le retour de la réaction la plus terrible. Des dizaines de milliers de temples seront détruits, les lois islamiques les plus rigoureuses seront mises en avant, la musique et la danse seront interdites, des impôts spéciaux pour les hindous seront rétablis (après avoir été supprimés par Akbar). L'une de ses seules pitiés sera d'accorder à son père Shah Jahan qu'il avait enfermé au fort de la ville d'Agra, de voir depuis ce fort le Taj Mahal, mausolée construit en l'honneur de l'amour de sa vie, Mumtaz Mahal.

Avec Aurangzeb, la bureaucratie religieuse et l'appareil militaire prennent le contrôle absolu de l'État moghol, qui est centralisé au maximum, pour inévitablement s'effondrer sous le poids du parasitisme économique imposé à la société. L'impérialisme anglais pourra ainsi ne faire qu'une bouchée des restes de cet Empire. Lointain cousin de la falsafa propre aux conditions de l'Inde, le principe du Sulh-e-Kul disparaît ainsi lui aussi sous les coups de la réaction.

7. Le fondamentalisme, de la Nahda à Al Qaeda

L'échec de la falsafa va empêcher le développement culturel et idéologique du monde arabo-persan, et permettre le passage de celui-ci sous le coup de l'Empire ottoman et de l'impérialisme. Deux courants politiques,

idéologiques et culturels vont alors émerger. Tout d'abord, le courant marxiste, avec l'impulsion de la révolution russe d'octobre 1917, puis la constitution de l'Internationale Communiste. Ensuite (et à l'opposé du premier courant), un mouvement que l'on peut qualifier de « conservateur révolutionnaire ». C'est de ce courant dont nous allons parler ici.

Le pays qui joue un rôle clef est ici l'Égypte. Il est en effet témoin de la Nahda, la « renaissance », qui est en réalité un fondamentalisme visant à préserver la vision religieuse du monde des influences « occidentales », en réalité scientifiques. Parmi les figures de ce mouvement, on a Rifa'a al-Tahtawi (1801?-1873?) et l'aventurier Djemâl ad-Dîn Al-Afghâni (1838-1897), aidé de son disciple Mohamed Abduh (1849-1905). Les deux premiers sont clairement sous influence européenne, et principalement française.

On y retrouve donc une fascination pour le « positivisme », pour la science érigée en aide pour ériger un monde technique. Il n'y a aucune compréhension de la question du mode de production. L'idée est simplement de « récupérer » les connaissances techniques, sur un mode « mécanique », et nullement de faire un saut culturel et idéologique. C'est très exactement le contraire de la compréhension par Mao Zedong du principe du grand bond en avant et de la révolution culturelle.

Al-Afghâni explique ainsi sa vision des choses :

« Que dire de ces Européens qui, de nos jours, ont mis la main sur le monde entier (...), si ce n'est que ces nations ne sont pas les véritables responsables de telles outrances, de tels pillages, de telles conquêtes, mais bien plus la science qui affirme ainsi, une fois de plus, en tous lieux, sa grandeur et sa majesté.

L'ignorance, humiliée, n'eut alors d'autres recours que de poser le pied sur le seuil de la Science et d'accepter ainsi sa servitude. »

AL-AFGHÂNI, *Discours sur « enseigner » et « apprendre »* (1872)

Cette vision est clairement petite-bourgeoise.

Elle exprime en fait le souhait de la bourgeoisie nationale, subjuguée au clergé, de prendre l'hégémonie sur celui-ci, en profitant de l'appui des masses rejetant l'impérialisme. Mais la bourgeoisie nationale, la bourgeoisie des pays opprimés par l'impérialisme, ne veut pas ici cesser l'alliance avec les forces féodales. L'analyse marxiste-léniniste-maoïste est ici très claire : la bourgeoisie nationale peut être une alliée dans la révolution démocratique, mais ce n'est pas une obligation. Elle est trop faible, et trop versatile. Dans tous les cas, elle doit être subordonnée à la classe ouvrière en alliance avec la paysannerie. Livrée à elle-même, la bourgeoisie nationale bascule inévitablement soit dans l'alliance avec les féodaux, soit dans une transformation en bourgeoisie bureaucratique en liaison avec l'impérialisme.

Par conséquent, dès le départ, l'Internationale Communiste rejette catégoriquement le panislamisme. Voici comment Lénine présente la question :

« Quant aux États et nations plus arriérés, où prédominent des rapports de caractère féodal, patriarcal ou patriarcal-paysan, il faut tout particulièrement avoir présent à l'esprit :

1° La nécessité pour tous les partis communistes d'aider le mouvement de libération démocratique bourgeois de ces pays ; et, au premier chef, l'obligation d'apporter l'aide la plus active incombe aux ouvriers du pays dont la nation arriérée dépend sous le rapport colonial et financier ;

2° La nécessité de lutter contre le clergé et les autres éléments réactionnaires et moyenâgeux qui ont de l'influence dans les pays arriérés ;

3° La nécessité de lutter contre le panislamisme et autres courants analogues, qui tentent de conjuguer le mouvement de libération contre l'impérialisme européen et américain avec le renforcement des positions des khans, des propriétaires fonciers, des mollahs, etc. »

Rapport de la commission nationale et coloniale au deuxième congrès de l'Internationale Communiste en 1920

Il faut bien comprendre ici que ce fondamentalisme, de par la nécessité de soulever les masses, se présente comme progressiste, et

fait de nombreux « emprunts » au marxisme. Tel est par exemple le cas de l'indonésien Tan Malakka (1897-1949). Mais les trois principales figures sont l'Égyptien Sayyid Qutb, le syrien Michel Aflaq et l'iranien Ali Shariati. Tous trois ont développé des théories extrêmement développées, toutes de type « conservatrice révolutionnaire ».

7.1. Ali Shariati et le mysticisme « anti-impérialiste »

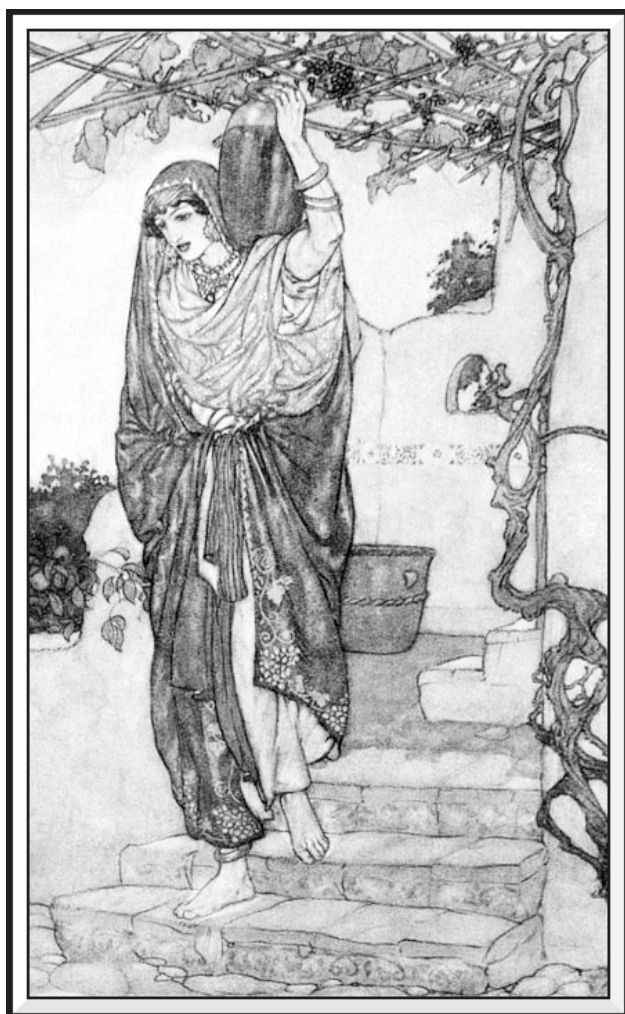
Ali Shariati (1933-1977) est ainsi le théoricien de la révolution iranienne. Diplômé parisien en lettres, ayant fait la connaissance de Jean-Paul Sartre dont il traduira en persan *L'être et le néant*, il est proche du FLN algérien. Il traduira d'ailleurs en persan une anthologie de textes de Frantz Fanon, théoricien de la « violence révolutionnaire libératrice » et justement lié au FLN. Cela rejoint l'influence exercée sur lui par l'indien Muhammad Iqbal (1877-1938), qui reprend à son compte les principes « vitalistes » de Henri Bergson et Friedrich Nietzsche. On notera également l'influence de l'islamologue français Louis Massignon (1883-1962).

Assumant ces thèses idéalistes, il les associe à l'Islam shi'ite iranien. Ali Shariati développe donc un « tiers-mondisme » musulman : il ne faut pas attendre le retour du douzième imam (qui s'est « occulté » et reviendra à la fin des temps) mais commencer tout de suite la bataille finale. Selon lui, « chaque jour est l'Ashoura, tout lieu est Karbala ». L'Ashoura célèbre la mort en martyr de l'imam Husayn, lors de la bataille de Karbala en 680, par des cortèges et de multiples flagellations. Ce qui compte, c'est la « volonté ».

Cette thèse indéniablement fasciste – Ali Shariati est très influencé par le français Alexis Carrel – profite d'un autre penseur : l'iranien Jalal Al-e-Ahmad (1923-1969). Ce dernier est le théoricien du principe du Gharbzadegi, c'est-à-dire l'occidentalite : l'occident est une « peste ».

Sa conception est indéniablement ancrée dans

la modernité : Jalal Al-e-Ahmad est un littéraire, passé même très brièvement à la faculté de Harvard aux États-Unis. Il a traduit en persan des œuvres on ne peut plus « post-modernes » (et clairement idéalistes-réactionnaires) comme *L'étranger* d'Albert Camus ou *Le Rhinocéros* d'Eugène Ionesco (mais également, et c'est révélateur sur l'idéalisme : *Le joueur* de Fiodor Dostoïevsky et *Les mains sales* de Jean-Paul Sartre).



Sa conception est clairement fasciste :

« L'âme de cette machine démoniaque [doit être] mise en bouteille et soumise à notre disposition ... [Le peuple iranien] ne doit pas être au service des machines, ni piégé par eux, donc la machine est un moyen et non pas un but. »

On retrouve très exactement le thème de la Nahda : il faut reprendre la « technique » mais en conservant son « âme ». C'est une conception « conservatrice révolutionnaire » tout à fait

similaire aux fascismes européens. Et ce sera la conception de la révolution islamique de Rouhollah Khomeiny, au discours farouchement « anti-impérialiste », reprenant l'ensemble des positions d'Ali Shariati et y associant celles de l'indien Abul Ala Maududi (1903-1979), théoricien de la théocratie, de l'État islamique « pur ».

7.2. Sayyid Qutb, des frères musulmans à Al Qaeda

L'égyptien Sayyid Qutb (1906-1966) a le « prestige » d'être considéré comme le théoricien majeur du fondamentalisme islamique. L'organisation Al Qaeda a une idéologie directement fondée sur ses travaux. La conception de Sayyid Qutb est inévitablement proche d'Ali Shariati. Voici par exemple sa vision du « monde moderne », et plus précisément des Américains :

« Un peuple qui atteint des sommets dans les domaines de la science et du travail, cependant qu'il est au stade primitif dans les domaines des sentiments et du comportement, ne dépassant guère l'état de la première humanité, voir plus bas encore dans certains aspects sentimentaux et comportementaux. »

SAYYID QUTB,
L'Amérique que j'ai vu (1951)

Cette vision à la fois raciste et féodale va bien entendu avec un antisémitisme débridé, propre à l'anticapitalisme romantique. Elle va l'amener à rejoindre les frères musulmans, une organisation panislamiste fondée en 1928 en Égypte, dont il devient la principale figure intellectuelle. Il est exécuté en 1966 pour appartenance à cette organisation, en raison notamment de son refus du panarabisme (en l'occurrence de type « socialiste »).

Sayyid Qutb a développé son idéologie dans plusieurs ouvrages, mais c'est *Jalons sur la route de l'islam* (1964) qui fera date. Ses affirmations sont brutales : on en est selon lui revenu en quelque sorte à la « jâhiliyya », la période d'avant la Révélation coranique et il n'y a pratiquement plus de (vrais) musulmans dans le monde. La conséquence est la nécessité d'une

avant-garde indiquant le chemin d'une vie véritablement soumise à Dieu et lançant la bataille de manière volontaire, on pourrait dire de manière « vitaliste ».

C'est le principe de la guerre totale qui est mis en avant :

« L'islam est une lutte, une lutte ininterrompue. Ce n'est pas islamique que de faire des prières en chuchotant, de faire cliqueter le chapelet, de croire en les mots « ô mon Dieu tu nous protèges » et de penser que sa bienveillance tombera du ciel. »

L'idéologie de Sayyid Qutb justifie donc les attentats où des musulmans peuvent être victimes car, en pratique, ils ne seraient pas de « véritables » musulmans. C'est cela qui explique la logique du Groupe islamique armé en Algérie, mais également d'Al Qaeda. Oussama ben Laden a été un étudiant de Mohammed Qutb, le frère de Sayyid Qutb, par ailleurs l'éditeur des 4 000 pages de celui-ci. Le théoricien d'Al Qaeda, Ayman Al-Zawahiri, se revendique directement de la ligne de Sayyid Qutb.

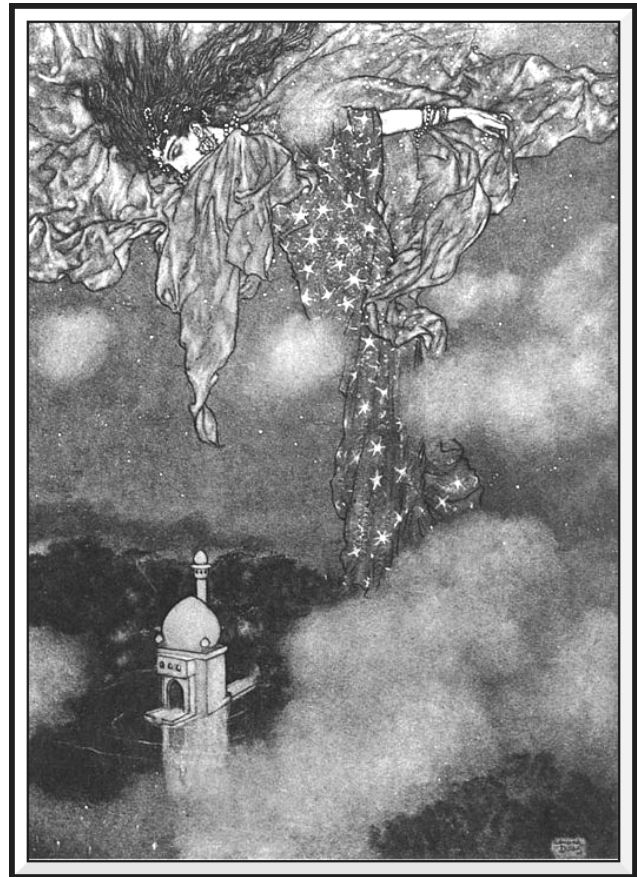
La conception de Sayyid Qutb se fonde sur un principe simple : « L'islam est un ordre intégré complet, un axe fixe autour duquel tourne la vie dans un ordre précis. » La loi islamique, « parfaite au plus haut degré », doit en effet dominer toute la société et la totalité de la vie des individus, et aucun compromis n'est possible : « le mélange et la coexistence de la vérité et de la non-vérité sont impossibles ». Par conséquent, « cela s'applique au mariage, à la nourriture, à l'habillement, aux contrats, à toute activité et travail, à toutes les relations sociales et commerciales, à tous les us et coutumes ».

On a ainsi une ligne « conservatrice révolutionnaire » extrêmement poussée, assumant une ligne de guerre totale, refusant tout compromis social, idéologique et culturel.

7.3. Michel Aflaq et le « socialisme national »

Michel Aflaq (1910-1989) est à l'origine du troisième grand courant fondamentaliste. Sur le

plan religieux, ce syrien est de confession grecque orthodoxe, mais c'est un nationaliste arabe : l'un de ses mots d'ordre est « une nation arabe avec une mission éternelle » (Umma arabia uahida thata risala halida).



Ayant étudié à Paris, il est en effet influencé par des « vitalistes » comme Henri Bergson, Georges Sorel, Friedrich Nietzsche, Charles Maurras, et il fonde ainsi le Parti de la renaissance arabe (Hizb al B'ath al arabi), qui deviendra le Parti de la résurrection arabe et socialiste (Hizb al ba'ath al arabi al ishtiraki). La ligne de ce Parti est un « socialisme » national, un « socialisme arabe » qui n'a rien à voir avec le « cauchemar du communisme », Michel Aflaq a très clairement une ligne fasciste du type de la « troisième voie » :

« Nous représentons l'esprit arabe contre le matérialisme communiste. Nous représentons l'histoire arabe vivante, contre l'idéologie réactionnaire morte et le progrès artificiel. Nous représentons le nationalisme en son essence, qui exprime la personnalité contre le nationalisme en mots, qui nuit à la personnalité et contredit les comportements naturels. »

Nationaliste panarabe jusqu'au-boutiste dans une version identitaire, Michel Aflaq se convertira finalement à l'Islam, qu'il considère comme correspondant à « l'âme » arabe. Sa conception est très clairement d'extrême-droite :

« L'Islam a été la pulsion vitale qui a révélé aux Arabes les potentialités et les forces latentes qui résidaient en eux. Il les a projetés sur la scène de l'Histoire. L'Islam est la meilleure expression du désir d'éternité et d'universalité de la nation arabe. Il est arabe dans sa réalité et universel dans ses idéaux. »

Michel Aflaq échouera à faire triompher ses idées, toutefois le parti défendant son idéologie parviendra au pouvoir en Irak (avec Saddam Hussein) et en Syrie. L'idéologie de l'égyptien Gamal Abdel Nasser sera très proche, dans une version moins idéologique et plus pragmatique, et orientée par les « trois cercles » (le cercle arabe, le cercle musulman, le cercle africain). L'idéologie des structures palestiniennes

« marxistes-léninistes » est également à mettre sur le même plan, malgré les quelques influences (et personnalités) marxistes, lors de certaines périodes.

Telles sont les trois principales idéologies « conservatrices révolutionnaires », dont l'influence dans le monde arabo-persan a été jusqu'à présent énorme, bloquant dans une très large mesure la diffusion de l'idéologie prolétarienne. Ce qui montre évidemment, dialectiquement, l'importance historique de la falsafa comme étape d'une extrême importance dans l'histoire du matérialisme.

Sans la compréhension de cette époque et la reconnaissance de sa valeur, on ne peut pas comprendre l'identité conservatrice révolutionnaire, ultra-réactionnaire, des idéologies de Sayyid Qutb, Michel Aflaq et Ali Shariati.

Première publication : juillet 2011

Deuxième édition : décembre 2013

Illustrations d'Edmond Dulac (1882-1953)

- première page : *All are but stories* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p3 : *A city among the isles named Deryabar* (illustration de *Arabian Nights*, 1906)
 p4 : *Sheherezade* (illustration de *Arabian Nights*, 1906)
 p7 : *A Loaf of Bread* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p8 : *Potter* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p11 : sans titre (couverture de *Arabian Nights*, 1906)
 p12 : *Morning* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p15 : *The astronomer* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p16 : *Peace to Mahmud on his golden Throne !* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p19 : *Lone Dove* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p20 : *Hour of Grace* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p23 : *Came Shining through the Dusk* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)
 p24 : *Hidden by the Sleeve of Night* (illustration de *The Rubā'iyāt*, 1909)